



UNIDAD: IZTAPALAPA.

DIVISIÓN: CSH.

GRADO: LICENCIATURA.

TÍTULO DEL TRABAJO: "GADAMER EN EL LENGUAJE Y EN LA VERDAD".
Revisión Lingüística a través de la concepción
Gadameriana.

NOMBRE DE LA PARTICIPANTE: YESSIKA ELSA ARREDONDO PARRA.

NOMBRE Y FIRMA DEL ASESOR:

Dr. Enrique Serrano Gómez.

LUGAR: MÉXICO, D.F.

FECHA: 13 DE NOVIEMBRE DE 2003.

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

GADAMER EN EL LENGUAJE Y EN LA VERDAD

Revisión Lingüística a través de la concepción
gadameriana.

YESSIKA E. ARREDONDO PARRA

GADAMER EN EL LENGUAJE Y EN LA VERDAD

REVISIÓN LINGÜÍSTICA A TRAVÉS DE LA
CONCEPCIÓN GADAMERIANA.

A mi familia

Si nos avocamos a la relación lingüísticamente preestablecida entre “palabra y cosa”, la forma como se presenta esta relación, este “verdadero ser de las cosas” es desde una manera lingüística”. Como un sistema que se emplea tan sólo para comunicar sus sentimientos e ideas y si sumado a esto el “verdadero ser de las cosas” se encuentra en el acceso al “espíritu”, es decir, el traslado de lo lingüístico al plano metafísico que desde su planteamiento inicial se verá como algo preformado convencionalmente. Lo único que puede ocurrir es, que la llamada “experiencia del ser” tenga sus fundamentos erróneamente establecidos en la “lingüísticidad” cuyo soporte lo encuentra en la Metafísica y ésta a su vez oculta la “lingüísticidad de esa experiencia del ser”.

HANS-GEORG GADAMER. Tomado de su obra Verdad y Método II, Cuarta edición. Ed. Sígueme, Salamanca, 2000.

INDICE

	PAG.
INTRODUCCION.	17
CAPITULO I . EL SIGNIFICADO Y EL LENGUAJE EN EL CONTEXTO TRADICIONAL.	32
VISION TRADICIONAL DEL SIGNIFICADO Y DEL LENGUAJE. DOCTRINA "REFERENCIAL" DEL SIGNIFICADO.	33
PLATON Y SU POSTURA EN TORNO AL SIGNIFICADO. (Crátilo o del Lenguaje).	42
WITTGENSTEIN VS. LA DIALECTICA PLATONICA.	51
THOMAS HOBBS Y SU POSTURA EN TORNO AL SIGNIFICADO.	53
GADAMER TRAS LA MIRA DE PLATON Y HOBBS.	60
EL SIGNO Y LO DESIGNADO.	69
CAPITULO II . TEORIA PRAGMATICA DEL SIGNIFICADO Y DEL LENGUAJE.	73
EL LENGUAJE EN GADAMER.	75
ARISTOTELES Y SU POSTURA EN TORNO AL LENGUAJE.	76
TIEMPOS Y PENSAMIENTOS DEL LENGUAJE.	78
VUELTA A LA PROBLEMÁTICA DEL INTELLECTO EN LA COSA.	82
EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO.	85
LA RELACION L-R-M, EL CAMINO HACIA LA "EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO".	87
DE LA "EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO" A LA UNIVERSALIDAD DE LA COMPRESIÓN Y DEL LENGUAJE".	90
LAS REALIDADES DEL LENGUAJE.	94
LA PREGUNTA, EL HABLA Y LA INTERPRETACION.	97
LA VERDAD SIEMPRE PRESENTE EN EL LENGUAJE Y EN EL MUNDO.	101

CAPITULO III . LA VERDAD EN EL CONTEXTO TRADICIONAL.	106
VISION TRADICIONAL DE LA IDEA DE VERDAD. ¿ QUE SE ENTIENDE POR VERDAD ?	108
PLATON Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD. Definición de Enunciado (Teetetes o de la Ciencia), 111; Crítica a Platón, 116; Definición de “Enunciado Verdadero”,120; Definición de “Enunciado Falso”, 121; Salida platónica: “Las formas”,123.	109
LA “VERDAD” COMO “IDEA”. LA IDEA COMO SU MUNDO.	126
ARISTOTELES Y SU POSTURO EN TORNO A LA VERDAD	129
PLATON O ARISTOTELES	131
HOBBS Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.	132
FILOSOFOS ANALITICOS Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD. Dos ejemplos de filósofos analíticos defensores de la “Teoría de la verdad como correspondencia”.	134
REFLEXION EN TORNO AL LENGUAJE-MUNDO Y AL LENGUAJE-LENGUAJE.	141
CAPITULO IV. LA VERDAD COMO PRAGMATICA.	144
TEORIA PRAGMATICA DE LA VERDAD. HEIDEGGER Y GADAMER.	146
HEIDEGGER Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.	148
GADAMER Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.	157
COMPRESION EN HEIDEGGER.	168
COMPRESION EN GADAMER	176
CAPITULO V. ¿PENSAMIENTO-LENGUAJE-REALIDAD O RAZON-LENGUAJE Y MUNDO?.	182
PENSAMIEMTO-LENGUAJE-REALIDAD. (Hombre, Lenguaje y Realidad en Gadamer).	184
RAZON-LENGUAJE Y MUNDO. (Cristina Lafont)	189
CITAS.	196
BIBLIOGRAFIA.	200

INTRODUCCION

El tema del trabajo que estoy por abordar se centra en la rama filosófica del lenguaje y la relación que éste último tiene con la verdad desde la perspectiva gadameriana. El principal motivo que me atrajo a este tema es la polémica relación Pensamiento-Lenguaje-Realidad heredada por la “tradicción alemana” dentro del llamado “giro lingüístico” que surge por la crítica a la “visión tradicional de lenguaje y verdad”. Evidentemente nos encontramos inmersos en uno de los principales problemas filosóficos, por tal motivo se explora la llamada “visión tradicional de lenguaje y verdad”, o lo que es lo mismo, la tesis de “la preeminencia de la referencia sobre el significado” y la refutación a ésta por la “tradicción alemana”, identificada posteriormente como la tesis de “la preeminencia del significado sobre la referencia”. El curso a seguir en esta tesina basada en el llamado “giro lingüístico” se encausa hacia el aspecto “ontológico-existencial” (“ser en el mundo”) del lenguaje. Como es sabido, el principal precursor de este paradigma es el filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976). Al cual se le suma el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2001), al complementar lo “ontológico-existencial” del lenguaje con lo “histórico”. Sin embargo dichos paradigmas son cuestionados por la “tradicción anglosajona” identificada como la “nueva teoría de la referencia”. Lo que me interesa mostrar en este trabajo es resaltar los problemas generales a los que se enfrenta el lenguaje en cuanto tal cuyo punto de referencia será Gadamer y su pensamiento. Con el fin de lograr una formación epistemológica en torno al tema que permita ser participe en esta problemática.

Antes de explorar la refutación hecha a la “tradicción alemana”, así como abordar el pensamiento de Gadamer, es necesario explorar el pensamiento de Heidegger, y mucho antes de explorar la postura que Heidegger y Gadamer tienen en relación con el lenguaje y la verdad es fundamental explorar primero el pensamiento de Platón y Aristóteles en torno a estos temas. Para poder abordar dichos temas y problemáticas medulares, se recurre en este trabajo en principio a la exploración de lo que se entiende por lenguaje visto desde la llamada doctrina “referencialista” -llamémosle así- del significado. Dicha Teoría se caracteriza por relacionar el lenguaje con el mundo en la medida en que lo dicho o lo nombrado con palabras represente a los objetos. Al mismo tiempo que dichas palabras al formar oraciones nombren objetos verificándose en el mundo. Esta asociación de ideas sirvió para considerar a el “acto de nombrar” como el principal modelo para la explicación del significado. Más claro aun, el que emisor y receptor se lleguen a comprender en una conversación se debe a que el emisor dice (nombra) mediante el lenguaje una descripción (verdadera) de los estados de las cosas u objetos en el mundo que ambos tiene en común. La cual es entendida como “espejo” donde se refleja la realidad. Desde esta postura, el lenguaje se relaciona con la “adecuación de la palabra a la cosa” lo cual es verdadero si y sólo si se representa en la realidad “tal cual es”. Lo que se entiende como una solución trivialmente correcta se debilita al momento de cuestionarse por la relación que alberga la referencia con el significado.

La serie de argumentos dados en relación con la problemática del significado inevitablemente caen en lo mismo, a saber, que “el lenguaje tiene significado si y sólo si se verifica en la realidad”. Tanto la teoría “referencial” del significado como la teoría “ideacional” del significado nos llevan a identificar el lenguaje como un mero “instrumento”. Esta idea se desarrolla ampliamente en la postura platónica del significado dentro de su “mundo de las ideas”.

Inmersos en esta postura, recorro a uno de los sus diálogos “Crátilo o del lenguaje”. La principal discusión gira en torno al origen de los nombres, a saber, si tienen su origen en la “naturaleza” o en la “ley y el uso”. O lo que es lo mismo “visión naturalista versus visión convencionalista”. Tanto la serie de argumentos a favor como en contra se encuentran bajo la sombra del Sócrates platónico. Lo dicho a lo largo de este diálogo le sirve a Platón para dar las bases y fundamentar su “teoría de las formas” (ideas). Éste centra su atención en las “ideas de la mente”. Intenta mostrar que la relación entre “signo lingüístico” y “objeto” o “hecho denotado” designa al mismo tiempo una idea, una “realidad mental”. Y esto conduce a percibir las “ideas como teniendo existencia y función independiente del lenguaje y del mundo físico”. Por un lado Platón encuentra en el nombre la “mediación”, el “instrumento”; y por otro lado, para poder conocer las “ideas”, esto es, “el verdadero ser de las cosas”, es necesario pasar por encima de los “nombres” (palabras). Esta posición es la que tanto Wittgenstein como el propio Heidegger y Gadamer en general refutan, no sólo a Platón, o a un Hobbes sino a sus próximos sucesores.

Por su parte Hobbes entenderá al lenguaje como algo mecánico. En él predomina la relación entre “idea” y “palabra” o “realidad mental” e “idea”, la cual tiene sus fundamentos en la antigua visión platónica del significado. La “idea” la relaciona con el “significado inmediato” y propio de la palabra, tomando como base a las “ideas”, pues estas sustituyen a las cosas. En la medida en que las “palabras se pongan en el lugar de las ideas”, “palabra” y “cosa” tienen significado, el cual sustenta “al que y al como de las cosas”, sólo que no “en sí mismo” sino en su “representación mental”. Lo que se intenta mostrar al evocar a este filósofo es manifestar que la visión platónica del significado ha influenciado a lo largo de la historia a grandes pensadores no sólo a Hobbes sino también a los llamados “filósofos analíticos” (como ejemplo de esta corriente se citará a Russell y Tarski). Cuya influencia se debe en gran medida por la relación “verificacionista” –por así nombrarla- entre lenguaje y mundo.

El último apartado del capítulo I es decisivo para lo que será la refutación hecha por Gadamer en torno a esta “visión tradicional del significado y del lenguaje”. En él se abordan las principales discusiones en torno al “concepto de ‘lenguaje’”, entendido como el “vehículo” (el medio) que nos lleva al conocimiento de las cosas. Para el filósofo de Marburgo, el pensamiento griego tenía muy presente la “unidad” de la “palabra” y la “cosa”, dicha relación era vista de manera natural hasta el grado de afirmar que sí algo es verdadero, esa verdad surge porque la “palabra” (o el nombre) representa - a través de una relación de adecuación - la “cosa” (o el objeto) en la “realidad” (o en el mundo). Siguiendo el análisis gadameriano en torno al significado y al lenguaje nos daremos cuenta que Gadamer resalta los principales planteamientos filosóficos que a lo largo de la historia han surgido en torno al lenguaje. Así, analiza el pensamiento aristotélico, pasando por explicaciones teológicas, racionales, lingüísticas, lógico-matemáticas, etc. La serie de pensamientos analizados son los que Gadamer va a utilizar para conducirnos a su paradigma, pues “éstos impidieron durante mucho tiempo cuestionarse sobre la procedencia del lenguaje”, limitando el “horizonte de la pregunta por el hombre y por el lenguaje”. En general esta “visión tradicional” manifiesta que tan sólo se puede pensar desde dentro del lenguaje. Donde dicho lo cual, desembocando en el “ensimismamiento del lenguaje” que surge al olvidar y no cuestionarnos por la “verdadera esencia del lenguaje”.

Es importante resaltar en esta tesina que Gadamer en algunos casos se respalda del pensamiento del filósofo estagirita “el hombre es un ser vivo dotado de logos” equivale a decir “el hombre es un animal rationale”. Al respecto, se destacará que en griego la palabra “logos” se traduce a “razón” o “pensamiento” que también significa “lenguaje”. “Logos que es lo mismo que lenguaje”. Así, se piensa y se habla y al hablar se “patentiza lo no actual mediante el lenguaje”. A partir de este planteamiento aristotélico, Gadamer se esfuerza por sentar las bases para situar al “lenguaje” dentro de un plano “constitutivo” del mundo – el cual como veremos será refutado por la “tradicción anglosajona” expresada por Cristina Lafont -. Por eso su interés en trasladar los esquemas lingüísticamente razonados al plano terrenal, al plano mundano conformado como un todo. Esto, a grosso modo es lo que se entiende por el “‘giro lingüístico’ de la tradición alemana” el cual se aborda desde la perspectiva heideggeriana y gadameriana del lenguaje, con el fin de dar paso a un nuevo paradigma que permita explicar de manera verás y oportuna el “lenguaje” y su orientación en el mundo. La serie de cuestionamientos surgidos en torno a esta “visión tradicional del lenguaje” o tesis de “la preeminencia de la referencia sobre el significado” expresados por la “tradicción alemana” o tesis de “la preeminencia del significado sobre la referencia” nos sirve de base para introducirnos de lleno al planteamiento “ontológico-existencial” del lenguaje. Como sucedió con el habla (capacidad de comunicarnos), a través de este planteamiento ahora Gadamer pretende dar las bases para hablar de la “realidad del lenguaje”, por eso afirma que:

“El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarnos con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta”(VyM.II, p.147).

Adoptar este paradigma significa “encontrarnos íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo”. Dentro de esta “visión pragmática” se reconoce al lenguaje como el verdadero centro del ser humano. Situados en el ámbito de la “convivencia humana”, del entendimiento, del “consenso siempre mayor”, significará para Gadamer que el hombre es realmente como dijo Aristóteles, “el ser dotado de lenguaje” por eso su afirmación “todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”.

Conforme nos adentramos al pensamiento gadameriano se detecta la misma problemática en torno al lenguaje, pero abordada desde una perspectiva distinta, como lo es, la relación entre “naturaleza de la cosa” y el “lenguaje de las cosas”. Vista esta relación como problemática, se persigue, en general examinar los intentos por restaurar el “ser en sí de las cosas” a través no de las “palabras adecuadas” a estas cosas, sino entendiendo a las “palabras” como aquellas que “sustentan y constituyen” el “ser en sí de las cosas” o lo que es lo mismo la problemática que gira en torno a la adecuación del “intelecto en la cosa”. Se trata pues, de buscar una co-relación entre el pensamiento y la realidad. Como Gadamer lo menciona, “mientras se conciba al lenguaje como forma simbólica, el lenguaje no puede aparecer en sus verdaderas dimensiones”. “El lenguaje no es simbólico”, pues no es un “signo” que representa algo “abstracto”. “No es una imagen de las cosas”. Al contrario, el lenguaje es el que “constituye y sustenta”, patentiza la orientación de las cosas en el mundo. Lo que en su inicio será la exploración de la llamada “metafísica racionalista”, en este capítulo se hace explícita la manera como Gadamer hace uso de esta “metafísica racionalista” para introducir y validar la llamada “experiencia lingüísticamente existente”. Hablar de “lingüística existente” como de “lenguaje”, inherentes el uno del otro, significa que ambos son “autónomamente

conscientes”, por tal motivo, todo lo que tenga que ver con “vivencias” esto es, con “experiencias”, tiene su fundamento en el “lenguaje”. Gracias a éste nos podemos fusionar en esas experiencias o como él lo mencionará dar paso a la “fusión de horizontes”. Esta “experiencia lingüística del mundo” conocida en general como la “teoría pragmática” es la que será sometida a juicio tanto por Jürgen Habermas como por Cristina Lafont, crítica que se verá en el último apartado del capítulo IV de esta tesina.

La constante lucha que Gadamer tiene con la “visión tradicional del lenguaje” lo lleva a cuestionarse de manera crítica sobre el mismo lenguaje. Llega a plantearse incluso a la “experiencia lingüística del mundo” mediada por el “lenguaje” como el posible albergue de “prejuicios” en torno a éste. Inclinado siempre, el filósofo de Marburgo, hacia la postura donde se entiende al lenguaje como “constitutivo” del mundo, es consciente de que el lenguaje ejerce influencia en nuestro pensamiento “pensamos con palabras”, es decir el pensar algo conlleva a decir algo. Se habla pues, de un diálogo interminable con uno mismo y es la misma “experiencia lingüística” la que nos introduce en este “diálogo interno”. Dialogar significa entrar en un proceso de nuestro entendimiento con los otros y nosotros, por todo ello se abre así la finitud de aquello que comprendemos. Gadamer va a defender la pretensión de “universalidad del lenguaje y de la comprensión”. La “universalidad del lenguaje” habla del interés que se tiene para poder relacionarnos por medio del “diálogo” de manera crítica. Con la posibilidad de lograr superar nuestras propias convenciones al aceptar un nuevo examen crítico y unas nuevas experiencias en el “diálogo con otros”. Esto le permitirá decir a Gadamer que nos encontramos inmersos en un “mundo lingüístico” con una “experiencia lingüística preformada” lo cual significa reconocer que “toda experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje” que al basarse en la “convención”, en el “uso”, obstaculizan el pensamiento, el cual no es una trampa armada por el lenguaje sino por la “tradicón especular del lenguaje” específicamente el pensamiento griego.

A lo largo de este capítulo II, Gadamer continua sumando fuerza al lenguaje. Le interesa mostrarlo como aquello que nos salva de caer en esos esquemas “ya establecidos”. Le interesa tenerlo presente como la ruta correcta que se debe seguir para llegar a un fin, el fin de la comunicación, del diálogo, de la interacción. Así, Gadamer hablará de la “realidad del lenguaje y sus tres elementos como son el “auto-olvido del lenguaje”: la “ausencia del yo”; y la “universalidad del lenguaje”. Con el fin de dar paso a la “universalidad de la comprensión y del mismo lenguaje” afirmando que – y este tema ha sido muy trabajado por sus críticos -, “no hay nada de lo que no se pueda hablar”. A dicha afirmación cabe la pregunta introducida por los críticos gadamerianos ¿existe acaso un contraejemplo para esta afirmación?. Gadamer muestra en el preguntar, el hablar y el interpretar, - ambos tres inmersos sin duda en el plano lingüísticamente pragmático -, la relación que se tiene con la verdad y ésta a su vez con el “discurso” o lo que es lo mismo la estrecha relación que el lenguaje tiene con el mundo.

Por que el tema lo exige, es imposible hablar de una “verdad” relacionada con el “discurso” y con la “comprensión”, si antes no se conoce la explicación “clásica” de la “idea de verdad”. En el capítulo III se analiza lo que se entiende por verdad, resaltando los principales argumentos. Al respecto se exploran dos significados de verdad que han prevalecido a lo largo del tiempo: 1) La verdad ligada con la proposición, esto es, se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de falsa al referirse a una realidad que es verdadera a diferencia de “aparente”. Esta definición es la “idea de verdad” que predominó en los “filósofos griegos”.

Los cuales buscaban la verdad en lo falso, que al no tener correspondencia con la realidad por no tener relación con esta última se recurría a lo verdadero como aquello que se hacía presente. “La verdad como idéntica a la realidad”. “Idéntica a la permanencia” a lo “ser siempre”. Así, lo “permanente”, lo ligaban con lo verdadero y lo cambiante o “aparente” no con lo falso sino con lo “aparentemente verdadero”. El filósofo griego en general concebía a la verdad como el “descubrimiento del ser”. El camino que va a seguirse en este capítulo es similar al capítulo I, esto es, exploro la postura platónica de verdad y lo que ésta trata de definir en relación con el conocimiento, el cual debe contener fundamentos racionales dentro de la propia razón. Posteriormente se da paso al pensamiento aristotélico, hobbesiano, y al pensamiento de los “filósofos analíticos” esto último con el fin de mostrar que las “primeras reflexiones” (el pensamiento griego) continúan prevaleciendo a lo largo del tiempo, no sólo en el tema del lenguaje sino también en el tema de la verdad.

La serie de fundamentos del Sócrates platónico en relación con el “conocimiento” y la “razón” le sirve a éste para postrar su esquema, a saber, que “el verdadero conocimiento no se encuentra en las ‘cosas sensibles’, sino en las ‘formas’ que son inteligibles y por lo tanto lo son también las verdades que a ella se refieren y estos objetos son únicos, reuniendo una cosa con una acción por medio de un nombre o un verbo”. O lo que es lo mismo la adecuación de la palabra que es verdadera si representa la realidad “tal cual es”. Y lo mismo sucederá con la definición que Platón da de “enunciado”, pues las “formas” son los “significados” de los “nombres comunes” por lo tanto, las “formas” son participes del “significado” de todos los “enunciados” o “juicios”. Así, la “verdad” es la “correspondencia de un enunciado con las cosas o los hechos que son en la realidad”. Lo que se intenta mostrar desde esta visión es que la verdad es entendida como una propiedad inherente a la idea (forma) dividida en “pensamiento” (idea subjetiva) y en el “objeto que pensamos” (idea objetiva) como “algo siempre idéntico a sí mismo”, que jamás cambia, es intemporal. En definitiva, el verdadero mundo para Platón es el mundo de las ideas. Sin embargo el hablar de verdad “absoluta” manifiesta en la actualidad para la llamada “visión pragmática de verdad”, el presumible hermetismo con el que Platón expresa sus pensamientos.

De manera similar sucede lo mismo con Aristóteles, pues éste considera como veremos – en relación con el ser - que “el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero, el no ser lo falso y esto es lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas”. O bien, el ser es la “existencia determinada”, la “existencia indeterminada es el no ser. Aquí, “la verdad es el pensamiento que se tiene de los seres”. Así, el concepto de verdad que se tenía en la “Grecia antigua” era el de “juicio” que refleja la objetividad de lo real. La distinción entre Platón y Aristóteles radica en que para Platón el “logos” es “ya la realidad”, y la realidad del mundo son las “ideas”, las cuales gobiernan a los conceptos. Hablar de los “conceptos” significa hablar de una utilización “racional y analítica” a través de los conceptos, pues ellos son la “realidad”, las cosas verdaderas. Mientras que en Aristóteles la relación de los “conceptos” con la “realidad” es diferente. El “logos” es para él un instrumento de la mente, es el camino que conduce a la realidad pero no es ya la realidad misma. Puedo mencionar al respecto que la postura Aristotélica resulta menos hermética que la postura platónica, es decir, el ver a los conceptos como aquello que permite conocer la realidad, como instrumento – que no deja de ser algo que rechace Heidegger y Gadamer -, significa adoptar una postura racionalmente equilibrada en relación con la línea de pensamientos que se seguían en esa época. Que a diferencia con el pensamiento platónico en relación con los “conceptos” además de

considerarlos meros instrumentos que describen la realidad, afirma tajantemente que “los conceptos son la realidad”, sólo que la realidad de la que habla es una realidad subordinada por las ideas(formas).

Introducidos ya en esta visión “instrumentalista”, llega a nosotros de nueva cuenta el pensamiento hobbesiano ahora en relación con el conocimiento y con la verdad. En Hobbes existen dos clases de conocimiento: “conocimiento de hecho” (“conocimiento absoluto”) y el “conocimiento de la ciencia”. A éste último es al tipo de conocimiento que un filósofo se debe abocar con el fin de sustentar sus razonamientos. El mecanismo con el que se entiende esta postura tiene su origen en la “filosofía griega” que a pesar de la “distancia temporal” entre Platón y Hobbes se ve a primera vista la importancia que Hobbes le da al “uso” y a la “convención”, esto es, la “adecuación del intelecto a la cosa”, la cual es verdadera o se puede hablar de conocimiento verdadero si y sólo si se verifica en la realidad. Haber introducido a un Hobbes me sirve para mostrar que sin duda el “pensamiento griego” continua prevaleciendo en este contexto histórico y lo mismo sucederá como veremos al introducir el apartado que habla de dos “filósofos analíticos” con el fin de mostrar la fuerza con la que esta “visión tradicional de verdad” repercute en pleno siglo XX.

Así pues, en el último apartado del capítulo III se hará mención a esta corriente filosófica con el fin de ilustrar que la clásica “visión tradición de la idea de verdad” impera aun en la actualidad. Mencionar a los “filósofos analíticos” nos lleva a mencionar a los “positivistas lógicos” los cuales se les relaciona con la “teoría coherencial de la verdad” enfocada en “los modos como” dentro de un “sistema de proposiciones que permiten llegar a la verificación”. Mientras que los “filósofos analíticos” defensores de la “teoría de la verdad por correspondencia” (visión griega) desarrollan sus propias teorías. Como ejemplo de esta teoría en este trabajo se va a recurrir a dos filósofos de suma importancia en el pensamiento contemporáneo, Bertan Russell y Alfred Tarski. Cabe mencionar que en este trabajo no se pretende hacer una exhaustiva exposición de ellos, sin embargo me interesa destacar sus principales argumentos en relación con la “verdad” con el fin de resaltar las semejanzas y diferencias entre el “pensamiento griego” y el “pensamiento contemporáneo” en relación con la “idea de verdad”. Aunque ambos son defensores de la misma visión, “visión tradicional de verdad”, en la actualidad cada teoría trata de dar respuesta a las problemáticas surgidas en torno al tema de una manera particular con base - claro esta - en la “visión tradicional”. Y ya instalados en el “pensamiento moderno”, el principal interés por mencionar a estos dos “filósofos analíticos” radica -más que en realizar o no una comparación entre el pensamiento de estos “filósofos analíticos” y el pensamiento heideggeriano y gadameriano en torno a la verdad que no deja de ser oportuno-, me interesa destacar que esta problemática sigue dando un sin fin de reflexiones y refutaciones en torno al tema y como ejemplo de esto, ahora se habla de una “teoría de la referencia ‘directa’ ” más adelante sabremos de que se trata. Invito pues a los receptores a ver a estos dos ejemplos de “filósofos analíticos” como el puente que me sirve para cruzar al otro lado del mismo camino. Camino sin el cual no se hubiera llegado a donde se está, -como lo piensa Lafont- pues si no es por este camino del que se parte, entonces ¿de donde se hubiera partido?

Así, para Russell el problema de la verdad se sitúa al nivel de una “teoría del conocimiento”, pues ésta tiene que ver con actos y resultados cognoscitivos. Sin esta “teoría del conocimiento” no se podría alcanzar un conocimiento real y verdadero que permita

sustentar lo dicho. El sentido crítico de este filósofo se manifiesta al reconocer en la “teoría de la verdad por correspondencia” ciertas dificultades como lo es la afirmación “un enunciado es verdadero si hay correspondencia entre el enunciado y el hecho que enuncia”. Sin embargo ante esta reflexión es más fuerte la llamada postura “realista” de la idea de verdad en donde la ciencia aspira a dar descripciones verdaderas de lo que es realmente el mundo. Por lo tanto, una teoría que no describa correctamente algún aspecto del mundo y su modo de comportamiento será falsa. ¿A que nos recuerda esta postura?, sin duda a la “visión tradicional de verdad”. Este es el principal motivo por el que se menciona a Russell, como un ejemplo viviente el cual nos muestra que no es en vano que la llamada “visión tradicional de verdad” ha perdurado durante tanto tiempo. Existen razones y razones filosóficamente sustentadas.

Tarski es un segundo ejemplo sólo que este filósofo aborda la “teoría de la verdad como correspondencia” desde el llamado “concepto semántico de verdad”. Para este filósofo el concepto de verdad de las expresiones “es verdadero” y “es falso” se encuentra inmerso dentro de “expresiones metodológicas” donde una definición adecuada de verdad tiene que darse en un “metalenguaje”. Uno de los problemas más escuchados de la “idea de verdad” dentro del pensamiento tarskiano es la facilidad con la que se cae en “paradojas” como lo es la conocida “paradoja del mentiroso”. En la búsqueda de la definición correcta de “enunciado verdadero” dentro del lenguaje, este filósofo recurre a los llamados “lenguajes formalizados” en donde el sentido de cada expresión se determina por la forma “definición formalmente correcta en el lenguaje”. En Tarski se reconoce haber puesto en claro la relación entre el “orden del lenguaje” y el “orden del metalenguaje”, en el cual se puede dar una definición “formalmente correcta” y “objetivamente justificada” de un “enunciado verdadero” siempre y cuando el “metalenguaje” sea de orden superior al “lenguaje” como objeto de investigación. Sin embargo cabe mencionar que este pensamiento continua apegado a la explicación de la “verdad como correspondencia”. Dentro de esta misma corriente empeñada en seguir sumando fuerza a la ciencia y a su método científico se introduce en este apartado un tema que considero de suma importancia para la “visión pragmática de verdad”. La relación refutada por Alan F. Chalmers de Lenguaje-Mundo, pugnando a favor de la relación Lenguaje-Lenguaje. Esto queda claro cuando este filósofo habla de la relación entre un enunciado y otro enunciado (“partes del lenguaje”). Así, para Chalmers es comprensible que el lenguaje no es el problema, el problema surge cuando se intenta relacionar al lenguaje con la realidad o con el mundo. La razón por la cual introduzco esta problemática es como muestra clara de aquello que Gadamer no quiere adoptar, pues para él, el lenguaje tiene conexión íntima con la razón y una relación básica con el mundo y la verdad. Para esta postura la supuesta problemática Lenguaje-Mundo se debe de solucionar dentro de la misma realidad enfocándola en la manera distinta de entender lo lingüístico dentro de la llamada “experiencia lingüística del mundo”.

Para poder hablar coherentemente sobre esta afirmación no basta el hacer un recuento histórico-teórico de la “teoría de la verdad por correspondencia”, es necesario el ir más allá y considerar las refutaciones elaboradas por la llamada “teoría pragmática de la verdad”. Para ello en el capítulo IV Heidegger y Gadamer hacen nuevamente su aparición. El principal motivo por el que Heidegger no debe de faltar en esta exposición es obligadamente obvio. Al reconocer en él no sólo su enseñanza basada en mirar atrás y rescatar la “filosofía griega” sino por ser pieza clave en el pensamiento gadameriano. La aportación filosófica de Heidegger gira en torno al plano “ontológico-existencial”. Su filosofía se caracteriza por la pregunta por el “ser”, es decir, trata de rescatar el “ser” inmerso en el olvido gracias a lo cotidiano, a la

costumbre. Al hacer constante uso de él de manera inconsciente – dice –, se cayó en el propio “olvido del ser”. El preguntarse por el “ser” lo llevó a preguntarse por la relación entre “el ser y la verdad”, y más adelante por el ser y el lenguaje, el ser y la comprensión, etc. Recurre – como la mayoría de los filósofos lo hacen – a mostrar la “visión tradicional”, esto es, la visión griega (Platón y Aristóteles), en este caso, del concepto de “verdad”. Misma que estudia, somete a crítica y en la cual se basa para cimentar su propio paradigma.

Para Heidegger no basta el preguntarse por la relación entre “intellectus” y “res”, es necesario pasar esa relación y preguntarse por el “orden del ser” que sustenta el “todo en cuanto tal”. En el cual, por un lado se encuentra el aspecto gnoseológico que involucra al “sujeto-objeto” (plano objetivo) y por el otro el aspecto psíquico, el cual niega la realidad si y sólo si ésta no se encuentra en el plano de la “conciencia” (plano subjetivo). Ejemplo de esta problemática es la proposición trabajada por los “filósofos analíticos”, a saber que en la afirmación “el gato está encima del felpudo” es verdadera si se constata en la realidad. Desde esta perspectiva para Heidegger el “gato” es lo mentado y no ninguna otra cosa más. La “verdad” se relaciona con el “mostrarse los entes (el gato) en su identidad”, esto es, descubrir al ente en sí mismo permitiendo ver al ente en su “estado de descubierto”. Como veremos a lo largo de esta exposición, Heidegger intentara mostrar con este planteamiento que la verdad no tiene concordancia entre el “conocer” y el “objeto conocido”. Y no tiene “concordancia” porque su naturaleza “estado de descubierto” se antepone a cualquier tipo de “prejuicio”, o lo que es lo mismo, que no existe tal adecuación entre un ente (sujeto) y otro ente (objeto) pues en su “mostrarse como” está implícito su “ser en sí”. Es decir, el “gato” en la manera, en el “modo como” se presenta en su “estado de descubierto” en su propia identidad. Así, “ser verdadero”, como “ser descubridor” sólo es posible – y esto es importantísimo en su filosofía – en el plano ontológico cuya base es el “ser-en-el-mundo”. A lo largo de este apartado se destaca el reconocimiento que Heidegger tiene en relación con Aristóteles y sus aportaciones con el concepto de “verdad” (alétheia). “Ser verdadero” como “Ser descubridor” significa entonces mostrar a los entes en el “como” de su “estado de descubierto”. Sin embargo Heidegger considera que esta explicación aristotélica de verdad impide “mostrar a la verdad en cuanto tal”.

Heidegger trasladará el “descubrir” como un modo de ser de “ser-en-el-mundo”. Con el fin de dar cuenta de una serie de fundamentos de carácter “ontológicos-existencialistas”. Por ello menciona que “verdadero” primariamente es el “ser ahí”, “verdad” no significa “Ser descubridor” sino “Ser descubierto” (“estado de descubierto”). Y éste último tiene sus fundamentos en el “estado de abierto” del mundo. Este “estado de abierto” es la principal forma del “ser ahí” y se constituye por el “encontrarse”, el comprender y el habla en el propio mundo, en el “ser en” y en “sí mismo”. Con esta serie de aportaciones nos podremos dar cuenta de la diferencia entre la “visión tradicional de verdad” y la llamada “visión pragmática de verdad”. En definitiva al respecto se verá que lo que hace Heidegger con esta serie de reflexiones es negar que la verdad sea primariamente la “adecuación del intelecto con la cosa”. O lo que es lo mismo, negar que la “verdad” se manifiesta a través del “juicio”, mediante el cual se “enuncia” la “verdad de una cosa”, refiriéndose a ella, expresándola “tal como es”. Así, la “cosa” se sitúa en un lugar de “apertura” en la cual se observa el mismo comportamiento de la “cosa”, esto significa que no sólo en el “juicio” se encuentra la posibilidad de “alcanzar la verdad” sino en la “situación de conformidad” con el “modo” de estar abierto en su comportamiento el cual nos lleva a un cierto grado de liberación encontrado en la “esencia de

la verdad". Todo esto servirá para expresar que la "esencia de la verdad" es libertad, libertad que posee al hombre y no que el hombre posee, pues "es la cosa la que sale al encuentro con el hombre". Recurrir al pensamiento heideggeriano en torno a la "verdad" permitirá conocer a fondo lo que este filósofo esta demandando a la "visión tradicional de verdad", así como conocer la explicación "ontológica-existencial" propuesta, la cual repercute en el pensamiento gadameriano. He ahí la importancia de tomar muy en cuenta sus paradigmas.

Con estas bases el rumbo que seguirá este trabajo será hacia la llamada "Hermenéutica Filosófica" desarrollada por Hans-Georg Gadamer cuyo propósito es la "Exploración Hermenéutica del Ser Histórico". Su interés se centra en exaltar lo que se entiende por el "acontecer de la verdad" y el "método" a seguir que permita "desvelar" ese "acontecer". Como podremos darnos cuenta Gadamer se enfoca en explorar el tema relacionado con las "Ciencias del Espíritu" al cuestionarse la posibilidad de relacionar a éstas con la "investigación" que a diferencia de las "Ciencias Naturales" se basan, fundamentan y relacionan con "métodos científicos". No hay que olvidar que tanto Heidegger como Gadamer intentan dar un giro de 360 grados al tratar de encontrar mediante la reflexión, otras maneras de explicar la verdad que no sea a través de las "Ciencias Naturales". Por eso su rechazo hacia el subjetivismo y objetivismo tanto racionalista como positivista.

La principal problemática a la que se enfrentan las "Ciencias del Espíritu" es la de reconocer en ellas el "sentido histórico". Manifestado en el presente y pasado, relacionados estrechamente con la comprensión y la investigación. "Pues con el pasado se amplía el horizonte espiritual de la humanidad mientras que el presente se basa en criterios cambiantes provocando inseguridad al utilizar esos mismos criterios". Por eso Gadamer ve en el historicismo un tipo de "condicionamiento histórico". Propone que el "historicismo" se distinga de la "conciencia histórica" como "historicidad". "Historicidad" se refiere a la "estructura del ser", del gestarse, del "ser ahí" en cuanto tal y ésta tiene como característica ser inherente a la "temporalidad" y esta "temporalidad" es a su vez, la "condición de posibilidad de la propia historicidad". Por tal motivo en Heidegger se detectó el "problema de la historicidad" desde un plano "ontológico-existencial". Donde el "Dasein" (ser ahí) no es temporal por estar en la historia, sino que existe históricamente por ser temporal. Pues la "historicidad" no es sólo la característica de la historia en relación con el pasado sino que ésta es el rasgo fundamental de lo que se entiende por la posibilidad de construir la historia. Que muy a diferencia con el llamado "historicismo" de las "ciencias del espíritu" en palabras de Gadamer hacen ver a éstas subordinadas, como si fueran un mero instrumento. Por eso para nuestro filósofo será de gran importancia orientarse hacia la tradición de la historia humana. Donde el escuchar a la tradición y permanecer en ella será el "camino de la verdad" que se necesita encontrar en las "ciencias del espíritu". Y ese camino que nos encausará hacia la "verdad" será el camino del discurso. Sin embargo como veremos y el mismo Gadamer lo expone, la problemática de las "ciencias del espíritu" es su principal característica "discurso sólo discurso".

Para Gadamer el heredado paradigma heideggeriano "el ser verdadero" tiene amplia relación con el "discurso verdadero" pues para que el "ente" deje de ser un misterio, esto es, para que se comprenda, para que sé "desoculte", es necesario recurrir a la "sinceridad del lenguaje". Esta sinceridad es el propio discurso que en primera instancia se relaciona (para los filósofos griegos) con el "logos" como "conceptos", cuyo modo específico era el enunciado, la

proposición o el juicio. Sin embargo para el filósofo de Marburgo, estas “formas del discurso” contienen algo de verdad pero no muestran al ente “tal como es” pues esta manera de entender la “verdad del discurso” se define – como sucedió de igual manera en el tema relacionado con el lenguaje – como la “adecuación del discurso a la cosa”, es decir, adecuación del “dejar estar” el discurso ante la cosa presente (“adaeuatio intellectus ad rem”). Donde dicha “verdad enunciativa” como veremos, dio paso al concepto moderno de ciencia fortificando a su vez la idea que se tenía del “método” (methodos: camino para ir en busca de algo). Esta es sin duda la característica de la ciencia que Gadamer verá como una restricción pues si la “verdad” supone la “verificabilidad” entonces el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad sino su “certeza”. Donde el “ideal de verificación”, la limitación del saber o lo comprobable termina en el “reproducir iterativo”, esto es, en lo repetitivo y no en el verdadero sentido de la “búsqueda de la verdad”. El camino a seguir para Gadamer definitivamente es el encausado hacia las “ciencias del espíritu” - y en las ciencias en general - las cuales aspiran a alcanzar la “verificabilidad” de todos los conocimientos. Haber considerado a las “ciencias naturales” tan perfectas con un riguroso método a seguir el cual garantiza llegar realmente al conocimiento de algo, significa para Gadamer que aquello que posibilita la ciencia (esto es, el método expresado en enunciados) impide llegar a un conocimiento científico.

La solución que dará Gadamer en principio se centra en el “enunciado”, donde no cabe la posibilidad de hablar de un enunciado el cual sea del todo verdadero, esto es, que se entienda tan sólo por lo que esta proponiendo. Existe pues algo más, cada enunciado tiene su por qué, su motivación. Que a diferencia con Platón el cual sitúa al enunciado en un segundo plano dando prioridad a las “formas” las cuales son los “significados” de los “nombres comunes” así, las “formas” son el “significado” de todos los “enunciados” o “juicios”. Por lo tanto la “verdad” es la “correspondencia de un enunciado con las cosas o los hechos que son en la realidad”. La tesis gadameriana consistirá en destacar que la última forma lógica de esa motivación de todo “enunciado” es la “pregunta”. No es el “juicio” sino la “pregunta” lo que tiene prioridad en la lógica. De reconocer la importancia de la “pregunta”, es de lo que se va a encargar Gadamer pues ve en la “pregunta” una “respuesta” y esta “respuesta” es inherente al enunciado. Así, propondrá dejar de lado el carácter teórico entre “pregunta” y “respuesta” característico de la ciencia con el fin de dar paso al “fenómeno interhumano de la pregunta”, es decir, el traslado del esquema “teórico” al plano “pragmático”.

Afirmará pues que todo ser humano se “pregunta” y trata de responder en relación consigo mismo. El saber preguntar por uno mismo significa el buscar y ampliar “nuestro horizonte situacional en el mundo”. Por eso Gadamer aclara, “no es que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una fusión hermeneútica”. “Ambos son interpelación”. Y lo mismo sucede con el “enunciado”, el cual es verdadero en la medida en que es interpelación. Esto es verdadero siempre y cuando se diga algo con “sentido” a la persona a través del “enunciado”. El sentido (significado) hace partícipe a la persona dentro del “horizonte situacional”. He ahí la importancia de explicar coherentemente pues trae consigo responsabilidad al hablar. Misma que se expresa en la demanda que el hablante oyente manifiesta al constituirse como un “yo al tu” igualmente transformado en un “tú para el tú”. Para Gadamer todos jugamos ambos papeles. Por eso es de carácter obligado comprendernos dentro de la “interpelación”, pero dentro de una “interpelación” con sentido ambos inmersos concientemente en el mundo.

Cabe destacar en esta tesina, como se hará patente, que aquello que permitirá hablar del carácter objetivo de la “idea de verdad” en las “ciencias del espíritu” será el pensamiento heideggeriano al preguntarse por el “ser”. Al mencionar que “es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el ‘ser ahí’ se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia”. Así y más allá de la subjetividad, el hablar del “horizonte situacional” y de su “fusión interrelativa” le permitirá a Gadamer concluir que la “historicidad de los enunciados” se encuentra en la “finitud fundamental de nuestro ser” dentro de nuestro propio “horizonte histórico”. Siendo a su vez necesario introducirnos en la “tradicición” no de una manera externa “intentando” tan sólo comprender investigando su sentido mediante una reconstrucción histórica sino más bien “fascinados de lo otro”. Pues como él lo menciona, a mayor extrañeza o alejamiento de nosotros en esa medida es como ‘x’ tradición se descubre ante nosotros.

Por tal motivo – agregaré -, la historia debe escribirse siempre de nuevo, pues el presente nos define. No se trata de “reconstruir” lo pasado. Este es también el problema de la comprensión. Gadamer será tajante al respecto al decir que:

“La comprensión tampoco es mera reconstrucción de una estructura de sentido. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermeneútica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu”(V y M II, p.61).

La poderosa arma que va a dar cuenta de la comprensión es el “lenguaje” el cual tiene su propia historicidad. Tenemos nuestro propio lenguaje, nuestros propios modos de pensar la realidad que a pesar de todo nos entendemos con culturas totalmente diferentes a nosotros. Si las normas sociales han marcado límites (raciales, religiosos, políticos, etc.) para Gadamer, la necesidad de comprendernos, de llegar a un acuerdo, de conocernos a nosotros mismos al conocer al otro, con la ayuda del lenguaje, será esa necesidad la que va a desvanecer esos límites.

Con el fin de reconocer en Heidegger sus aportes y puntos débiles en torno a su pensamiento, en este caso específicamente en torno a la comprensión, se introduce en este trabajo la visión heideggeriana en relación con este tema. Se puede decir que con la introducción de este apartado se da fin a la exposición de la llamada “teoría pragmática de la verdad” al permitirle a esta plantar sus principales argumentos y manifestar sus alcances no sólo de Heidegger sino también de Gadamer para así dar inicio en el capítulo V, a la reflexión hecha por Cristina Lafont basada en la crítica habermasiana hacia la llamada “teoría de la preeminencia del significado sobre la referencia”, sin embargo antes de llegar a esta reflexión se explora en este capítulo IV, la comprensión en Heidegger; la comprensión en Gadamer.

Para hablar de la comprensión nos introduciremos a la visión diltheyana de la idea de comprensión pues en general se relaciona con un modo como funciona la metodología de la psicología y de las ciencias del espíritu a través de los actos (gestos, lenguaje, objetos de la cultura, etc.). El papel que jugará al respecto Heidegger es fundamental, pues una vez más, da las bases para hablar de la validación de la “comprensión histórica” en lugar de hablar de una “psicología o metafísica” de la vida, al regresar nuevamente a la “ontología del ser”. Con este

giro, la base de la comprensión ya no será ni la conciencia humana, ni las categorías psicológicas, tampoco lo será un proceso mental sino más bien, la “comprensión” funda ahora sobre la “realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas”. Así, Heidegger relacionará el comprender con el “estado de abierto” de “ser-en-el-mundo”. En el comprender se encuentra la forma de ser del “ser ahí” como “poder ser”. El “ser ahí” no es algo “ante los ojos” que posea como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente “ser posible” – ojo avizor con esto último pues le servirá a Cristina Lafont basada en la “tradición anglosajona” y en Habermas para cuestionar dicho paradigma -. De ahí que el comprender se relacione con el “proyectar”, donde el ser se proyecta dentro de sus propias posibilidades de “ser”, de “co-comprender”, de pre-ser-se” (anticiparse a sí mismo en su propio ser). Por eso la comprensión es el “ser existencial de la propia posibilidad de ser del Dasein” entendiendo por posibilidad aquello de lo que el “Dasein” se va a valer para ser lo que él más propiamente es. La hermenéutica heideggeriana en relación con la comprensión tiene como base el “ser del Dasein”. “Comprender es en rigor un modo de ser”.

A estas alturas este plano “ontológico-existencial” se relacionará cada vez más con el plano “histórico-ontológico”, en el momento en el que se relaciona la “comprensión” con el “interpretar” (Gadamer). Se afirma pues, el constante movimiento en el que se encuentra inmerso este paradigma y su esfuerzo por manifestar y desechar ese antiguo esquema hobbesiano – por buscar una referencia – donde la comprensión era vista como un mero acto el cual se deriva del discurso. Ambos “comprensión” y “discurso” siempre subordinados a la relación de “adecuación” entre los “conceptos” y la “realidad” donde en la medida en la que la palabra (concepto) se adecua al mundo, en esa medida se logra un “entendimiento discursivo” que al lograrse el entendimiento, la comprensión le seguía de una manera simultánea, sin cuestionamientos, situándose en un segundo plano. Esta manera de concebir el mundo es la que Heidegger está empeñado en dejar atrás por eso su interés en entender el comprender como la “proyección del ser”, es decir dándole posibilidades de ser de una manera pragmáticamente libre. Uno de los aspectos que van a ligar lo “ontológico” con lo “existente” y posteriormente con lo “histórico” es el entender a la “interpretación” como inherente a la comprensión.

Gadamer sigue los pasos de Heidegger al intentar superar la llamada “hermenéutica clásica” (Dilthey). Centrará sus planteamientos al preguntarse por la manera como será posible y válida la comprensión y la interpretación en las ciencias humanas. Entendiendo por “comprensión” el rasgo fundamental del “Dasein humano”. Llevándolo a cuestionarse la importancia del “giro ontológico” en dirección al “ser”, esto es, en dirección al “lenguaje” y cuyo objeto es la “comprensión”. Gadamer detectará en el comprender una circularidad pero una circularidad con “sentido” mejor conocido como “círculo de la comprensión”. El comprender de la “hermenéutica moderna” a diferencia de la “retórica antigua” (esto es, entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo), trasmuta del todo a la parte y de la parte al todo. Por muy sencillo que pareciera, el filósofo de Marburgo se esfuerza por tratar de ampliar la “unidad del sentido comprendido”, a saber, el no perder ningún detalle de lo “ya comprendido”. Intentará patentizar que la objetividad de lo dicho por el otro se valide, reforzando sus argumentos. “El objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el ‘acuerdo en la cosa’”. Así, para Gadamer la hermenéutica tiene la tarea de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto, tarea que debe ser crítica y la “distancia temporal” contiene ese nivel de crítica al poner en “tela de juicio” – valga la redundancia - a los juicios y prejuicios

tanto verdaderos como y falsos de una tradición. Así, la “distancia temporal permite medir la distancia entre el horizonte del pasado y del presente. Es necesario pues, “volver a la tradición”. Mirarnos en y dentro ella.

A grandes rasgos, la filosofía gadameriana se caracterizará por considerar la estructura “ontológica del ser” como “ser histórico” (y no sobre el método por el cual se llega a las ciencias del espíritu). Por lo tanto, la “comprensión” es un “acontecer” que le da forma a la “historicidad del hombre”, la cual es un diálogo dentro de la tradición. “Tradicición”, “autoridad” y “prejuicio” hacen posible la misma comprensión, esos son determinantes. El límite de la comprensión lo marca el “horizonte del diálogo hermenéutico”. El dialogar, el interactuar unos con otros, esforzarse por entender mis pensamientos en los pensamientos del otro con base en ambos pensamientos y de manera coherente es llegar a una “fusión de horizontes” lograda por lo que se entiende por “apertura de mundo” – esto último se verá refutado por Cristina Lafont en el capítulo V -. La “apertura de mundo” nos lleva a hablar de la manera como Gadamer relaciona al hombre con el lenguaje y con la realidad. Recordando lo antes expuesto no hay que olvidar que esta relación inicia con la “tradicición alemana”, cuyo ideal era ver al lenguaje como “apertura de mundo”, la cual dio las bases a la “teoría de la experiencia hermenéutica” ligada con una “experiencia lingüística”, donde el lenguaje es visto como medio de entendimiento, como algo que se encuentra más allá de lo “siempre comunicado” tratando a su vez con cuestiones de “razón” y de “verdad”. El nombrado “hermeneuta mayor” introducirá la “idea de verdad” como algo “dialógico”. De ahora en adelante las tradiciones serán “fuente de verdad” que intentan mostrar un “saber de fondo” dado por la apertura lingüística hecha diálogo. La cual permite construir lo que aparece en el mundo hasta llegar a una “fusión de horizontes” cuyo origen es el mismo diálogo que al darle el carácter objetivo al lenguaje instaure ciertos límites “distancia temporal” que a lo sumo son benéficos pero que también se tiene claro que a través del lenguaje se puede viajar pues el lenguaje es considerado como un medio de entendimiento.

Así para Gadamer el lenguaje representará una “síntesis de perspectivas diversas”, al relacionar la visión que tenemos de la realidad para poder obtener una interpretación, una comprensión y así corregir nuestros puntos de vista y lograr su revisión crítica y autocrítica mediante una comprensión “dialéctica hermenéutica” entre nuestra posición, la posición contraria y la realidad que es la referencia en la que tiene lugar el diálogo. Desde esta perspectiva el lenguaje representa la relación entre el mundo y el hombre. El lenguaje existe en el pensamiento, en las abstracciones. El pensamiento tiene conexión con lo lingüístico, se asimila el mundo gracias al lenguaje, el lenguaje es el que “constituye” el mundo. Instrumento de comunicación (condición necesaria) que va a permitir sustentar nuestro acontecer en la tradición, en el mundo. Se parte como veremos de “conceptualizaciones lingüísticas abstractas” que dan paso a lo concreto donde el lenguaje es ese “hilo conductor” entre el “pensamiento lingüístico” y el “mundo”. Cuando oímos hablar de la “hermenéutica gadameriana” se nos viene a la mente la consideración en la cual el lenguaje es visto como “el recinto en el que se encuentra el hombre y el mundo en su verdad”, no como mero “sistema de signos” sino como el “modo de experimentar el mundo”. Así, el lenguaje es pieza clave para la relación entre el pensamiento y la realidad como también son piezas claves el pensamiento y la realidad en el propio lenguaje.

Sin embargo esta “visión pragmática” de concebir la razón, la verdad, el lenguaje desde un

plano fáctico inmerso en el mundo se somete a análisis. La reflexión que hará Cristina Lafont en el capítulo V se centrará en el llamado “giro lingüístico de la tradición alemana” dentro de la “Filosofía del lenguaje”, específicamente dentro del polémico tema “razón y lenguaje”. En este último apartado de la tesina se exploran los principales puntos donde esta filósofa analiza los aportes y problemáticas de la llamada “tradición alemana del lenguaje”. No hay que olvidar que la principal característica del llamado “giro lingüístico” tiene como base el ataque a la “visión tradicional del lenguaje” (Platón, Aristóteles, Hobbes, etc.), la cual entiende al lenguaje como “instrumento” que sirve tan sólo para designar objetos o para comunicar pensamientos antepuestos al lenguaje como son los “conceptos abstractos”.

Ante esta postura – como es sabido - surge un nuevo paradigma instaurado por la “tradición alemana del lenguaje”, este paradigma ve al lenguaje como “constitutivo” del mundo, trasladándolo al plano pragmático. Sin embargo para Lafont este cambio de paradigma presenta problemas que en la “visión tradicional” no se presentaban. La “teoría pragmática” o “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia” como ella y la “tradición anglosajona” la llaman surge de la combinación de una “teoría del significado holista” con una “teoría de la referencia” llamada “intencionalista”. La cual al identificar el lenguaje como “constitutivo” o “apertura de mundo” (Heidegger) a través de la “constitución de sentido” o “significados lingüísticos” que los hablantes comparten al aprender una lengua, se piense en la “teoría pragmática” cuya “formación” garantice la “referencia de los signos” utilizados por esos hablantes.

Lo que Lafont denunciará de la manera como se entiende en esta visión al lenguaje es el ver en el “sentido” (significado) aquello que garantiza la referencia de los términos que parece “condicionar” en la medida en la que ese “saber de significado” es la “referencia” pues en esa medida se presentan las cosas en el mundo, mejor dicho se presenta esa “apertura de mundo” dentro del plano lingüístico. A la luz de esta última reflexión dicha “visión pragmática” resultará contradictoria pues – en palabras de Lafont - “por un lado no se puede postular que el acceso a los referentes sólo es posible en virtud de los ‘significados’, para luego, por otro lado, desdecirse de ellos al explicar el conocimiento como el intento de acceder al objeto evitando el camino indirecto, subjetivo, de su articulación lingüística”.

Lafont mostrará que este supuesto “intencionalista” (la “identidad del significado” o “intención” garantiza la “identidad de la referencia” o “extensión”), es el causante de consecuencias “relativas” y “contextualistas” que impiden lograr la mediación del “lenguaje” como “constitutivo del mundo”. Cayendo a lo sumo en la problemática de “destrascendentalización” en relación con los “lenguajes históricos dados” que impiden hablar del “yo trascendental”. Primero - continua - porque se presentan sólo en plural y segundo porque no hay una división entre lo empírico y lo trascendental, entre “lo que en ellos es válido a priori (el ‘saber del significado’) y lo que es válido a posteriori (el ‘saber del mundo’). Lo que para Heidegger y Gadamer era relevante en su visión, esto es, la posibilidad de comunicarnos en el mundo dentro de “mundos posibles” para Lafont significará “caer en una pluralidad de aperturas tan contingentes e históricamente cambiantes como cambiantes son los lenguajes a los que pertenecen”. Dentro de las expresiones que accederán a un sin fin de posibilidades (pensares, decirse, saberse, actuares), se corre ahora el riesgo de perderse en el hecho mismo de conversar al dejar de lado ese plano “intersubjetivo”, abocándose tan sólo al plano objetivo, fáctico.

La tarea de Lafont consistirá en destacar que la llamada “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia” no se debe de entender estrictamente en “términos fácticos”, esto es, como si fuera tan sólo un “hecho” (significado), el que, media “simbólicamente” nuestra relación en el mundo (referencia), sino más bien hay que expresarla – como posteriormente dirá – dentro del plano de la “normatividad” (Habermas) en el sentido de aquello que es “abierto”. Por tal motivo, será necesario identificar al lenguaje con el “orden mismo que supone al mundo”. Ahora con este nuevo paradigma de la llamada “teoría de la referencia ‘directa’ ” se entiende al lenguaje como un “ente responsable de sí mismo”, el cual al ser un componente del mundo se ve innatamente obligado a rendir cuentas de su propio lugar en el mundo. El mostrar esta distinción entre “lenguaje y mundo” significa para Lafont por un lado, resaltar la “preeminencia de la razón sobre el lenguaje” y por otro lado patentizar la distinción entre “lenguaje y mundo”.

De esta manera quedará claro que no nos podemos remitir de manera tajante a lo fáctico como tampoco a lo a-fáctico, ni a posteriori, ni a priori. El surgimiento de la “teoría de la referencia ‘directa’ ” es el vivo ejemplo del reflexionar, como lo es también la “teoría pragmática” o la “teoría tradicional de la referencia”. Su origen no es en vano, nos ayuda a comprender el verdadero lugar que tenemos en el “mundo ontológico”, en el “mundo gnoseológico”, en el “mundo teológico”, etc. Lo que se intentará mostrar a lo largo de este trabajo es que el surgimiento de estas teorías sin duda nos ayuda a continuar nuestro camino reflexivo, en este caso en relación con el lenguaje y sus múltiples ámbitos. Reflexiones que intentan dar soluciones a las “primeras problemáticas” y que dan pie a continuar reflexionando sobre la reflexión anterior.

La afirmación gadameriana “no hay nada sobre lo que no se pueda hablar” se traslada a la afirmación “no hay nada sobre lo que no se pueda reflexionar” y esa es nuestra tarea. Así en este trabajo se hace una profunda exploración tanto histórica como epistemológica en torno al lenguaje y a la verdad desde la perspectiva gadameriana para dar el paso de una serie de “reflexiones prestadas” a lo que en un futuro poco lejano tendrá sus propias reflexiones.

CAPITULO I. EL SIGNIFICADO Y EL LENGUAJE EN EL CONTEXTO TRADICIONAL.

En este primer capítulo es mi intención mostrar la llamada “visión tradicional del significado y del lenguaje”, esto quiere decir, basándonos en el pensamiento griego específicamente en filósofos de la talla de un Platón y de un Aristóteles. En un principio se recurre en este apartado a la llamada teoría que explica el significado desde una postura “referencialista” o lo que es lo mismo como el “espejo donde se refleja la realidad”. Nos daremos cuenta que desde esta visión al lenguaje se le relaciona con la adecuación de “la palabra en la cosa”, la cual es verdadera si y sólo si se representa en la realidad “tal cual es”. A partir de este momento brotarán una serie de argumentos y contrargumentos en relación con la problemática del significado y con la relación que éste último tiene con la referencia. El pensamiento platónico será un claro ejemplo de esta teoría “referencial” del significado así como su afán por fundamentar y dar las bases a su teoría de las formas” (ideas). La ruta a seguir en esta exposición es hacia el pensamiento del filósofo inglés Hobbes, con el fin de destacar no sólo la semejanza que tienen su pensamiento con el pensamiento griego sino que la distancia temporal que separa a uno del otro es una muestra clara del “dogmatismo” con el que se aceptaba la teoría platónica del significado y que aun en la actualidad este pensamiento es la base de fuertes argumentaciones a favor de esta visión. Sin embargo en el último apartado de este capítulo veremos que este antiguo pensamiento se somete a crítica por Gadamer, el filósofo de Marburgo. Dicho apartado permite conocer los puntos débiles que este filósofo encuentra en el pensamiento antiguo, así como expresar sus propios planteamientos. La refutación expresada por Gadamer en torno a la “visión tradicional del significado y del lenguaje” aborda las principales discusiones en torno al “concepto de ‘lenguaje’ “ como lo es la famosa unidad griega de “palabra y cosa” así como la relación que tienen con la “verdad”.

VISION TRADICIONAL DEL SIGNIFICADO Y DEL LENGUAJE.

DOCTRINA "REFERENCIAL" DEL SIGNIFICADO.

La llamada Doctrina o Teoría "referencial" se aborda en este capítulo en principio como antítesis del planteamiento gadameriano, lo cual inevitablemente nos lleva a cuestionarnos sobre su primacía a lo largo del tiempo. Veamos en que consiste. Dicha Teoría se caracteriza por relacionar el lenguaje con el mundo en la medida en que lo dicho o lo nombrado con palabras represente a los objetos. Al mismo tiempo que dichas palabras al formar oraciones nombren objetos verificándose en el mundo. Esta asociación de ideas sirvió para considerar a el "acto de nombrar" como el principal modelo a la explicación del significado. Mejor dicho, el que emisor y receptor se lleguen a comprender en una conversación se debe a que el emisor dice (nombra) mediante el lenguaje una descripción (verdadera) de los estados de las cosas u objetos en el mundo que ambos tiene en común. Así, en este contexto a muchos pensadores les ha parecido que la "categoría gramatical" del "nombre propio" posee una estructura semántica.

"La palabra 'luna' o la palabra 'sol' y aquí están el planeta luna y el astro sol. El hecho de que la palabra 'luna' y la palabra 'sol' tengan significado está constituido por su 'función nominal'. Es decir, en cuanto 'nombre propio', nos remite a realidades físicas luna y sol. De esta primera intuición se supone que se puede dar cuenta de todas las demás expresiones lingüísticas con significado". (p.39)

Analizando una oración simple de sujeto-predicado, la función del sujeto la ejercerían los nombres y el predicado designaría propiedades, relaciones, atributos. En la oración "el campo es verde", el predicado "verde" está en lugar de una propiedad -color- que pertenece al campo. Es un atributo del "campo". Y la oración en cuanto tal, significaría un hecho o estado de las cosas: el de una porción de tierra con dicho color. Por otra parte, el

significado de una oración tendrá que ver con el lugar que las palabras ocupan. "Juan ama a María" no es lo mismo que "María ama a Juan". Así, el nombre significa o hace referencia a entidades, objetos; el predicado, a propiedades, a atributos; la oración, a hechos o estados de las cosas. "Por ello la lengua es un sistema de signos cuya estructura corresponde al mundo ontológico" (1). Al "ser categorial", esto es a la esencia o a la naturaleza de lo existente. Trasladado al pensamiento griego y en palabras de Gadamer. (*)

"El nombre es lo que es en virtud de que alguien (o algo) se llama así, entendiéndose que ese alguien o es algo responde o se relacione al nombre. De igual forma el enunciado es donde "reposa de manera objetiva la sumisión del lenguaje". (p.560 V y M I)

Esta manera de entender el enunciado es radicalmente el opuesto a la "esencia de la experiencia hermeneútica y de lingüística de la experiencia humana del mundo". (p.561 V y M I). Así, en el enunciado (oración) se oculta con precisión metodológica el "horizonte de sentido <<puro>> de lo enunciado" al reducirse a lo "enunciado", representa un sentido "ya desenfocado", deformado, desfigurado. El "enunciado" tiene que ver de alguna forma con la "proposición de la gramática" y con la "forma de la matemática", es decir, con el "logos de Aristóteles" o la "oración perfecta de los lógicos medievales: un conjunto de signos conforme a ciertas reglas sintácticas". Pero en palabras de Gadamer "sin un significado completo en sí mismo". Esta relación funcional de igual a igual entre sujeto y predicado -que muestra tan sólo lo que designa-, es la principal crítica que tanto Gadamer como filósofos anteriores de su misma tradición, la "tradición alemana" de filosofía del lenguaje en el llamado "giro lingüístico" (2) hacen a la concepción del lenguaje como "instrumento".

(*) A partir de este momento voy a utilizar las abreviaciones (V y M I), citando el libro Verdad y Método I; y las abreviaciones (V y M II), citando el libro Verdad y Método II, ambos del Filósofo Hans-Georg Gadamer.

Esta doctrina “referencialista” del significado, es sin duda la más acorde con la visión especular del lenguaje en la que éste se concibe como “espejo” donde se refleja la realidad. Se entiende que esta visión perdurará tanto al concebir el lenguaje con la nada problemática relación entre palabra o nombre y lo real, a saber que es real por reproducirse de manera espontánea en esa realidad mediante la palabra, y ésta debe de representar la realidad “tal cual es”. Pero ¿Qué fue lo que hizo pensar a filósofos como Gadamer en abandonar de manera crítica este antiguo vicio?.

“La cuestión es que ya no se quería hablar de manera primordial de las experiencias del mundo de la vida y de su sedimentación lingüística, que conocemos como hilo conductor de la metafísica griega y cuyo análisis lógico llevó a la lógica aristotélica y a la gramática especulativa. No es que ya no importen sus aportaciones, lo que sucede es que el pensamiento lo tiene enfocado al lenguaje como lenguaje y su esquematización del acceso al mundo como tal y con esto sacar lo que en su tiempo fueron las perspectivas originarias y fundamentales... lo que buscamos ahora no es tanto un Filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüísticas comparadas, ni en el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general (sistemas del lenguaje y de los signos), sino que indagemos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar” (p.326 V y M II).

Gadamer esta a la vanguardia de las exigencias del presente que vivía al mostrar su inquietud de la relación que existe entre ese pensar y ese hablar. Así, al momento de que “el lenguaje se explícita como tal” éste aparece como la “mediación primaria” y fundamental para “acceder al mundo”. Uno de los pensamientos claves al respecto fue el Heideggeriano, al patentizar su crítica radical al “concepto de conciencia” y mediante ésta mostrar los “prejuicios conceptuales” de la “filosofía griega del logos” de la palabra, llevado en la modernidad al “concepto de sujeto”. Para Gadamer, esto le da la “primacía a la <<lingüística>> de nuestra experiencia del mundo”. No es de mí interés por el momento introducirme de lleno al pensamiento Gadameriano pues es necesario sentar las

bases de lo que va a refutar de “la visión especular del lenguaje” tan sólo estoy mostrando las primeras inquietudes de éste.

Esta “visión especular del lenguaje” empieza a tener problemas pues por muy clara que sea esta teoría de la referencia surge una pregunta. ¿Que es lo que se va a hacer con las palabras que no tienen referencia? Por ejemplo las preposiciones. Pues no es lo mismo decir "voy por el parque", "voy hacia el parque", "voy cabe el parque". "Por", "hacia", "cabe", no tiene realidad alguna a la que remita y sin embargo, dan significado a la oración diferenciándola de otras. Por otro lado, puede suceder que exista una idéntica referencia y un significado diverso. El fregeano "lucero vespertino" y "lucero matutino". Al contrario, se puede dar también un mismo significado y distintos referentes. Como sucede en los pronombres que con igual significado cambian su referencia dependen del sujeto que pronuncie yo, tú, él.

”El problema que trae consigo hacer la ‘referencia’ dependiente del ‘significado’ es que cualquier diferencia en las descripciones que constituyen ese significado, es decir, que permitan identificar al referente, trae como consecuencia que los hablantes no hablan por definición sobre lo mismo. De ahí que tampoco sea posible que hablante y oyente corrijan sus creencias mutuamente... sino más bien la razón de que entender es siempre entender de un modo diferente como señalaba Gadamer”(3).

Así, ante esta problemática hubo quien consideró que el significado de una expresión en vez de ser referencia entre palabra y cosa, se definiría por la relación entre dicha expresión y su referente. Por ejemplo: la expresión "primer ministro" varía de referente según la persona que ocupe el cargo, tendrá significado por la "relación referencial" que haya entre dicha expresión y la persona que designa. De este modo:

“No puede afirmarse que el significado sea el referente, pero si se puede afirmar que no se conoce el significado del lenguaje hasta que no se conozca en concreto las personas o realidades de las que se hablan”(4).

Y de acuerdo a esta postura la forma como se llegan a conocer a las personas o a las cosas es decir, al referente es mediante una temporal “relación referencial” entre ‘ x ’ expresión y lo que se nombra con dicha expresión. Esto quiere decir que objetivamente hablando no se puede conocer ni a la persona, ni a la cosa, por ende tampoco al mundo, sólo se conocen expresiones que describen cargos o funciones por lo tanto el lenguaje no tiene significado, tendría significado si y sólo si se verifica en la realidad, en el mundo, a las personas y a las cosas. Ojo, evidentemente el lenguaje aquí tiene un papel secundario, es decir, que se le toma en cuenta siempre y cuando se familiarice de manera exacta, precisa a las personas, a los objetos a los que se están refiriendo, de los que se están hablando. Como se verá mas adelante, Gadamer considera relevante el interés que tienen estas posturas al tratar de dar una explicación a la problemática del significado, sólo que a su parecer la solución que dan no es la acertada pues se presenta con una larga lista de inconsistencias.

Dentro de la misma problemática del significado y del lenguaje, se encuentra otra manera de abordar este tema relacionando a las ideas con las palabras o con los nombres.

“Así, las ideas sustituyen a las cosas, a los objetos, y las palabras se ponen en lugar de las ideas. Por ello propiamente, las ideas y palabras poseen significado. Son significado. Como si fuera algo innato. Todo significado queda constituido por un contenido muy particular: el que y el cómo de las cosas, de los objetos, pero no en sí mismos, sino en su re-presentación mental. Las ideas nos dan lo definible de los entes, su esencia, quiere decir que con las ideas definimos los entes su esencia al igual que con las palabras, idea y

palabra van unidas. Y las palabras se hacen portadoras de las mismas. Por tanto la verdad del significado - de su contenido - es la del ser de las cosas u objetos en él re-presentados”(5).

Así, ideas y palabras dan pie a relacionar el ser de las cosas que se representan en las ideas y palabras. Al respecto - y prepárese para lo que voy a citar - Gadamer menciona que nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas” (p.61 V y M II). Él entendernos quiere decir que no hay barreras ni límites para expresarnos unos con otros aunque no se hable –si es que el caso se da- el mismo idioma. Y lo mismo sucede con las cosas pues éstas “se nos presentan con una realidad común cuando hablamos de ellas. El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad – apertura, desocultación de las cosas – posee, pues, su propia temporalidad e historicidad” (p.62 V y M II) Y ¿Qué es aquello que posee su propia temporalidad e historicidad? Nada mas y nada menos que el “lenguaje”. Sobre este último punto que sin duda a la visión tradicional del lenguaje le parecería una aberración – como un balde de agua helada – es el tema central de este trabajo de investigación que me ocupare con la ayuda de Gadamer en abordar.

La llamada doctrina “ideacional” del significado es importante en tanto que nos muestra que “significar” es ante todo “interpretar”. No es sólo presentarnos en el “universo físico” y las referencias que de él se hacen al “universo de las ideas y de sus leyes”. Se trata mas bien de “percibir a los seres singulares y concretos de nuestro mundo” con la ayuda de “una hermenéutica que sobre ellos realice el logos de la mente” Así, la mente tiene la capacidad para interpretar, su “interpretación original”. Mediante esto la mente muestra su capacidad para la creación de obras de arte. Y por lo tanto su sensibilidad. Sensibilidad=Creación. Para Gadamer la “interpretación es en cierto sentido una

recreación, ésta no se guía por un acto creador precedente, sino por la figura de la obra ya creada, que cada cual debe representar del modo como él encuentra en ella algún sentido” (p.165 V I). Este punto tiene relación con el capítulo III de este trabajo y como se verá, Gadamer considera el interpretar sólo que no como un “significar” especulativo.

Entre las dificultades que esta teoría presenta reconociendo al “significado” un término ambiguo y en tanto que “significa” al hablar por un lado de un objeto y por otro de su idea, puede suceder que dicha relación entre “palabra” y “pensamiento” no se verifique la palabra y objeto por carecer este último de existencia. Como sucede con el término “unicornio”. Afirmándose a partir de aquí que tal término o no tiene significado o es siempre falso. Es decir, ideo algo, ese algo lo digo, pero ese algo no tiene significado o es falso siempre por no haberse verificado en la realidad. Se podría afirmar que es verdadero si tuviese relación tan sólo con una “realidad mental”, - en este punto concuerda de alguna manera con la visión Austiniana, en tanto si pienso algo, al pensarlo es real aunque no suceda en la realidad - común a varias personas, en tal caso debe de haber un consenso. Aun así se caería en otros tipos de inconvenientes, como son:

- 1) Cuando se emplee una expresión lingüística, debería de existir una idea tal que correspondiera a cada uno de los sentidos diversos que dicha expresión lingüística posea. Esta idea –realidad mental- habría de estar presente en la mente del hablante cuando la expresión lingüística la sustituyese.
- 2) El hablante deberá de producir en la mente del escucha una idea igual a la suya conforme avance la conversación y pueda tener éxito. No necesariamente según Gadamer pues él considera que si damos por lo menos la idea de lo que se quiere decir conforme se avanza en la conversación, ésta se puede ir dilucidando “develando” aquello que se quiere transmitir de mente a mente.
- 3) Se presenta la dificultad de las categorías gramaticales –preposiciones, conjunciones- que no les corresponde ninguna idea y si embargo, no son ajenas a la significación. (6)

Gadamer considera que lingüísticamente hablando la “significatividad” es una formación secundaria de “significado” que desplaza significativamente la referencia a un significado determinado hacia lo incierto. Para él, lo que es significativo es algo que posee un significado desconocido (o no-dicho). Aclarando que:

“La <<significatividad propia>> es un concepto que va aún más lejos, pues lo que es significativo por sí mismo –autosignificativo- en lugar de <<heterosignificativo>> pretende cortar toda referencia con aquello que pudiera determinar su significación”. (p.130 V y M I)

En la llamada teoría “referencial” del significado se destaca la dimensión del “signo” aplicado al lenguaje. Ve al signo como una función, un rol que sirve para algo. La “función del signo” consiste aquí en “apuntar”, “designar” o “denotar” una realidad distinta y diversa de la del mismo signo. De esta manera el “aspecto fónico” se presenta con la capacidad de sustituir por ella la “cosa significada”. El “signo está”, se pone “en lugar de otra entidad”. En Gadamer, “cuando se representa la pura referencia a algo se está hablando de la esencia del signo” (p.202 V y M I). Hablar de esta esencia significa que “tiene su ser en la función de su empleo”, cuya aptitud es tan sólo la de indicar, denotar, nombrar, etc. La mente, entonces no pone su atención en la “realidad del signo”. Esta desaparece y da lugar a otra realidad que “designa” o “denota”. Esto se conoce como la “peculiaridad del signo lingüístico”, esto es:

“No ser conocido en sí mismo y, sin embargo dar a conocer en él y por medio del él, haciéndola presente; La cosa significada”(7).

A fin a esta postura Gadamer considera que la existencia del signo es tan sólo su “adherencia a algo distinto” que en “calidad de cosa-signo es al mismo tiempo algo por sí

mismo y el signo tiene su propio significado, y este significado es distinto del que tiene como signo”. Afirmando que en tal caso:

“El ‘significado’ como ‘signo’, sólo conviene al signo en su relación con un sujeto ‘receptor del signo’, el cual continúa siendo un ‘ente inmediato’ sólo en virtud de su ‘ser inmediato’ que puede ser de manera simultánea un “indicador”. (p.496 V y M I), como un detonador de la realidad, algo que se utiliza y ya.

Ante esta afirmación surge la pregunta sobre la “realidad significada”, la realidad que el signo permite conocer. La teoría “referencial” afirmaba que era el mundo de las realidades físicas, nuestro mundo. Con la teoría “ideacional”, “la capacidad significativa del significado” se verá reducida en su “estar por otra cosa” y centran su atención a las ideas de la mente. Pretendiendo que la relación entre “signo lingüístico” y “objeto” o “hecho denotado” designe al mismo tiempo una “idea”, una “realidad mental”. Y esto lleva a percibir las ideas como teniendo existencia y función independiente del lenguaje y del mundo físico. Esta última teoría es una de las premisas que Gadamer refuta específicamente de la visión Platónica del lenguaje.

“...pues al construir un esquema en el cual se anteponga a la idea por encima del nombre significa que las ideas son independientes del lenguaje. Y esto quiere decir que la verdad de las cosas no está puesta en el nombre mismo”. (p.515 V y M I)

Por un lado Platón ve en el nombre la “mediación”, el instrumento. Y por otro lado, para poder conocer la “idea”, “el verdadero ser de las cosas” es necesario pasar sobre los nombres (palabras).

PLATON Y SU POSTURA EN TORNO AL SIGNIFICADO.

Al situarnos en uno de los diálogos de Platón, “Crátilo o del Lenguaje”(8). Se presenta ante nosotros Crátilo, quien sostiene que cada cosa tiene un nombre que le es naturalmente propio. Pues considera que la naturaleza le ha dado a los hombres un “sentido propio”. Aun así, tiene en mente que no es un nombre aquel del que se valen algunos, después de haberse puesto de acuerdo para servirse de él, es decir, el que la naturaleza le dé a los hombres ese “sentido propio”, autonomía en el pensar por sí mismos, para poder dar nombres a las cosas y así utilizarlos, para él todo tiene su origen en la naturaleza. Confiesa que Hermógenes – con quien en primera instancia Crátilo sostiene este diálogo- es su nombre pero la propiedad del nombre o (nombre propio) no es Hermógenes, aunque todos los hombres lo llamen así. Al respecto Gadamer observa como es que para la filosofía griega ‘palabra’ es al mismo tiempo ‘nombre’ y en particular ‘nombre propio’, al ser esto así, la palabra se reduce al nombre, “ la palabra es sólo nombre, esto es que no representa al verdadero ser” (p.487. V y M II).

Por el contrario Hermógenes considera que la naturaleza no da el nombre a la cosa, pues todos los nombres tienen su origen en la ley y el uso y son obra de quienes los emplean. Gadamer va a hablar del ‘uso’ pero del “uso lingüístico”, relacionado con la “experiencia lingüística del mundo”, considerando al primero maleablemente manejable para quien lo usa y “este fenómeno expresa una exigencia que no se reduce a la opinión subjetiva e individual...hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del “lenguaje” (p.193 V y M I). Como se hace patente es totalmente una visión diferente de ver al mundo, la otra cara de la moneda. Con forme se avance en la lectura profundizaremos poco a poco en esta nueva forma de ver al lenguaje.

Prosigamos pues, Sócrates que interviene en el diálogo se muestra a favor de la visión naturalista. Considera que al no ser todas las cosas para todos de la misma manera, los seres en si mismos tienen una esencia fija y estable, es decir, no esta en nosotros, no depende de nosotros, sino que existe en si mismos según la esencia que les es natural. Lo mismo pasa con las acciones, se hacen según su propia naturaleza y no según queramos. En este punto, Gadamer ve en la visión naturalista, la forma como se determina la relación de 'palabras' y 'cosas' pues ésta defiende una "coincidencia natural" de "palabra y cosa", que es la que encausa al camino de la correcta utilización de éstas mediante la "corrección". En esta intervención se introduce el "nombrar" como parte del "hablar", el nombre lo entiende también como un instrumento que enseña y distingue a los seres. Yo agregaría que también los limita al dar una referencia carente del individuo, por ejemplo: el significado del nombre 'zitláli' en Nahúatl traducido al castellano es 'estrella'. El nombre no es la persona que lo porta porque no tiene las características que tiene lo que nosotros conocemos por 'estrella'. Sólo se utiliza el nombre para tener una noción del individuo pero no lo describe tal cual. Lo llegamos a conocer a medida que tenemos una relación más cercana, conocemos a esa 'zitláli' específicamente y no a otra 'zitláli'.

Por un tipo de acuerdo por conveniencia es como camina esta relación, es decir, según Sócrates la ley da los nombres, el legislador forma con sonidos y sílabas el nombre que le conviene naturalmente a cada cosa. O en forma más clara, hay nombres que son naturales a las cosas y es tarea del legislador asignar ese nombre a la(s) cosa(s) con base en la naturaleza. Gadamer ve en la visión convencionalista como en la naturalista, la forma como se determina la relación de "palabras y cosas", sólo que aquí encuentra los significados de las palabras en el "uso lingüístico" logrado por un "convenio convenido" y por su uso burdo y trivial.

Surge una pregunta, a saber ¿ Cual es la propiedad de los nombres que se funda en su naturaleza? Sócrates adopta cierto método para saber si los nombres prueban por sí mismos que no son producto de la casualidad, sino que tienen alguna propiedad natural. Considera que los nombres de héroes y hombres podrían inducir a error pues son tomados de antepasados sin ninguna relación con los individuos que reciben esos nombres. Esto lo deja de lado y piensa que es probable que los nombres verdaderamente propios se encuentran entre los que se refieren a las “cosas eternas” y al “orden de la naturaleza”. Así siguiendo la metodología socrática, los primeros en instruir los nombres no eran “espíritus despreciables” sino “espíritus sublimes”, hombres de recta condición. A lo que se llama ‘ousia’, otros dicen ‘oosia’. De llamar la “esencia de las cosas ‘estia’ “ se sigue que ‘uesta’ es “nombrada con propiedad”(p.263). Por lo tanto era natural que ‘estia’ fuese invocado antes que todos los dioses en los sacrificios por los que la habían nombrado la “esencia de las cosas”. Para dar esta primera explicación, el ateniense recurre a la etimología y las transformaciones que se han sufrido, mas adelante veremos que en la postura gadameriana este análisis es tedioso y no conduce a ninguna explicación enteramente razonable.

En la modificación de palabras, donde en la gran mayoría de los casos se añaden palabras por elegancia como en ‘Poseidoon’. Lo mismo sucede con el nombre de ‘Aides’, no se dedujo de ‘aidees’ = tenebroso, el legislador es el que lo llama ‘Aides’. Estos nombres son dados a divinidades con un “doble sentido” uno serio y otro pueril.

En la afirmación hecha por Crátilo, “‘Hermógenes’ no es Hermógenes”, Sócrates analiza la palabra. ‘Ermes’: se refiere al discurso, interprete, mensajero, etc. Son atributos que suponen “el poder de la palabra”. El legislador le muestra a Hermes, al que a

inventado la palabra 'eireinemeesato', será justo llamarlo tan sólo 'eiremees', pero por elegancia lo llaman hoy 'ermees'.

Conforme se avanza en el diálogo se conversa sobre otras divinidades: solo, luna, etc. Donde "el sol en el momento que nace reúne los nombre de 'alixein'; la luna recibe la luz del sol; el eter que corre siempre deslizándose alrededor del aire, sería más exacto decir 'eitheer'. El sentido de la palabra 'gue' = tierra sería más claro si se pronunciará 'gaía' ". A lo que quiere llegar Sócrates con esta serie de ejemplos es el demostrar que los "nombres primitivos" se han desfigurados por querer hacerlos "magníficos". Añadiendo y quitando letras quedando "desfigurados" en todos los sentidos, sin saber realmente lo que significan hoy. Gadamer esto lo relaciona con lo que entiende por "uso lingüístico general", como lo que limita este convencionalismo, a saber, que no se puede alterar deliberadamente lo que significan las palabras. Hay diferentes mundos (sordomudos, ciegos, etc.) entendiéndose dentro de cada uno de ellos. "Aunque esto no se hace por imposición arbitraria sino por cristalización de un hábito lingüístico. El presupuesto del <<lenguaje>> es siempre el carácter común de un mundo, aunque sólo sea de juguete" (p.488 V y M I).

Sócrates continua examinando palabras, le interesa el llegar hasta su origen para ver lo que quieren decir 'virtud', 'maldad', 'bondad', etc. A estas las llama "palabras universales" y con estas no hay tanto problema, pues según el protagonista, "tenemos una idea general de lo que significan". Cosa que no sucede en los "nombres particulares" pues implica otros aspectos como la formación familiar, educación, nivel económico, carácter, estado de ánimo, etc. A diferencia de Platón, Hobbes distingue entre los "nombres propios" como lo es 'Juan' y un "nombre común" es 'humano' y en conjunto se llaman "universales" y dentro y dentro de ellos hay grados, por ejemplo, la palabra 'humano' tiene

más significación que la palabra 'hombre'. Palabras como 'bueno', 'malo', 'felicidad', 'honor' las traslada al ámbito de lo moral pues tiene que ver con la voluntad humana según la actitud que cada persona y cada sociedad adopten frente a su vivir, es decir por convención.

Al cuestionarse sobre cual es la "propiedad de los nombres", recurre a las "palabras primitivas", pues las "palabras derivadas" toman de éstas "el poder que tienen de representar las cosas ", entonces la propiedad de los nombres es la de "representar las cosas" pero surge un problema planteado en la lectura, esto es, "si no se tuviese ni voz, ni lengua" como representas a un ave, por ejemplo. Se recurriría a "movimientos corporales imitando lo que se quisiera expresar" Pero tal planteamiento no es tan fácil y nos encontramos ahora ante "el problema de la imitación" o por lo menos a Sócrates no le convence en absoluto y por el momento es una probable salida, pues siguiendo su "método mayeútico", considera que "el nombre es la imitación de un objeto mediante la voz. El que imita un objeto con la voz, le nombra al imitar"(p 281). Por el momento para él no es convincente este argumento pues se tendría que reconocer que los que imitan a un pato, con sus movimientos peculiares, nombran con esto a los animales que imitan o con el mismo sonido característico del pato. Si no nombras la palabra 'pato' y dices "cua-cua", nos lo imaginamos y llega a nosotros el mensaje –la figura- de un pato.

¿Que problema hay? Sócrates esta a favor del "correcto nombrar" y esta en contra del "imitar", nos podemos dar cuenta que para él nombrar no es imitar pues "si se imitan cualidades ninguna relación se tiene con el arte de nombrar"(p.281). Considero que el dejar de lado la imitación cierra el campo de posibilidades para una mejor "comprensión dialógica". Surge el fenómeno –aunque no sé si llamarlo así- de la imaginación, el imitar es ponerse a imaginar como imaginar es ponerse a imitar y así trasladarlo del

pensamiento a la realidad y de la realidad al pensamiento. Antes que otra cosa suceda quiero decir que para Gadamer él “imitar” a mi parecer él “imitar socrático” lo entiende como un “copiar mas o menos parecido”, pues al limitar la “propiedad de los nombres” en tanto que sólo representan al mundo, no se puede esperar más que algo “más o menos correcto”, mediocre, falto de sustento. A Sócrates le interesa señalar por donde el imitador comienza a imitar. Para él, la “imitación de la esencia” se da por las sílabas y las letras. “El recurrir a la división de vocales en diferentes especies para así examinar los nombres”. Que no son mas que meras reglas lingüísticas.

“Aplicar las letras a las cosas, una sola letra a una sola cosa, formando lo que se llama sílaba hasta componer nombres y de estos nombres componer verbos y de hay formar algo que tenga grandeza, belleza y unidad”. (p.282, diálogos de Platón)

Esta receta con pasos detallados es lo que Sócrates llama “discurso”, el “Arte de los nombres”. Gadamer esta totalmente en desacuerdo con esta visión socrática del lenguaje, del discurso. Ambos son más que eso, son universales, sin barreras que los limiten. A mí parecer Sócrates no puede concluir con movimientos toscamente mecánicos algo que tenga grandeza, belleza y unidad. Afirmando reiterativamente que estas combinaciones son obras de sus antepasados y si se quiere estudiar estos menesteres con arte es necesario dividirlos. Como él lo ha dicho en “sílabas y letras”.

Por otro lado y aunque Sócrates considera ridículo decir que las letras y las sílabas revelan las cosas imitándolas, aun así es necesario que así sea pues por el momento – afirma- “no se tiene otro medio mejor de dar razón de la verdad de las palabras primitivas”. Y si no se sustenta la verdad de éstas, tampoco se puede sustentar “la verdad de las palabras derivadas”. Si Sócrates aceptase esto estaría en un callejón sin salida

pues entonces la “propiedad de los nombres”, es decir “la propiedad de las palabras” que es la de “representar las cosas” tampoco tendrían “razón de verdad”. Tal parece que cambia de opinión, pues ahora afirma que:

“La propiedad de los nombres es la de imitar la naturaleza de las cosas... el representar la cosa tal como es y con la ayuda del imitar... una cosa es el nombre y otra el objeto nombrado”. (p.285, diálogos de platón)

Así para él, el nombre es una imitación de la cosa. Aparentemente podría decirse que en estos argumentos existe cierto grado de confusión, Hay que tener en claro lo que el Sócrates platónico quiere sustentar. Para él, “imitar”, reproducir, la “esencia” se origina por las “sílabas y las letras” esto es, por las palabras. Las palabras se deben de adecuar o deben de saber representar al mundo y para representarlo la única salida por el momento es el recurrir a la “imitación” pues si no fuese así su “valor veritativo” o las razones, los porques para sustentar que una cosa u objeto es real se vería debilitado por la escasa correspondencia entre palabra “primitiva” y cosa.

Crátilo menciona que se han formado nombres conforme al “arte gramatical”, con las letras __, __, etc. Si se añade, suprime, disloca, no se puede decir que la palabra no esta escrita sino mal escrita, al sufrir cierta modificación, surge una “nueva palabra”. Sócrates deja en claro que esta no es la solución pues “es preciso, por él contrario, que lo que es imagen no reproduzca el modelo entero para ser su imagen “(p.287). Es decir, ¿es lo mismo Zitláli y la imagen de Zitláli?. Para Crátilo serían dos Zitlális y esto le parece a Sócrates un problema pues:

“Si los nombres y las cosas que ellos nombran se pareciesen absolutamente. Todo sería doble y no sería posible decir ésta es la cosa y éste es el nombre...no hay que vacilar, reconoce mi amigo que los dos nombres, unos convienen y otros no convienen con las cosas; no exijas que una palabra tenga todas las letras

necesarias para representar aquello cuya imagen es...y por más que esta letra, esta palabra y esta frase no convengan con las cosas, no por eso dejarán éstas de ser bien nombradas y enunciadas, con tal que se halle expresado su carácter distintivo". (p.288, diálogos de Platón)

Podría decir que en este aspecto el pensamiento socrático huele maquiavélico, es decir, para empezar, la respuesta que da al "origen de nuevas palabras" lo hace de forma deliberada pues si aceptase esta simetría "Crátilo y la imagen de Crátilo" le impediría diferenciar lo que tanto se ha esmerado en dejar en claro, a saber, que una cosa es el 'nombre' (palabra) y otra la 'cosa', es decir que la única función del 'nombre' es la de representar la 'cosa'; Y si este 'nombre' no alcanza a representar dicha 'imagen' no interesa pues el 'nombre', la 'palabra', que es incompleta sólo sirve aunque en menor grado, si se adecua a la cosa que se quiera nombrar "su carácter distintivo".

Así el 'nombre', la 'palabra', es el medio para llegar a su fin, a saber, el fin de "representar las cosas en el mundo", este medio se toma en consideración si y sólo si se adecua al fin que es el de representar las cosas en el mundo, no importa como al fin y al cabo es un medio para llegar a...; Trasladándonos al pensamiento gadameriano se considera que la palabra siempre es correcta, la "palabra justa", lo que esta mal es su empleo en el discurso. Pero Sócrates considera que se puede decir que es una "nueva palabra" que a través del tiempo se ha ido modificando, con cierto "carácter distintivo" pues, según él, aunque no tenga todas las letras debidas, las cosas se designan por el discurso. Tal parece que Sócrates le resta fuerza a la palabra y se muestra tolerante cuando antes era riguroso en su enjuiciamiento ante los cambios, para él esto no tiene mayor problema pues ve a la "palabra" de forma dependiente juzgándola tan sólo en la medida en la que se conocen las cosas. Esto Gadamer lo interpreta como el intento de trasladar las palabras a las meras "ideas" desviando el camino hacia "un conocimiento

libre de palabras". Además de afirmar nuevamente que "la propiedad de los nombres" es la de "el nombrar", "el nombre representa las cosas mediante las sílabas y las letras", donde para él "las letras convencionales son las que se parecen a las cosas". Es decir, acepta que es el convencionalismo de las palabras las que van a permitir el instaurar el nombre a las cosas a través del "uso" que se le dé a estas palabras. Así, el lenguaje es el medio para llegar al conocimiento de las cosas, según esta visión.

Opuesto a este pensamiento Gadamer ve que el lenguaje desde la "Dialéctica Platónica" se encuentra inmenso dentro de una perspectiva doméstica, como herramienta, como copia. Así, para él las "imágenes" o mejor dicho las "ideas de Platón" esconden "la esencia del lenguaje", donde necesariamente se debe de tomar en cuenta o se debe de examinar a fondo la "relación dialógica" en el mundo y en el pensamiento.

Estando mejor estructurado este diálogo típico de Platón, Sócrates le presenta a Crátilo dos argumentos a elegir alguno:

Por un lado hacer representaciones y hacerlas lo más semejante que sea posible a las cosas que deben representar.

Por otro lado, los nombres provienen de convenios que representan las cosas sólo para los que han intervenido en estas convenciones y que la propiedad de los nombres nace sólo de estos pactos. (p.289, diálogos de Platón)

A lo que Crátilo responde que prefiere representar las cosas mediante la imitación que de cualquier otra manera arbitraria, es decir, que el nombre se debe parecer a la cosa.

En relación con el "uso", acaso es éste un convenio, se pregunta Sócrates pues:

“Al enunciar una palabra yo concibo tal cosa y tu reconoces que concibo tal cosa...luego si tú reconoces el objeto cuando yo pronuncio una palabra que no tiene semejanza con lo que cuando hablo, por ejemplo, la letra _ no se parece en nada a la rudeza”. (p.290, diálogos)

WITTGENSTEIN VS. LA DIALECTICA PLATONICA.

Esta cita es una muestra clara de cómo en aquella época veían en primera instancia la relación entre el lenguaje y el mundo, mediante una primera asociación de la palabra adecuada a la cosa. Esto Ludwig Wittgenstein en sus “investigaciones filosóficas”(9). Posteriormente lo denunciará del pensamiento Agustiniiano al citar lo siguiente:

“Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veían y comprendían que con los sonidos que pronunciaban llamaban a ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla...Así oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegia paulatinamente de que cosas eran signos, y una vez, adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos”.

Para Wittgenstein esto se resume en un sólo enunciado.

“Las palabras del lenguaje nombran objetos...cada palabra tiene un significado. Este significado esta coordinado con la palabra. Es el objeto por el que esta la palabra”(p.17, investigaciones filosóficas).

Pensando primero en palabras, y posteriormente en adaptación al mundo. Este pasaje es sin duda aquello que tanto Wittgenstein como el propio Gadamer quieren refutar. Problemática que se siguió arrastrando no sólo en el Sócrates Platónico (428/427-347 a. De J.C.) también en San Agustín (354-430) y en Hobbes (1588-1679) por citar algunos ejemplos.

Así, de igual manera Sócrates considera que “la propiedad del nombre”, “propiedad de la palabra” se da por un convenio puesto que “las letras dadas por el uso y la convención expresan lo que se les parece y lo que no se les parece”. Es necesario pues que la “convención” y el “uso” contribuyan hasta cierto punto en la “representación de los pensamientos” que expresamos. Recurrir a la convención para expresar su propiedad. Reconoce el aporte de la “convención” y el “uso”. Así, según él, el primero que ha designado los nombres (el legislador) debe saber cual es la naturaleza de los objetos y sobre que recaen. “Los legisladores han debido conocer las cosas antes que hubiese nombres, donde un poder superior ha dado los primeros nombres a las cosas”. Es decir, acepta la “convención” y el “uso” pero su origen es menester de la naturaleza. Es decir, un “poder superior al del hombre”, algo que está más allá del alcance terrenal, mundano.

Finalmente Sócrates considera que se debe de seguir un “método” para aprehender o descubrir la “naturaleza de los seres” y es importante reconocer que “no es en los nombres sino en las cosas mismas donde es preciso buscar y estudiar las cosas” (p.293). Con la idea de que “todo esta en movimiento y en un flujo perpetuo” a lo que Sócrates le encuentra replica pues si se está en movimiento no se podría conocer cierto objeto pues no tiene una “manera de ser determinada...y sí esta cuestión de formas no se determina nunca, no habrá jamás conocimiento”. Es decir, Sócrates se pronuncia a favor en cierta forma a la visión parmenideana pues considera que la explicación heracliteana es tan fluida que impide el conocimiento de la “cosa misma”.

THOMAS HOBBS Y SU POSTURA EN TORNO AL SIGNIFICADO.

Es importante resaltar en la teoría hobbesiana del lenguaje, la predominante relación entre “idea” y “palabra”, pues en la doctrina del lenguaje que sostiene Hobbes en el “Leviatán”(10), reconoce que sin palabras no habría existido entre los hombres ni la comunidad, ni sociedad, ni paz, ni concordia. Aquí la idea es el significado inmediato y propio de palabra, pero tomando como base a las ideas pues éstas sustituyen a las cosas, mientras que las palabras se ponen en el lugar de las ideas. Así, ambas tienen significado. Dicho significado se sustenta gracias “ al que y al cómo de las cosas ” sólo que no “en sí mismo” sino en su “representación mental”. Hay que mencionar que esta visión del significado corre el riesgo de que al mismo tiempo se hable de una “idea” y también de una “realidad mental”, O se hable de “signo lingüístico” y del “objeto” pues esto “llevaría a captar a las ideas con existencia y función independiente del lenguaje y del mundo”.

A mí parecer este modo de explicar la relación entre “idea y palabra” u “objeto y signo lingüístico”, “realidad mental e idea” tiene sus fundamentos en la antigua visión platónica del significado, solo que la diferencia radica en el traslado a las “ideas de la mente” y no de la realidad. Aun aceptando esta visión se corre el riesgo de hablar al mismo tiempo de dos cosas diferentes, por un lado la “idea” y por otro la “realidad mental” apartando a las ideas del lenguaje y del mundo. En la visión gadameriana esta “idea”, esta “realidad mental” que aquí es distinta para nuestro autor no es mas que el pensamiento y éste no se puede concebir sin el lenguaje y sin el mundo. Pues al estar en “constante interacción diabólica” esto automáticamente lo relacionamos con el pensamiento y esto significa pensar algo con las palabras, decir algo y éste es el “diálogo interminable consigo mismo”.

A Hobbes le interesa tratar de explicar cómo es que un individuo inventa un lenguaje privado para sí mismo. Y "puesto que el nombre es la unidad fundamental en este lenguaje, el hombre empezó por inventarlo". Ve en el nombre el instrumento para comunicarse, una posibilidad que es la vía para validar el lenguaje, por mera necesidad y por eso creó el 'nombre'. Así como el hombre tiene la capacidad de asociar ciertas experiencias de las cosas, esto lo llevó a considerar una cosa como "signo" de otra. Por ejemplo, la nube sigue la lluvia; al fuego las cenizas. La nube le hace pensar en la lluvia; el fuego, en las cenizas. Se trata de "signos naturales" que se imponen por sí mismos. En comparación con el Sócrates platónico esta visión es muy semejante, pues considera que hay nombres que son naturales a las cosas.

Por tal motivo, esto es superado por el hombre pues tiene la capacidad de "inventar signos o marcas" que luego asocia voluntariamente con las cosas. Del concepto de "marca" Hobbes pasó al de "signo artificial" que es el nombre, y este se da cuando cumple tres condiciones: Ser de naturaleza fónica, recordar en la mente pensamientos anteriores y que esto sea admitido pública y socialmente como tal "marca" o "signo artificial" de dichos pensamientos. Esta visión es muy semejante en comparación con la visión socrática pues considera que hay nombres que son naturales a las cosas y es menester del legislador formar con sonidos y sílabas los nombres a su vez que estos nombres sean asignados a las cosas, siempre con base en la naturaleza. Así, en este punto, en ambos planteamientos se habla del ámbito de la mente humana, es decir el "ámbito de las ideas". Al respecto como ya se había visto, Gadamer ve en la elevación de las ideas por encima de los nombres y como fundamental problemática, a saber que el situar a las ideas independientes del lenguaje.

“Elevarse sobre los nombres quiere decir meramente que la verdad de las cosas no esta puesta en el nombre mismo...la idea, el verdadero ser de las cosas no se conoce si no es pasando por estas mediaciones”. (p.515 V y M I)

Es decir, tener presente esta independencia entre las ideas y el lenguaje oculta lo que Gadamer llama “el verdadero ser de las cosas” a saber que al hablar de idea o pensamiento se está hablando de lenguaje.

A través de su exposición Hobbes continuará describiendo lo que él entiende por lenguaje y éste consta de funciones y las “funciones” del lenguaje tienen que ver con los usos. Para él, el lenguaje tiene dos funciones generales:

- 1) Transforma nuestros discursos mentales en verbales, cada serie de pensamientos se transforma a series de palabras, al pronunciar las palabras la mente hace presente los pensamientos de dichas palabras.
- 2) En el carácter significativo de las palabras existen cuatro usos del lenguaje. Esto es, registrar lo que es la causa de todas las cosas, de hoy y de ayer, así como registrar también lo que puedan producir, esto en relación con las artes. Además con el lenguaje se puede mostrar a otras personas los conocimientos adquiridos, es decir se aconseja y enseña recíprocamente. Y finalmente con él manifestamos nuestras voluntades y propósitos y así ayudarnos mutuamente.

Frente a esto, Gadamer considera que cada vez que la palabra o el nombre tiene como cargo la función de “signo”, la relación que se da entre lenguaje y pensamiento es una vana “relación instrumental” (p.520 V y M I), pues tan sólo lo que se hace es mecanizar dicha relación.

Hobbes menciona los cuatro abusos o vicios del lenguaje: el error es decir, la aprehensión equivocada de la significación de las palabras; el del uso metafórico del lenguaje, en el que los nombres son empleados en otro sentido de aquel para el que

fueron establecidos dando pie al engaño; el de la falacia, mediante la cual el que habla oculta sus intenciones manifestándose otras y por último, el del valerse del lenguaje como arma agresiva contra los demás, utilizar el lenguaje como medio para insultar a los demás. Podemos ver con claridad que Hobbes se esforzó por tratar de conocer a profundidad el lenguaje, sólo que su manera de hacerlo limita al propio lenguaje por presentarlo de una manera instrumental. Ya designada.

Hobbes distingue entre los “nombres propios” y los “nombres comunes”. Un “nombre propio” es por ejemplo: ‘Pedro’ y un “nombre común” es ‘hombre’. En conjunto son llamados “universales”. Quiere hacer notar que dentro de los nombres hay grados o escalas. –como ya se puntualizó Sócrates también hace esta distinción- Así, la palabra ‘cuerpo’ es de significación más amplia que la palabra ‘hombre’; los nombres ‘hombre’ y ‘racional’ son de igual extensión y se comprenden uno a otro. Aunque por un nombre no siempre se comprende una sola palabra, sino –agrega- a veces por “circunlocución” varias palabras juntas. Ejemplo: “El que en sus acciones observa las leyes de su País equivale al nombre ‘justo’ “. ¿Para qué nos sirve esta exposición tan detallada de los nombres? Es importante dejar en claro el interés que tanto Sócrates como Platón tienen por el lugar que ocupan los nombres, así como sus ramificaciones sólo que la manera como entiende el “nombre” o la “palabra” no es la correcta. Vista como dependiente y sin fuerza autónoma.

Al considerar que un “nombre simple” podría constar de varias palabras, Hobbes ve que todo tipo de palabras son nombres o partes de nombres. A excepción de los copulativos “es”, “son”, etc. Mediante el cual se construyen las preposiciones, pues a veces se construye un nombre con dos nombres contradictorios o inconstantes como “sustancia incorpórea”, por ejemplo. Hay que seguir resaltando que esta exposición

hobbesiana no es en balde pues nos servirá para mostrar lo que va a refutar Gadamer a esta “visión tradicional del lenguaje”.

Por otro lado, menciona que pueden suceder “accidentes”, es decir de una propiedad que se encuentra o corresponda a muchas cosas individuales a la vez y que existe de modo singular en cada una de esas cosas. Estas propiedades o accidentes son problema del mundo físico y no del moral. Concluyendo que:

“La verdad de los nombres o de las propiedades fácticas depende de la definición que se haya fijado por convención”.

O lo que afirma Sócrates a saber, el recurrir a la convención para expresar la propiedad del nombre, es decir, acepta la ‘convención’ al igual que el ‘uso’ sólo que su origen sigue siendo conforme a la naturaleza. Esto no sucede así en el ámbito moral, donde palabras como “bueno”, “malo”, “felicidad”, “infelicidad”, tiene que ver con la voluntad humana según la actitud que cada persona y cada sociedad adopten frente a la vida. Estos llamados “accidentes” son los que a los posteriores pensadores opuestos a esta visión les harán preguntarse y afirmar que dicha visión es errónea. El trasladar términos como ‘verdad’, ‘maldad’, etc. Al ámbito moral no es una explicación suficiente, esto va más allá, o más bien más acá, situado en el mismo plano del lenguaje visto desde una nueva perspectiva.

En la “carencia del uso de la palabra”, Hobbes menciona que en este caso se recurre al “recuerdo mental” que son dadas por las circunstancias de lugar y de tiempo, liberándonos de toda labor mental. Haciendo que lo que resulta verdad aquí y ahora, será verdad en todos los tiempos y lugares. En relación con la unión de dos nombres en una

consecuencia o afirmación como el hablar de una “criatura viva” se refiere a un “hombre”, esta afirmación es verdadera. En donde verdad y falsedad son atributos del lenguaje no de las cosas. “Donde no hay verdad, no existe, no hay lenguaje o donde no hay lenguaje no existe ni verdad ni falsedad”. Hasta este punto pareciera que Hobbes le da la importancia que el lenguaje mismo exige al trasladarlo a los “valores veritativos” pero conforme avanzamos en la lectura vemos que sus intenciones son otras pues al dar la definición de lo que él entiende por verdad, esta definición se ve resumida tan sólo a la “correcta ordenación de los nombres en las afirmaciones”. Para él, el que busca la verdad tiene la necesidad de recordarlo que significa cada uno de los nombres (palabras), colocándolos adecuadamente y sin error.

A Hobbes no le pasa por la mente el que “el lenguaje tenga su propia historicidad”, en Gadamer nos entendemos conversando, utilizando palabras que hacen que se compartan la cosa referida y ésta se nos presenta como una realidad común al hablar de ella, mostrándonos su modo de ser así “lo expresado con la verdad posee su propia temporalidad e historicidad”. Y ¿qué es lo expresado con la verdad? Nada más y nada menos que la conversación, el diálogo del uno con el otro, la “desocultación” de las cosas situándonos en un tiempo y en un contexto histórico. Así Hobbes no piensa en el “devenir histórico”, en los sucesos que cambian cualquier nombre desde sus orígenes –y dando por supuesta su opinión- no sólo su origen sino su actual “utilización” de ese nombre, es decir, estamos en un mundo sujeto a cambios, la mayoría de ellos drásticos, no sólo en el modo de hablar, sino también de pensar, de actuar, etc. Es necesario vivir con esos cambios y por muy drásticos que sean es necesario asimilarlos. El mismo Gadamer considera importante el recurrir a la Etimología de las palabras con el fin de conocer su origen, pero también está consciente de los cambios históricos que acaecen mermando y

problematizando el origen de cierta palabra, sin embargo hay que aprender a vivir con esos cambios, asimilarlos, integrarlos a nuestro “modus vivendus”.

Para Hobbes es en la correcta definición de los nombres en donde radica el “primer uso del lenguaje” que es la adquisición de la ciencia. Y es en las “falsas definiciones” (falta de definiciones) en donde se da el “primer abuso del lenguaje”. Hablar del ‘uso’ y ‘abuso’ del lenguaje es a lo que se va a limitar a describir esta visión hobbesiana del lenguaje. Y este abuso se da por los hombres que adquieren sus conocimientos en los libros y no en meditaciones propias utilizando un “ lenguaje ignorante”. Considero que el adquirir el conocimiento de los libros, es la base para ir conformando nuestro propio pensamiento. Recordando a Wittgenstein, es la escalera que nos sirve para subir y al estar arriba hay que tirarla y seguir adelante. Sin llegar a ser un “lenguaje ignorante”, ni un modo de pensar ignorante, sino al contrario es un pensamiento autónomo cuyos cimientos son otros pensamientos.

Hobbes entiende por comprensión:

“El acto del cual al oír una frase se tienen los pensamientos más presentes que las palabras de dichas frases y su conexión pretenden significar, entonces se dice que la entiende: Comprensión no es otra cosa que la concepción derivada del discurso”. (p.30)

Por lo tanto si la palabra es peculiar al hombre o adecuada al mundo, lo es también la comprensión. Así se hace patente la forma como Hobbes dirige sus planteamientos, el asociar una conversación entre emisor y receptor. El emisor envía un sonido, el receptor capta mediante el pensamiento la frase transformada a sonido y al conectar el pensamiento con lo que sé esta significando se afirma que el receptor a entendido el

mensaje del emisor. Y la comprensión pasa a segundo término pues si se habla y ese hablar se entiende porque la palabra le es familiar al emisor-receptor, como el comprender le es familiar, es decir, el discurso sigue su curso mientras la palabra y por lo tanto la comprensión le sea propia al hombre o lo que es lo mismo sin tanto rodeo. Si la palabra se adecua al mundo, se logra el entendimiento discursivo y al lograrse este entendimiento, la comprensión le sigue de una manera simultánea, sin cuestionamientos. En el capítulo IV de este trabajo introduciré lo que Gadamer entiende por comprensión sólo diré que para él, el “comprender” lo relaciona con el lenguaje, el mundo y la verdad.

GADAMER TRAS LA MIRA DE PLATON Y HOBBS.

En relación con la visión platónica del lenguaje, Gadamer se interesa por el “concepto de ‘lenguaje’”(11). Y su recorrido a través del pensamiento occidental. Entendido como el vehículo que nos lleva al conocimiento de las cosas. Para los occidentales y en palabras de Gadamer, la unidad de la “palabra y la cosa” era tan natural que el “nombre verdadero” formaba parte de quien portaba ese nombre. Esto se verá reducido a la afirmación de que sí algo es verdadero, esa verdad surge porque la palabra o el nombre representan de una manera veraz las cosas o los objetos en la realidad o en el mundo.

Considera que en griego ‘palabra’ = ‘onoma’ es al mismo tiempo ‘nombre’ y en particular “nombre propio”.

“La palabra se entiende desde el nombre... el nombre es lo que es porque alguien se llama así y entiende que es él lo nombrado. Pertenece a su portador”. (p.487 V y M I)

Para la Filosofía Griega la palabra es sólo nombre, es decir que no representa al verdadero ser –según Gadamer-. El nombre que se otorga (se da) y puede cambiarse originando que se dude de la “verdad de la palabra”. Así el darle a la “palabra” el lugar que merece dentro del lenguaje, por eso el interés de patentizar su validez al decir que “toda palabra es correcta”, lo incorrecto es la forma como se hecha mano de ella.

Evocando el Crátilo de Platón y a las dos teorías ya mencionadas, dichas teorías determinan la relación de “palabras y cosas”. Por un lado la Teoría “Convencionalista” que encuentra los significados de las palabras en el “uso lingüístico” logrado por la convención y el ejercicio (uso). Ojo, aquí “uso lingüístico” Gadamer lo emplea como aquello que se logra por cierto consenso, por su uso y no lo emplea como la resistencia que pone el lenguaje ante el abuso. Y por otro lado, la Teoría que defiende una “coincidencia natural” de “palabra y cosa”, que es la que “designa el concepto de la corrección”. Es decir, a través de esta “coincidencia natural” que es consciente, permite quitarle, déjenme decirlo así, el toque de brutalidad que tiene “palabra y cosa” mediante la “corrección” pero que al fin y al cabo tanto ésta como la otra teoría aminoran hasta su reducción a la “palabra”.

Gadamer ve en lo que se entiende por “uso lingüístico general”, aquello que limita ambas teorías.

“El límite del convencionalismo es que no se puede alterar mediante el uso de manera arbitraria, lo que significan las palabras. El problema de las ‘jergas’ es ejemplo de estos cambios de nombre. El cambio se da a través del tiempo y de sucesos históricos”. (p.488)

Es decir que cada palabra tiene su historia con todo lo que implica su devenir, a saber, el que se tenga que estar a merced del uso y de la convención de manera deliberada y sin bases. Y el límite del Naturalismo o (Teoría de la semejanza) es que no se puede criticar al lenguaje por referencia a las cosas. Pues el lenguaje –defiende nuestro autor- no está ahí como simple instrumento que utilizamos o nos construimos para llegar a un fin que es el de comunicar. Como lo pensaba también Hobbes. Al relacionar “la palabra como peculiar al hombre” dentro del discurso. Como aquello que le es familiarmente establecido por convención.

Al considerar Platón que:

“El lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de la corrección lingüística, ninguna verdad objetiva y que ‘lo que es’ hay que conocerlo desde el origen de las palabras”.

De alguna manera al igual que en Hobbes, para Gadamer esto es un intento de querer abrirlo a las “ideas” para así superar las palabras, donde la “dialéctica platónica” no se dirige hacia un “conocimiento libre de palabras”, sino que tan sólo “lo que lleva a la verdad no es la palabra” sino al revés:

“...la adecuación de la palabra sólo se podría juzgar desde el conocimiento de las cosas”. (p.489 V y M I)

Es decir, al defender en el diálogo socrático el aspecto etimológico basado en la primera palabra original para nombrar ‘ x ‘ cosa y así conocerla. Sé esta delegando la posibilidad de encontrar en la ‘palabra’ - con todo lo que ésta implica, como es su devenir histórico y la corrección que ésta ha tenido a lo largo de la historia -, una parte autónoma que caracteriza al lenguaje. Por lo tanto, en la postura socrática para poder conocer el

mundo es necesario “amasar” con una serie de toscos movimientos las ‘palabras’; Y así poder afirmar que una palabra es correcta si y sólo sí permite conocer las cosas, los objetos que se encuentran en el mundo.

“¿Cómo puede conocerse lo que es?” Esto nuevamente Platón lo traslada al “puro pensar de las ideas”, es en su “diálogo del alma consigo mismo”. Sin embargo, para Gadamer es un diálogo “mudo” pues no se deja oír. Considera que Platón no reflexiona sobre el hecho de que la “realización del pensamiento” es decir “diálogo del alma” tenga que ver con el “lenguaje”. Para él, las “ideas” de Platón “ocultan la esencia del lenguaje”. Es necesario pues, tener en cuenta que estamos en constante “interacción dialógica” y eso tiene que relacionarse siempre con el “pensamiento” y con el mundo. Gadamer ve como una necesidad -a mi modo de interpretar- seguir la línea Humbolteana, es decir seguir evocando la estrecha relación del lenguaje con el pensamiento y con la realidad, cuya visión “desoculta”, desempolva, nos muestra la verdadera esencia del lenguaje a través de la relación “dialógica” del “uno” con el “otro”.

En la “Dialéctica Platónica”, la relación del lenguaje se encuentra en el nivel de herramienta, copia, “producción y enjuiciamiento” de la misma, desde el “modelo original”, desde la “cosa misma” (p.490 V y M I). Y lo mismo sucede en el pensamiento hobbesiano al mencionar que:

“...el primer autor del lenguaje fue Dios... al observar los diversos movimientos de la lengua, paladar y labios, sumado a la necesidad de establecer distinciones de caracteres para recordarlas... así el hombre registra sus pensamientos, los recuerda y los enuncia uno a otro para mutua utilidad y conversación”. (p.22, Leviatán) .

Por lo tanto, cuando ambos filósofos no reconocen en la palabra una “función cognitiva autónoma” y se traslada específicamente en el caso de Platón a la “corrección de los nombres” manteniendo una relación de semejanza. Así copia y modelo son para Platón e incluyendo para Hobbes, el “modelo metafísico” con el cual se piensa toda relación con lo “noético”. Este “modelo metafísico”(12), tanto Platón como Hobbes lo relacionan con el aspecto subjetivo de la vivencia que se constituye por todos los actos de comprensión aprehendiendo el objeto mediante el percibir, el recordar, el imaginar, etc. Esta nóesis a mi modo de ver nos traslada a las ideas platónicas que al final de cuentas “oculta la esencia del lenguaje”. Por lo tanto para Gadamer el “verdadero discurso” sigue siendo la “palabra” y es en esta misma palabra en la que “la verdad se oculta”. Pues al momento de presentarnos a la palabra como dependientemente adecuada y juzgada tan sólo desde el “conocimiento de las cosas” es casi imposible aun reconociendo que la palabra es el verdadero discurso y en tales circunstancias, la verdad no se puede mostrar en su totalidad, esta “oculta”.

En relación con “la corrección de los nombres” vista desde esta antigua perspectiva, Gadamer se enfoca nuevamente a las dos teorías expuestas en el diálogo platónico, donde la Teoría Convencional considera a la “corrección de las palabras”, un acto de “imposición de nombres” como un “poner” nombres a las cosas y ya.

El nombre –dice- no contiene “conocimiento objetivo” pues sólo es el medio que lleva a un fin, para sustentar esto Sócrates habla ante su adversario de la diferencia entre “logos verdadero” y “logos falso” orillándolo a admitir que sus componentes, es decir “las palabras” son “verdaderas o falsas” y que por lo tanto “el nombrar como parte del hablar” se refiere al “desvelamiento del ser” que se produce en el hablar.

Ventajosa es como Gadamer encuentra esta última afirmación pues si antes había dicho que las palabras no contienen conocimiento objetivo, posteriormente argumentará que las palabras son o “verdaderas o falsas” así como al nombrar se está hablando, se evoca al ser ya desvelado, cosa que no concuerda con dicha Teoría “Convencionalista”. Él mismo reconoce que la “comprensión” de la corrección de los nombres” lleva a un “delirio etimológico” cuyo resultado es infructuoso. En la Teoría donde las palabras son por Naturaleza, se da –según el autor- el “principio de similitud”. Por muy símil que sea, se puede decir que casi alcanza lo que quiere representar en esa correspondencia, sólo que no lo logra y lo resuelve a través de una “restricción progresiva”: Si la “corrección de los nombres” debe de reposar sobre la “invención adecuada (correcta) a las cosas” se dan muchos “grados de corrección” como sucede con la “adecuación”. Tal parece que Sócrates permite que en ese proceso de “corrección de los nombres” conforme se vaya desarrollando, se vaya adecuando de un modo “conveniente”, correcto a los objetos de una manera interesada y al parecer de Gadamer “defectuosa”. Al respecto Hobbes considera que a través del tiempo el lenguaje ha sufrido cambios y por lo tanto los nombres también.

“En la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje que es la adquisición de la ciencia. Y en las falsas definiciones es donde se da el primer abuso del lenguaje” (p.27, Leviatán).

Ambos, Platón y Hobbes están conscientes de la transición que ha sufrido el lenguaje, su modo de explicar el lenguaje, mejor dicho, sólo que cada uno da diferentes respuestas, pero al final ambos ven al lenguaje como objeto de manera instrumental.

Gadamer afirma:

“El que la palabra sea un instrumento que se organice para el trato docente y diferenciador con las cosas, por lo tanto que sea un ente que pueda adecuarse y corresponder más o menos a su propio ser, fija la cuestión de la esencia de las palabras de una manera que no carece de problemas. El trato con las cosas del que se habla aquí es el desvelamiento de la cosa a la que se hace referencia. La palabra es correcta cuando representa a la cosa, esto es, cuando es una representación (mimesis)”. (p.492, V y M I)

Así, para Platón las palabras no poseen un verdadero significado cognitivo, le interesa tan sólo el conocimiento de las cosas, el <<desvelamiento>> de la cosa a la que se hace referencia. En donde su esquema de la “invención e imposición de los nombres” fija la esencia de las palabras de una manera nada problemática, es decir, la palabra como instrumento y ésta “(la palabra) es correcta cuando representa a la cosa”.

Al recurrir Platón a la “imitación”, “el ser como”, nuestro autor ve la posibilidad de poder reflexionar en torno a la “imitación” y su modelo, sin embargo considera que la palabra nombra a la cosa de manera “íntima” o “espiritual”. Es decir, la “verdad de la palabra” no se condiciona por su corrección ni por su “correcta adecuación a la cosa”, sino que va más allá, a saber, en su “perfecta espiritualidad”, el evidenciar “el sentido de la palabra en su sonido”. Y con esto último el hablar de “similitud” no es posible pues al explicarlo desde el plano óptico se estaría hablando de un “ser como” de “un copiar más o menos correcto” (p.493 V y M I). Cuyo fin “casi” se alcanza pero no se logra en forma absoluta, sino más bien se habla de un conformismo.

En una de las afirmaciones del Crátilo “en tanto que una palabra sea palabra” tiene que ser “correcta”, “correctamente existente”. Puede ocurrir sin embargo que se confunde a alguien con otro, o se emplea cierta palabra para una cosa, entonces es la “palabra

incorrecta". Nuestro autor es muy reiterativo en este aspecto, considera que lo que es incorrecto no es la palabra sino "el empleo".

"En realidad es la palabra adecuada que se 'utilizó' en otra cosa distinta ...perfección absoluta de la palabra pues entre su apariencia sensible y su significado no existe relación sensible ni tampoco por ende distancia".(p.493 V y M I)

Lo que quiere decir es "todas las palabras <<son>> verdaderas", es decir, "su ser se abre en su significado en tanto que una copia es más o menos parecida y en consecuencia medida según el aspecto original, sólo es más o menos correcta" (p.494 V y M I). La forma como Gadamer intenta validar la veracidad de las "palabras" es manifestándoles un sentido interno, profundo, vistas como seres inmateriales dotados de razón, cuyas capacidades y cualidades no tienen defectos. Son "perfectas" y por lo tanto "<<son>> verdaderas", esto es, su ser se esparce en su propio significado. Mientras que una copia es algo "más o menos correcto", más o menos verdadera pues al adecuarse limita todo lo que de ella provenga.

A diferencia de Crátilo, Sócrates entiende por "la verdad de la palabra (capacidad de significar)...el uso de la palabra, el habla, el logos cuya capacidad es la de ser Verdadero o Falso" (p.495 V y M I). Es decir, tanto el nombre (palabra) aparentan ser verdaderos o falsos si y sólo sí se "usan verdadera o falsamente"; si y sólo sí se "asigna correcta o incorrectamente a lo que es": Si se adecua a las cosas u objetos del mundo. Esta designación ya no le atañe a la "palabra sino al logos", esta es más que una vana pertenencia de "palabras y cosas".

Y esto es "precisamente porque la verdad que contiene el logos no es la de la mera percepción, no es un mero dejar aparecer al ser, sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o

atribuyéndole algo, el portador de la verdad y consecuentemente de su contrario no es la palabra sino el logos". (p.495 V y M I)

La palabra es verdadera para Sócrates cuando "asigna" correctamente las cosas en el mundo e incorrecta cuando no se adecua a los hechos del mundo. Gadamer enunciará que esto no es menester de la palabra por ser banal, una mera percepción, un dejar aparecer al ser, sino que tiene que ver con el "logos", "reconociéndole o atribuyéndole algo, el portador de la verdad y de su contrario no es la palabra sino el logos". Vuelvo a citar esta afirmación porque quiero dejar en claro que ésta no tiene nada que ver con lo noético, es decir, Gadamer constantemente quiere patentizar la "autonomía" de las palabras así como su verdad, sólo que a mi parecer, en este punto le interesa resaltar la verdad que se encuentra en el "logos" pues al negar la vinculación de lo noético con la palabra, es decir, ese aspecto subjetivo de la vivencia, a saber, que mediante la comprensión yo percibo, imagino, recuerdo el objeto evocando imágenes, ideas. Y eso es lo que Gadamer no quiere relacionar ni con la palabra y mucho menos con el logos, pues no hay posibilidad para ello porque "el logos aunque articula e interpreta las cosas le es secundaria su proposición real y en consecuencia su vinculación al lenguaje". Por eso al afirmar "lo noético no es la palabra sino el número" deslinda las responsabilidades impuestas arbitrariamente a la palabra y se las concede al número "cuya designación es pura convención, un puro constructo de la inteligibilidad no como validez óptica (naturaleza de lo existente), sino en el de su perfecta racionalidad". Y este es el verdadero problema pues según Gadamer determinó todo el pensamiento posterior con el lenguaje.

EL SIGNO Y LO DESIGNADO.

Gadamer le da importancia al “signo”(p.496 V y M I), menciona que su existencia es la adherencia a algo distinto y como “cosa-signo” es al mismo tiempo “algo para sí mismo” y tiene su propio significado y un significado distinto del que tiene como “signo”.

“El significado como signo sólo conviene al signo en su relación con un sujeto receptor del signo... sólo en virtud de su ser inmediato puede ser al mismo tiempo un indicador, algo ideal. La diferencia entre su ser y su significado es absoluta”.

Hobbes lo traslada a mera fonología, Para él, “nombre” y “expresión fónica” es lo mismo. El “nombre” es la palabra misma pues puede suscitar en nuestra mente un pensamiento similar a alguno pasado que al ponerlo en una frase y pronunciarlo a los demás puede construir un “Signo del Pensamiento”. Hobbes ve en el nombre la dimensión de “signo-concepto”. Donde la referencia a la que remite el concepto es múltiple: la de “un objeto concreto material determinado”, la de una imagen que no existe más que en la mente “centauro”, “unicornio”. Así, señala que “los nombres son nombres de las cosas”. El “nombre” se divide principalmente en “nombre propio” y “nombre común”. Con el propio designa una cosa, una entidad concreta. Con el común, muchos objetos, esto no es una idea universal, para él toda idea es única. No se da en el mundo nada universal. Las únicas cosas individuales que podrían denominarse “universales” son los “propios nombres” llamados “comunes”. En Hobbes se destaca “la relación del nombre, en cuanto signo como concepto de forma directa y de forma indirecta, en cuanto signo con las cosas”(p.23), nuevamente aparece ante nosotros la famosa adecuación de los nombres visto como ‘signo’ con una doble función. Como “concepto” y como “signo” que le pertenece a la cosa, como dependiente de los objetos.

Por otro lado, Gadamer ve en la “copia” aquello que determina la palabra y también ve en la “copia” la contradicción entre su ser y su significado. Su “función indicadora” no la obtiene del sujeto que “percibe el signo” sino de su “propio contenido objetivo”. Esto es, que lo objetivo es lo que le va a dar fuerza a la “copia” para continuar delegando o restándole importancia a la palabra. Por eso no es interesante el abordar este copiar desde la percepción, desde lo subjetivo. Pero entonces – se pregunta en el Crátilo - ¿la palabra es un “signo puro” o contiene algo de “imagen”? En esta vieja visión del lenguaje no se quiere relacionar a la “palabra” con la “copia” y la única salida que encuentra es la de relacionar a la “palabra” con el “signo”, así, la reflexión que se hace sobre el lenguaje se relaciona no con el “concepto de imagen” sino con el “concepto de signo”. Por lo tanto, agrega:

“...el que el verdadero ser de las cosas deba de investigarse <<sin los nombres>> quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existen acceso alguno a la verdad”. (p.497 V y M I)

Por mucho que sé este obligando a realizar mediante los medios lingüísticos (buscar, preguntar, responder, enseñar, etc.). También con esto se afirma que el pensamiento llega a liberarse así mismo del ser de las palabras –tomándolas como simples signos que dirigen la atención hacia lo designado, la idea, la cosa-, y la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunicación que extrae y presenta lo mentado en el medio de la voz. Trayendo como consecuencia el que un “sistema ideal de signos” desenmascararía la fuerza de las palabras.

Lo que aquí se enuncia es el ideal de una “Characteristica Universalis” (p.498 V y M I). Se habla ahora de “fundamentación teleológica” como mero signo y esto es en Gadamer

la auto-superación del lenguaje en un sistema de “símbolos artificiales” que se han definido unívocamente. Lo que quiero expresar aquí es el paso que se da de la del pensamiento griego al pensamiento medieval en relación con el problema lingüístico, la relevancia teleológica que éste tiene y que se dirige hacia la “unidad del pensar y el hablar” cosa que los griegos no pensaron.

“El que la palabra sea un proceso en el que llega a su plena expresión la unidad de lo referido – como se piensa en la especulación sobre el verbo -, es para la dialéctica platónica de lo uno y lo mucho algo verdaderamente nuevo. Para Platón el logos se movía él mismo en el interior de esta dialéctica y no hacia sino padecer la dialéctica de las ideas”. (p.520 V y M I)

En la reexaminación que hace Gadamer del “uso”(p.499 V y M I), lo relaciona con una forma trascendental, es decir, es una “trascendente fijación del uso moderno científico”. Considera que es válido que la imperfección del hombre no permita un conocimiento adecuado ‘a priori’. Gadamer al evocar cierto pensamiento Leibnizseano “la palabra no es sólo un signo, es algo así como una copia. El lenguaje se imagina como el ser pensado, instrumento de la subjetividad y lleva a la construcción racional de un lenguaje artificial”, quiere sustentar que es parte de la experiencia buscar y encontrar “las palabras que la expresen”. Uno busca “la palabra adecuada”, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que la cosa adquiera la palabra. Así Gadamer esta a favor de buscar la verdad, la “verdad de las cosas” y esta verdad se encuentra en el ‘logos’, en la visión parmenideana del lenguaje.

Finalmente Gadamer considera que esta crítica a la “corrección de los nombres” en el Crátilo es el paso a una “teoría instrumentalista moderna del lenguaje”, con el ideal de un “sistema de signos de la razón”. Comprimido entre la “imagen” y el “signo”, donde “el ser del lenguaje” se podría nivelar tan sólo en su puro “ser-signo”(p.502 V y M I). Y para

Gadamer esta visión limita el lenguaje pues él “ser del lenguaje” va más allá porque “el lenguaje no es algo construido” visto como un medio cuyo fin es el de comunicarnos. “El lenguaje es el que constituye y sustenta la orientación en el mundo”. Nos da el sentido en la realidad.

En este primer capítulo a sido mi intención mostrar los principales argumentos que “la nueva visión del lenguaje” refuta de la “visión tradicional del lenguaje”. Desechar (aunque no en su totalidad) esta antigua visión y abrimos camino para una nueva forma de explicar lo relacionado al lenguaje. Relación del “uno con el otro”, interacción, diálogo. Acto seguido, adentrarnos al mero pensamiento gadameriano, como una forma más de explicar y tratar de dar solución o por lo menos acercarnos, mediante sus aportes a lo que en general nos interesa a la gran mayoría de forma implícita y explícita y que ha sido el dolor de cabeza a muchos pensadores, a saber, ¿Por que cuesta tanto trabajo el darse a entender con los demás?, El comprender a los demás, ¿a qué se debe?. ¿Nos puede dar la visión gadameriana alguna respuesta a estas incógnitas?. Estas y otras preguntas son las que intento si no responder por lo menos clarificar en mi vida personal, intelectualmente hablando.

CAPITULO II. TEORIA PRAGMATICA DEL SIGNIFICADO Y DEL LENGUAJE.

En este segundo capítulo se parte básicamente de la manera como Gadamer concibe el Lenguaje. Veremos como nuestro filósofo con la ayuda del pensamiento Aristotélico, “Logos...que es lo mismo que lenguaje” sienta las bases para vislumbrar al lenguaje como “constitutivo” del mundo. El traslado de los esquemas lingüísticamente razonados al mundo se conoce como el llamado “giro lingüístico” de la tradición alemana. Los argumentos a favor o en contra tanto de la “visión tradicional” como de la “tradición alemana” del lenguaje específicamente Heidegger y Gadamer servirán para introducirnos en su totalidad en los planteamientos “ontológico-existenciaros” del lenguaje. Cuyo propósito será el dar las bases para hablar de la “realidad del lenguaje “. Adoptar este paradigma significa “encontrarnos íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo”.

Dentro de esta “visión pragmática” se reconoce al lenguaje como el verdadero centro del ser humano. Situados en el ámbito de la “convivencia humana”, del entendimiento, del “consenso siempre mayor”, significará para Gadamer que el hombre es realmente como dijo Aristóteles, “el ser dotado de lenguaje” por eso su afirmación “todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”. En general se persigue restaurar el “ser en sí de las cosas” pretendiendo abordar la relación nada fácil de la “naturaleza de la cosa” y el “lenguaje de las cosas” no desde la adecuación del intelecto en la cosa sino como una co-relación entre el pensamiento y la realidad. No como forma simbólica sino como lo que “constituye y sustenta” la orientación de las cosas en el mundo. Basado en la “metafísica racionalista” Gadamer habla de la llamada “experiencia lingüísticamente existente”. Así, todo lo que tenga que ver con “experiencia” tiene su fundamento en el “lenguaje”.

Veremos como esta “experiencia lingüística del mundo” o “teoría pragmática” también tiene sus dificultades.

La contienda con la “visión tradicional del lenguaje” llevará a Gadamer a defender la pretensión de “universalidad del lenguaje y de la comprensión”. Cuya “universalidad del lenguaje” se manifestará en el interés que el “otro” y uno mismo tiene para poder relacionarnos por medio del “diálogo” de manera crítica. El lenguaje será aquello que nos salva de caer en esquemas “ya establecidos” . Evidenciar la “realidad del lenguaje” a través de el “auto-olvido del lenguaje”; la “ausencia del yo”; y la “universalidad del lenguaje” dará paso a esa “universalidad” dentro del mismo lenguaje como de la comprensión afirmando que “no hay nada de lo que no se pueda hablar”. ¿Es esto posible?. Finalmente, desde esta perspectiva se muestra que en el preguntar, en el hablar y en el interpretar, la verdad con el discurso tiene una relación íntimamente inherente o lo que es lo mismo la relación que el lenguaje tiene con el mundo.

EL LENGUAJE EN GADAMER.

Introduciéndonos con mayor profundidad al pensamiento gadameriano del lenguaje. Gadamer inicia su exposición analizando el pensamiento Aristotélico y lo que él entiende por 'logos'; también recurre a la explicación teológica del "origen del lenguaje" pasando del "relato de la creación" a la "naturaleza del hombre", característica común de la "época de las luces"; A su vez evoca a Herder y Humboldt resaltando su idea de la "lingüística originaria del hombre"; alude a la "ciencia del lenguaje", la cual adquiere el significado de "campo expresivo eminente"; y también remite al "pensamiento moderno" en la investigación científica del lenguaje cuyo precursor es Descartes, a él se debe el hablar de la "conciencia lingüística" cuya premisa para Gadamer se encuentra en la "inconsciencia del lenguaje". Esta serie de distintos modos de pensamiento en relación con el lenguaje son los que Gadamer está interesado en analizar para así llegar a una serie de decretos cuya validez se encuentra en el recuento tanto positivos como negativos de dichos pensamientos.

Por mi parte, antes de abordar el pensamiento Aristotélico del lenguaje mencionaré grosso modo la postura platónica y hobbesiana del lenguaje con la finalidad de dejar en claro los pasos que Gadamer definitivamente no quiere que sigamos. No es de mi interés abordar ampliamente ambos pensamientos, como se hizo en el capítulo I, sólo quiero destacar la premisa fundamental de dichas visiones. Para Platón la relación entre 'palabra' y 'cosa' es una relación de adecuación, esto es que la 'palabra' es útil si y sólo si se "adecua" a la 'cosa'. De forma semejante Hobbes relaciona la "palabra como peculiar al nombre". Ambas visiones ven a la 'palabra' y por lo tanto al 'lenguaje' como mero "instrumento", como "aquello familiar" y esa familiaridad se da por lo establecido "convencionalmente". Definitivamente y por obvias razones esta no es la misma opinión

que tiene Gadamer en relación con 'palabra' y 'cosa'. Para él la "palabra es autónoma", "la palabra es el verdadero discurso", "el sentido de la palabra se evidencia en su sonido". Lo que quiere decir es que "todas las palabras <<son>> verdaderas". Manifiesta a las "palabras" como dotadas de "razón", por lo tanto si las 'palabras' tienen 'razón' el lenguaje también se encuentra inmerso en la razón, como la razón se encuentra inmersa en el lenguaje. Hobbes refiriéndose a los griegos menciona que éstos

"...tienen una sola palabra, _____, para las dos cosas: lenguaje y razón. No quiere esto decir que pensarán que no existe lenguaje sin razón; si no que no hay raciocinio sin lenguaje. Y al acto de razonar lo llamaban silogismo, que significa resumir la consecuencia de una cosa enunciada, respecto a otra. Y como las mismas cosas pueden considerarse respecto a diversos accidentes, sus nombres se establecen y diversifican reflejando esta diversidad"(15).

"A diferencia de los griegos... no tenían ninguna palabra para lo que nosotros llamamos lenguaje"(p.486 V y M I). La razón inmersa en el lenguaje se encuentra por ende también inmersa en el mundo.

ARISTOTELES Y SU POSTURA EN TORNO AL LENGUAJE.

Situándonos en el pensamiento del estagirita, en algunos casos Gadamer se respalda en su pensamiento, toma suya la afirmación "el hombre es un ser vivo dotado de logos" equivale a decir "el hombre es un animal racional". En griego la palabra "logos" se traduce a "razón" o "pensamiento" y también significa "lenguaje". Y esto es lo que le interesa a Gadamer. Aristóteles menciona que le es dado lo "justo" y lo "injusto" y todo ello porque el hombre posee el Logos que es lo mismo que Lenguaje. Así, continua, puede pensar y puede hablar. Al poder hablar es decir "patentizar lo no actual mediante el

lenguaje”, de forma que también otro lo pueda ver. Puede comunicar todo lo que piensa. Tal parece que en este punto tiene que ver con el pensamiento de Austin “Como hacer cosas con palabras”(16). Es decir, en el momento de decir algo, la otra persona capta el mensaje, lo traslada a su pensamiento y comprende lo que la otra persona quiere comunicar. Comunica su pensamiento. Aunque Austin menciona que si ese pensamiento no se realiza valga la redundancia “objetivamente” en la realidad, aun así ese pensamiento es verdadero (real) en tanto lo captamos con imágenes en nuestro mismo pensamiento. Y gracias a la capacidad de comunicarse Gadamer ve como ventaja de la visión aristotélica del lenguaje que:

“Las personas puedan pensar lo común, tener conceptos comunes sobre todo aquellos conceptos que posibilitan la convivencia de los hombres y esto se encuentra implícito en el enunciado que afirma al hombre como ser vivo dotado de lenguaje” (p.145 V y M II).

Realidad-Razón-Lenguaje. Por más que esta tesis aristotélica se presente ante nosotros tan razonada y convincente, lo cierto es que según Gadamer “la esencia del lenguaje no ha ocupado el punto central en el pensamiento ideológico de occidente”.

TIEMPOS Y PENSAMIENTOS DEL LENGUAJE.

Este apartado está orientado a mostrar el recuento histórico en torno al significado del lenguaje. Metodología que resalta las principales vertientes filosóficas a tratar en cualquier tema filosófico, en este caso, en relación con el lenguaje, como lo es el aspecto Teológico, Lingüístico, Lógico-matemático, Científico, etc. En su texto, Gadamer hace alusión a diversos relatos religiosos, que sí Dios otorgó al primer nombre el dominio del mundo, que si le ordenó imponer el nombre a cada ser, etc. Al respecto Hobbes menciona:

“El primer autor del lenguaje fue Dios mismo, quien instruyó a Adán como llamar las criaturas que iba presentando ante su vista... Ello fue suficiente para inducir al hombre a añadir nombres nuevos a medida que la experiencia y el uso de las criaturas iban dándole ocasión, y para acercarse gradualmente a ellas de modo que pudieran hacerse entender” (17).

Lo cierto es que para Gadamer esta “tradicción religiosa del occidente cristiano” llegó a paralizar el pensamiento sobre el lenguaje y sólo en la época de la Ilustración se volvió a retomar la cuestión del “Origen del lenguaje”. Visto no desde el “relato de la creación”, sino desde la “naturaleza del hombre”. Analizarlo desde esta perspectiva no fue suficiente pues en palabras de Gadamer “el carácter natural del lenguaje no permite plantear la cuestión de un estado previo del hombre a-lingüístico y mucho menos la cuestión del origen del lenguaje”. Es decir, esta “tradicción religiosa” impidió por mucho tiempo el cuestionar tales preceptos como la posible existencia del ser humano sin reglas lingüísticas y mucho menos él cuestionarse sobre la procedencia de ese lenguaje.

Y lo mismo sucedió con la propuesta de Herder y Humboldt, continua, pues si bien pusieron en claro la “lingüística originaria del hombre” y la importancia que tenía en la visión humana del mundo. Al respecto coincide la filósofa Cristina Lafont:

“El formalismo inherente al proyecto de alcanzar una ‘ciencia del lenguaje’ mediante el estudio comparado de los lenguajes naturales históricos es el rasgo de la concepción del lenguaje de Humboldt al que Gadamer se va a referir críticamente”(18).

Gadamer considera que esta “visión lingüística” no restauró el concepto aristotélico más bien se avanzó en la investigación de las lenguas de los pueblos y en clasificar la diversidad de los pueblos y épocas y la esencia común del hombre. También se habló a su vez de una mera dotación del hombre con una facultad y el conocimiento de las leyes estructurales de esta facultad – gramática, sintaxis o vocabulario – la cual limitó el “horizonte de la pregunta por el hombre y por el lenguaje”. Es decir, al basarse en meras reglas, se perdió en el transcurrir del tiempo el permitirse y profundizar sobre la pregunta del ser humano, como por la de la procedencia del lenguaje.

Posteriormente Gadamer recurre a la “ciencia del lenguaje” sin embargo considera que por esta vía el fenómeno del lenguaje adquiere el significado de un “campo expresivo eminente” en el cual se estudia la esencia del hombre y su despliegue en la historia. Pues al estar interesado en el aspecto científico del lenguaje, también esta visión deja de lado él cuestionarse acerca de la “verdadera esencia del lenguaje”. Gadamer recurre al pensamiento moderno, la definición cartesiana de la “conciencia como autoconciencia”. Hablar de la “certeza”, la cual permite “conocerme a mí mismo” se consideró en esta época la única posible salida satisfactoria a lo que se entiende por conocimiento científico. Así pues, para él la investigación científica del lenguaje a fin de cuentas se posaba en el

mismo fundamento. Pues “la esencia del lenguaje implica una inconsciencia abismal del mismo, esto me recuerda la pregunta por el ser en Heidegger.

“La gran aportación de Heidegger consistió a mí juicio en habernos despertado de un olvido total al enseñarnos a preguntar en serio que es eso de <<ser>>... con la pregunta ¿qué es eso del ser?, Y como sacudimos la cabeza por lo absurdo de la pregunta. A estas alturas todos hemos recuperado en cierto sentido la pregunta por el ser”(pags.397/398 V y M II).

Sólo que ahora trasladado al lenguaje, a la pregunta ¿qué es eso del lenguaje?, “No es casual que la palabra logos no significa sólo pensamiento y lenguaje, sino también concepto y ley”. La acuñación del concepto “lenguaje” presupone una “conciencia lingüística” ya establecida, ya dictada, ya recitada y esto es para Gadamer tan sólo el resultado de un movimiento reflexivo en el que el sujeto pensante medita partiendo de la “realización inconsciente del lenguaje” se distancia de sí mismo. Así, en la réplica a esta visión, “el pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo”. No se profundiza, no se hace una introspección. No se pregunta por “el origen del lenguaje”. Tan sólo se puede pensar dentro del lenguaje y al insertar nuestro pensamiento en el lenguaje es “el enigma en el que el lenguaje propone al pensamiento”. Se origina pues, un “ensimismamiento del lenguaje”. Y este se da por olvidar y no cuestionar “la verdadera esencia del lenguaje”. Así, Gadamer se encuentra firme ante su decreto:

“El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenece a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos en la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio...el conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, él nuestro propio. Creemos vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y en definitiva a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y

conocido sino que significa la adquisición de la familiaridad y conocimiento del mundo tal como nos sale al encuentro”(p.147 V y M II).

Lanzarte a este encuentro, sin prejuicios con la curiosidad de qué se encuentra más allá, darle una negativa a lo estático para adentrarnos a un sin fin de experiencias fructuosas y su oponente con la finalidad no sólo de conocernos a nosotros mismos sino de conocer al “otro”.

Para Gadamer es sorprendente el hecho de que un niño pronuncie una palabra, una “primera palabra”, proceso “enigmático y a la vez oculto”, siendo una imprudencia él explicarlo como algo articulado. Es absurdo para él, como lo es para Wittgenstein el intento de introducirlo de modo artificial en el “mundo lingüístico en el que vivimos”. Lo que sucede, menciona, es que “nos encontramos íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo”. Por eso considera que la descripción aristotélica del aprendizaje del habla es sabia en tanto que esta no se refiere al aprendizaje del habla sino al pensamiento, a la adquisición de los conceptos generales. Es decir, Aristóteles menciona que es necesario en primera instancia recurrir a “conceptos generales” como por ejemplo “humanidad” y de ahí en forma descendente llegar a los conceptos particulares no en el habla sino en el pensamiento que son cosas muy distintas. Así, para Gadamer, el lenguaje es el verdadero centro del ser humano. Si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, entonces el hombre es realmente como dijo Aristóteles, “el ser dotado de lenguaje”. “Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”. Como se ha hecho notar, el vínculo que sentido por Gadamer en relación con Aristóteles resulta más aceptado en comparación con el pensamiento platónico en torno al lenguaje.

VUELTA A LA PROBLEMÁTICA DEL INTELECTO EN LA COSA.

Me interesa evocar un capítulo que tiene que ver con esta problemática desde un diferente tópico, a saber, el hablar de la “naturaleza de la cosa” y del “lenguaje de las cosas”. Vista esta relación como problemática se persigue en general examinar los intentos por restaurar el “ser en sí de las cosas”. ¿Y cual es este?, El “ser en si de las cosas”, no por las palabras adecuadas a estas cosas, sino entendiendo a las palabras como aquellas que constituyen y sustentan el “ser en si de las cosas”.

A diferencia del pensamiento griego, Gadamer reconoce una cierta superioridad en la “metafísica clásica” pues en ésta se da una correspondencia por un lado de “subjetividad y voluntad” y por otro “objeto y ser en sí”. Esta correspondencia de “lo uno y lo otro” es donde radica el “concepto de verdad” de esta visión. Ahora la forma como se conoce la cosa es de “carácter teológico”. Porque el alma y la cosa se conjugan en su condición “creatural”.

“Como el alma es creada para coincidir con la cosa, así es creada también la cosa para ser verdadera y por lo tanto cognoscible... el ser y la realidad de la creación consisten en ser esa conjugación de alma y cosa”(p.75 V y M II).

Aunque es una diferente manera de explicar el “conocimiento de las cosas”. Este enigma para Gadamer requiere de mayor explicación porque no se resuelve desde la relación que el creador establece entre la unión de “alma y cosa”, o por lo menos para Gadamer no es suficiente. El evocar un aspecto metafísico, divino. ¿Es en realidad el camino que va a seguir el nombrado hermeneuta mayor?

Ante esto y hablando de la tarea de la metafísica, a saber, el recurrir a un intelecto infinito, Gadamer se pregunta ¿ Hay posibilidades finitas de dar razón de esta correspondencia?. ¿Recurrir a la infinitud de un espíritu divino, es decir que no se evada y pueda sin embargo surgir la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser (cosa)? La respuesta de Gadamer es afirmativa. El camino al que apunta la filosofía con mayor claridad afirmando esta correspondencia es “el camino del Lenguaje”(p.76 V y M li). Se trata pues de buscar una co-relación entre alma y ser (cosa), finito-infinito y esto se va a lograr sólo a través y únicamente por el lenguaje. ¿Pero de que manera? Para Gadamer esto se ha llevado a cabo a través de una “serie de procesos reflexivos temporales”, como son “el reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana” dada por Heidegger, así como “el reconocimiento del significado autónomo del lenguaje hablado” relacionado con Wittgenstein.

Así, el Lenguaje constituye el tema común a todos. Preguntándose ahora a juicio de Gadamer si el lenguaje no debe ser en definitiva “lenguaje de las cosas” y si no es éste el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre “Alma y Ser”, de tal modo que se pueda saber de ella de forma finita. Recurre a la visión hegeliana del lenguaje “el lenguaje como centro de la conciencia por medio de la cual el espíritu subjetivo coincide con el ser de los objetos”. Nuestro autor también retoma la visión de Cassirer pues éste partió del supuesto de que “el lenguaje, el arte y la religión son representación”, es decir “manifestación de algo espiritual en algo sensible”. Para Gadamer el lenguaje no aparece yuxtapuesto al arte, al derecho y a la religión, sino que representa el centro que soporta todos estos fenómenos. Así, -agrega- mientras se conciba al lenguaje como “forma simbólica”, el lenguaje no aparecerá en sus verdaderas dimensiones. Sin duda es importante reconocer estas aportaciones pero esto no se puede quedar así, de hacerlo, el ver al lenguaje como algo “simbólico” le priva a éste de reconocer sus propios logros y

aportaciones. “El lenguaje no es simbólico”, pues no es un ‘signo’ que representa algo ‘abstracto’, “no es una imagen de las cosas”, al contrario el lenguaje es el que “constituye y sustenta”, patentiza la orientación de las cosas en el mundo.

Surge en nuestro autor otra pregunta ¿No es el lenguaje, más que lenguaje del hombre, lenguaje de las cosas?. La relación de co-opertenencia entre “palabra” y “cosa” Gadamer la ve desde la visión socrática y hobbesiana del lenguaje.

“...al fin y al cabo el verdadero ser de las cosas se hace asequible en su aparición lingüística, en la idealidad de su mención inaccesible a la mirada no conceptual de la experiencia que no percibe la mención misma ni la lingüísticidad de la aparición de las cosas. Al concebir el verdadero ser de las cosas como esencia accesible al ‘espíritu’, la metafísica encubre la lingüísticidad de esa experiencia del ser”(p.77 V y M II).

Esto es lo que refuta Gadamer. Si nos abocamos a la relación lingüísticamente preestablecida entre “palabra y cosa”, la forma como se presenta esta relación, este “verdadero ser de las cosas” es desde una mera “lingüística” como un sistema que se empleó tan sólo para comunicar sus sentimientos e ideas y si sumado a esto el “verdadero ser de las cosas” se encuentra en el acceso al “espíritu”, es decir, el traslado de lo “lingüístico” al plano “metafísico”, que desde su planteamiento inicial se verá como algo “preformado convencionalmente”. Lo único que puede ocurrir es que la llamada “experiencia del ser” tenga sus fundamentos erróneamente establecidos en la “lingüísticidad” cuyo soporte lo encuentra en la metafísica y esta misma es la que oculta la “lingüísticidad” de esa “experiencia del Ser”.

EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO.

El tipo de “lingüísticidad de la experiencia del mundo”, del pensamiento metafísico, esto es, el de conocer la “cosa” se orienta a una serie de “convenciones lingüísticas” imposibilitando el penetrar a la “experiencia originaria del ser”. Así, en realidad, dice Gadamer, es “la lingüísticidad de la experiencia del mundo lo que se oculta detrás de la apariencia de la prioridad de las cosas sobre su aparición lingüística”. Surge una pregunta ¿Qué tipo de ser corresponde al lenguaje?. Gadamer ve en la respuesta Aristotélica el verdadero carácter “óntico” del lenguaje al designar el concepto de ‘Syntheke’ de su sentido interno de “conversación”. El excluir de este concepto de “convención” y trasladada a la relación entre “alma y mundo” que se encuentra en la problemática del lenguaje, la metafísica le dio a ésta relación una fundamentación teológica. Este tipo de correspondencia no es importante pues el que se llegue a un consenso sobre las cosas que tienen lugar en el lenguaje no da por hecho que se relacione con las “cosas” ni con el “espíritu humano” que hace uso de ese “consenso lingüístico”. Lo importante en este punto para Gadamer es la correspondencia concretada en la “experiencia lingüística del mundo”. Así:

“En el lenguaje, en la lingüísticidad de nuestra experiencia del mundo donde se realiza la mediación de lo finito y lo infinito que nos corresponde como seres finitos. Lo interpretado en él es una experiencia siempre finita que sin embargo nunca encuentra esa barrera que sólo permite barruntar (prever) y ya no decir lo siempre mentado. Su progreso no tiene límites, pero no es una aproximación progresiva a un sentido mentado. Lo que constituye el sentido de la obra , su logro y no lo simplemente mentado por ella. Es la palabra adecuada y no lo oculto en la subjetividad de la opinión (hablar mudo), lo que expresa el sentido. Es la tradición la que abre y delimita nuestro horizonte histórico y no el acontecer opaco de la historia que se realiza ‘en sí’ ”(p.80 V y M II).

Hasta este punto nos podemos dar cuenta del salto que da Gadamer de la “metafísica racionalista” a una serie de “experiencias lingüísticamente existentes” y es con este último aporte con el que se va a quedar Gadamer pues para él hablar de “lingüística existente” y por lo tanto de lenguaje quiere decir que ambos tienen conciencia, son autónomos, por eso todo lo que tenga que ver con vivencias tiene su fundamento en el lenguaje, gracias a él podemos fusionarnos en esas experiencias, o como el lo llama él, lograr una “fusión de horizontes”.

En la controversia surgida de la “naturaleza de la cosa” y del “lenguaje de las cosas”. Gadamer ve en la “naturaleza de la cosa” lo contrapuesto a la opinión por haber sido impuesta de forma casi forzada, por convención, mientras que en el “lenguaje de las cosas” quiere ser escuchado tal como las cosas vienen en él al lenguaje sin prejuicios, sin reglas establecidas, sin adecuaciones, de ser así, le parece posible al filósofo alemán, el hablar de una “experiencia ajustada a nuestra finitud”. Es decir, Gadamer encuentra en esa “experiencia lingüística del mundo” el punto de reunión de lo infinito y finito sin dejar de lado el ser finito que “se es”.

Este es el meollo del asunto, el hablar de esta mediación nos da un importante mensaje, no es sólo hablar del lenguaje como algo externo relacionado con el pensamiento y la realidad sino adentrarnos a nuestro ser finito y buscar el ser infinito y tratar de llegar a esa mediación, a esa armonía, sin quitar los pies sobre la tierra, estando conscientes de nuestro lugar de origen en el mundo como seres finitos que buscan un confluir en el fluir. El buscar ese sentido a mi parecer quiere decir estar en constante crecimiento todo a través del “diálogo” y no del silencio. Interactuar unos con otros, es relacionarte, es estar consciente de lo importante que es la tradición con todo lo que ésta implica, pues si bien, por un lado nos movemos en ella conviviendo, también es en ella

donde nos podemos quedar estáticos sino encontramos nuestro equilibrio, nuestro ajuste de nuestras vivencias, experiencias “infinitas” en nuestra “finitud”.

Como se vio, Gadamer nos presenta ante una duda radical, a saber si podemos evadirnos de nuestra educación lingüística, de nuestros hábitos lingüísticos y de nuestro modo de pensar que se encuentra mediado lingüísticamente y si acaso sabemos exponernos al encuentro con una realidad la cual no responda a nuestros prejuicios, esquemas y expectativas. Por eso surge en Gadamer la preocupante pregunta a saber si no hay algo erróneo en nuestra conducta dentro del mundo y si ya nuestra experiencia del mundo mediado por el lenguaje no alberga ciertos prejuicios o lo que sería peor, si somos esclavos ante el proceso que tienen que ver con la “estructura lingüística” de nuestra primer experiencia del mundo. Si nos abocamos al modelo tradicional de lenguaje, lo más seguro es que de forma casi simultánea se encuentre a ese lenguaje como culpable. Pero si hablamos del lenguaje como aquello que va de la mano con el pensamiento y con la realidad, alejándolo del instrumentalismo, veremos en él una forma totalmente distinta de interpretar nuestra realidad en el mundo.

LA RELACION L-R-M, EL CAMINO HACIA LA “EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO”.

Gadamer esta consiente de que el lenguaje (nuestro) ejerce influencia en nuestro pensamiento. “Pensamos con palabras”. Pensar significa pensar algo. Y pensar algo significa decir algo. “Si algo caracteriza a nuestro pensamiento es precisamente este diálogo interminable consigo mismo”, y este diálogo a su vez nunca lleva a nada definitivo. Quiere decir que “no hay nada de lo que no se pueda hablar”. Gadamer quiere

sostener que las palabras van de la mano con el pensamiento “pensamos con palabras” y pensar es transmitir ese pensamiento con el habla y esto no cesa nunca, es interminable. Intenta diferenciarlo del ideal de un espíritu infinito “todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición”. Es decir, para él de todo se puede hablar, se tiene un número infinito de pensamientos, de palabras, de decires, de introspección con uno mismo como una fuente de la que fluir no se agota nunca.

En relación con el “Uso Lingüístico”, éste evoca representaciones que están al margen de nuestra “experiencia lingüística del mundo”. Esta expresión sugiere que tenemos guardadas las palabras en el bolsillo y echamos mano de ellas cuando las necesitamos, como si el “uso lingüístico” estuviera al arbitrio del que lo usa. La expresión <<uso lingüístico>> dice también, en realidad que el lenguaje se resiste al abuso.

“Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno del ‘uso lingüístico’ expresa una exigencia del lenguaje no reducible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del lenguaje”(p.193 V y M II).

Gadamer traslada el término “uso lingüístico” no a esa antigua y deficiente visión del lenguaje, sino al plano de la “experiencia lingüística del mundo”. De manera natural, el lenguaje se deja ser y en el “dejar ser”, manifiesta su libertad, autonomía y desapego a cualquier uso indebido para con él, y esto se toma como una exigencia que el mismo lenguaje demanda.

Así, es la “experiencia lingüística”, la que nos introduce según Gadamer en este diálogo interno con nosotros mismos que a la vez es diálogo anticipado con otros y la

entrada de otros en diálogo con nosotros, la que “abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia”. Pero significa también –continúa Gadamer- que no tenemos otro camino de orden y orientación que el que ha llevado desde los “datos de la experiencia” a los esquemas que conocemos como el concepto o como lo general.

La pregunta forzada es ¿Cómo se llega a este conocimiento de lo general?, ¿Cuándo se produce la Unidad de un Universal?. Nuestro autor considera que en el aprendizaje del habla no hay una primer palabra, y sin embargo conforme aprendemos a hablar y nos vamos familiarizando con el mundo. Como en el lenguaje, de igual forma sucede en la realidad estamos familiarizados con un mundo preformado y convencional.

“La cuestión es saber si llegamos tan lejos en nuestra propia autocomprensión, es decir, saber sí alguien dice realmente lo que quiere decir. La ‘comprensión total’ y el ‘decir adecuado’ son casos límite de nuestra orientación en el mundo, de nuestro diálogo interminable con nosotros mismos”(p.195 V y M II).

Y Gadamer considera que justamente porque este diálogo es interminable, porque esta orientación objetiva dada en esquemas preformados del discurso –mal necesario- entra en el proceso de nuestro entendimiento con los otros y con nosotros, por todo ello se abre así la infinitud de aquello que comprendemos, de aquello que podemos hacer espiritualmente nuestro. “No hay ninguna frontera para el diálogo del alma consigo misma”. Al encontrarnos en un mundo preformado, con un discurso preestablecido de acuerdo a la convención, cuyo problema es saber si yo digo realmente lo que quiero decir (autocomprensión), cuyo decir o hablar es infinito. La manera como se da ese salto del “decir infinito” (no hay nada de lo que no se pueda hablar), de la infinitud para la comprensión al plano de la espiritualidad se da a través del manejo del propio lenguaje, pues el hablar de “espiritualidad” quiere decir que se relaciona con la autonomía para el

razonar y esa autonomía es la que le interesa a Gadamer fundamentar en el lenguaje. Una manera de evidenciar esa autonomía es mediante la crítica.

Empezar por cuestionarnos y someter a juicio los esquemas preformados no sólo del discurso sino de los enunciados, del predicado, del sujeto, de las palabras. Aun así, para Gadamer él entendernos los unos a los otros tiene que ver con un dialogar que aunque es preestablecido se abre a la comprensión, a la esfera de la espiritualidad, pues ésta no tiene barreras, es pura, es aquello que no se puede violar, no nos pertenece sin embargo somos responsables de lo que ocurra en ella y somos responsables también del mensaje que nos transmitamos y se lo hagamos transmitir a los demás; el que este diálogo del alma consigo mismo sea introspectivo no quiere decir que no se corra el riesgo de perder su orientación en el mundo con pensamientos, decires y actuaciones inadecuados, hay que ser cautelosos en este sentido, pues el hilo que divide entre lo adecuado e inadecuado es tan sensible que se puede flagelar con facilidad. Gadamer está consciente de todos los problemas en los que nos encontramos inmersos pero también quiere evidenciar el que el lenguaje sea autónomo, inmerso en la “espiritualidad”, es decir, en el razonar.

DE LA “EXPERIENCIA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO” A LA UNIVERSALIDAD DE LA COMPRENSIÓN Y DEL LENGUAJE”.

Por otro lado pero que tiene que ver con el mismo tema, Gadamer va a defender la pretensión de “Universalidad de la Comprensión y del Lenguaje”. Pues se puede convertir todo en lenguaje y uno se puede tratar de poner de acuerdo sobre todo. Es cierto, permanecemos encerrados en la finitud de nuestro propio poder y capacidad y sólo el

diálogo infinito podría satisfacer esta pretensión, pero eso para Gadamer es obvio, la pregunta es:

“¿Existe alguna problemática en torno a la universalidad de nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje?. -Es decir, esto cae en un relativismo?- Legado humboldtiano, según el cual, las lenguas son modos de ver y de concebir el mundo, de suerte que es imposible salirse de la cosmovisión cuyos esquemas involucran al individuo”(p.197 V y M I).

Para cierto problema se encuentran posibles soluciones, el hablar de la “Universalidad del Lenguaje” nos habla del interés para poder relacionarnos por medio del diálogo, pasar de lo finito a lo infinito, pero ante una solución se presenta una nueva problemática “el relativismo”, veamos con forme se avance en la lectura si Gadamer encuentra algún tipo de solución.

Hay que preguntarse en realidad, ¿Hasta qué punto todo está predeterminado desde el lenguaje? Gadamer ve como problemática el que “la historia mundial allá atado nuestro pensamiento a través del lenguaje pues se podría caer en la autodestrucción técnica de la humanidad acumulado ya durante mucho tiempo”. Sin embargo,

“...hay que reconocer que toda experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje, el que estemos inmersos en un mundo lingüístico, insertados en él a través de la experiencia lingüísticamente preformada no quiere decir que se cierren nuestras posibilidades de crítica. Al contrario, se nos abre la posibilidad de superar nuestras convenciones y todas nuestras experiencias pre-esquemáticas al aceptar un nuevo examen crítico y unas nuevas experiencias en diálogo con otros”. (p.199, V y M I).

Esto es, Gadamer ve en la crítica aquello que nos salva del mundo “ya establecido”, es decir con todo lo que se nos presenta, prejuicios, convenciones, estructuras y todo lo que

esto implica, pasa pues por un tipo de radiografía mostrándonos si es que existe alguna anomalía y no sólo eso sino su posible solución. Esta es la capacidad para cuestionarnos.

Gadamer considera que al final de cuentas el tema de nuestro mundo sigue siendo el mismo que al principio, a saber, la conformación lingüística en convenciones, en normas sociales, inmerso en la experiencia humana y en donde utilizamos nuestra capacidad de juicio, esto es la posibilidad de afrontar críticamente todas las convenciones. Para él, esta capacidad de juicio es producto de la “virtualidad lingüística de nuestra razón” y esto no se obstaculiza por el lenguaje. Sin embargo es cierto -continúa- que nuestra experiencia del mundo no se produce sólo en el aprendizaje del habla, ni en el ejercicio lingüístico. Hay una “experiencia prelingüística del mundo” (Para Habermas las experiencias prelingüísticas son las muecas, los gestos y hasta los símbolos matemáticos por citar algunos ejemplos) con una “capacidad de hacer y de manipular”.

Comprendo la inquietud que tiene Gadamer al cuestionarse ¿Si es el lenguaje o más bien aquello que está conformado lingüísticamente por convención, es decir, lo ya establecido socialmente mediante reglas lingüísticas?, Si es esto lo que ata el pensamiento a través del lenguaje pues afirma que nos encontramos en un “mundo lingüístico” con una “experiencia lingüística preformada” y es por eso que hay que reconocer que “toda experiencia lingüística del mundo” es un “saber del mundo y no del lenguaje”, es decir, el conocimiento que en la “tradición especular del lenguaje” se tenía del mundo era con base en la convención, en el uso, y esas convenciones son las que han obstaculizado el pensamiento y no ha sido menester del lenguaje porque:

“Gadamer considera al lenguaje como constitutivo de nuestra comprensión del mundo... rechazando al lenguaje como mero ‘instrumento’, como sistema de signos; afirmando la identidad entre lenguaje y

pensamiento (entre palabra y concepto) y la consideración del lenguaje como portador de una 'perspectiva del mundo' "(19).

El único problema que encuentra Gadamer es que todas estas formas de autorrepresentación humana deben integrarse constantemente en ese diálogo interno del alma consigo misma. Nuestro autor reconoce que estos fenómenos indican que detrás de todas las relatividades de lenguajes y convenciones hay algo común que no es ya Lenguaje sino una posible "lingüística", llamado "razón". Sin embargo hay algo que caracteriza al lenguaje como tal y es que el lenguaje como lenguaje se puede distinguir de otros procesos de comunicación como el escribir y la 'escrituralidad'. Aquí, se refiere a la problemática del discurso trasladado al escrito y la forma como se interprete, como se entienda, para Gadamer el que un escrito se comprenda requiere de una especie de tránsito al oído interior. Realizando una especie de reproducción. Y recibe el nombre de <<traducción>> que es "pasar algo muerto a la nueva realidad del comprender leyendo o a la nueva realidad del comprender en otra lengua, que es la nuestra, de algo que se expresó en una lengua extranjera y ha quedado como texto. ¿Qué es el traducir en Gadamer?

"Es una unidad indisoluble de anticipación implícita, avance global del sentido y fijación explícita de lo así anticipado"(p.200 V y M II).

LAS REALIDADES DEL LENGUAJE.

Gadamer toma de alguna forma en cuenta el enorme peso que tiene en nosotros él “interpretar” pues considera que en todo nuestro pensar y conocer, sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama “crecimiento”, crianza, en este sentido, para él el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. La conciencia de alguien no es un argumento suficiente que nos sirva para valorar su ser, no hay pues ninguna conciencia individual en la que exista el lenguaje que ella habla. Se pregunta ¿Cómo existe el lenguaje? Si bien no existe sin la conciencia individual; tampoco existe por una síntesis de muchas conciencias individuales, es decir tal parece que intenta llegar a un punto medio, en este sentido no se puede afirmar que Gadamer sea radical en su pensamiento, al contrario, es tolerante al hablar de las diferentes maneras de explicar la adquisición o existencia del lenguaje, lo que sucede es que esta mostrando su enorme inquietud por dilucidar por lo menos o tratar de hacerlo cuestionándose y dando posibles respuestas en torno al lenguaje y a aquello que le sirva como posible explicación y sustento de la realidad de ese lenguaje.

Ante esto Gadamer considera que ningún individuo cuando habla posee una “verdadera conciencia de su lenguaje”. Hay situaciones, continua, en las que se llega a tomar conciencia de éste pues al hablar decimos algo que no concuerda o “suena raro” con la conversación que se está llevando ¿Es correcta la palabra que dije? Al respecto Gadamer posteriormente dirá que todas las palabras son correctas, lo incorrecto es la forma como se hace uso de ellas.

Volviendo al tema, nuestro autor ve tres elementos que son los que le van a ayudar a definir la realidad del lenguaje. Uno de ellos es el “auto-olvido del lenguaje”, este consiste

en su verdadero sentido tiene que ver con algo dicho en él y que constituye el mundo común en el que vivimos junto con la enorme tradición que se nos presenta, desde la literatura de las lenguas extranjeras vivas o muertas, así, el verdadero ser del lenguaje es aquello en que nos sumergimos al oírlo: lo dicho. Cuando entiendo repentinamente una “unidad fraseológica” un enunciado de alguien pronunciado en determinada situación, es decir, cuando veo claro y percibo con que razón dice el otro lo que dice o con que sin razón. Tales experiencias de comprensión presuponen siempre las dificultades del comprender, la “perturbación del consenso”.

El “esfuerzo de comprensión” empieza cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador. El “esfuerzo de comprensión” tiene que ver con uno de los aspectos de la “Realidad del Lenguaje” tomar conciencia cuando se dice algo y suena raro. Se habla pues del “auto-olvido del lenguaje” (nótese como aquí a la “comprensión” se le relaciona con la “realidad del lenguaje” mientras que en la visión hobbesiana la “comprensión” se encuentra en segundo término pues al momento que el emisor habla, ese hablar el receptor lo entiende pues ha asociado una palabra que le es familiar gracias a la convención dentro de la misma conversación, es decir, este discurso continua mientras la ‘palabra’ y por lo tanto la ‘comprensión’ sean propias al hombre).

Un segundo elemento del “ser del lenguaje” es la “ausencia del yo”. Cuando alguien habla un idioma que ningún otro entiende, en realidad no habla. Hablar para Gadamer es hablar a alguien. La palabra ha de ser “palabra pertinente”; esto no significa sólo que yo me represente a mí mismo lo dicho, sino que se lo trasmite a la otra persona, a la que escucha. En este sentido para Gadamer el habla no pertenece a la esfera del yo sino a la esfera del nosotros. Pero cuando se queda sin habla significa que ese alguien quiere decir tanto que no se sabe por donde empezar.

“El fracaso del lenguaje demuestra su capacidad de buscar expresión para todo y la expresión ‘quedarse sin habla’ es precisamente un modismo, un lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso sino que lo inicia”(p.182 V y M II).

Así, la realidad del habla se basa en el “diálogo”, el pero que ve nuestro filósofo, en relación con este tema es que en el diálogo impera un “espíritu” malo o bueno, “espíritu de endurecimiento y paralización” o un “espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre él yo y el tú”. Cuando se hace conciencia de este lenguaje, al momento de corregirlo sé esta llegando a un acuerdo. Acuerdo que es tácito pues se encuentra ya planteado, es decir, se tiene como una especie de pre-acuerdo, logrando un acuerdo del acuerdo. Dando origen a la comprensión. Al tener una comprensión de la comprensión se manifiesta al decirlo (diálogo) y a su vez se refleja en la realidad. Esto es lo que Gadamer entiende por “naturaleza del diálogo”, que es el “lenguaje realizado”.

El tercer elemento al que Gadamer hace alusión es a la “universalidad del lenguaje”, para él nada puede sustraerse radicalmente al acto de “decir” pues la simple alusión alude, - valga la redundancia - a algo. “La capacidad de dicción avanza con la universalidad de la razón”. Por eso el diálogo posee siempre una “infinitud interna” y no acaba nunca. “El diálogo se llega a interrumpir bien sea porque no hay nada mas que decir pero esta interrupción guarda una referencia interna en el momento en el que se retoma nuevamente el diálogo”(p.18 V y M II). Lo abarcado, lo comprendido en el discurso no se pierde en ese silencio mas bien se refuerza. Por otro lado cuando se nos fuerza a hablar, lo dicho nunca posee su verdad en sí misma, tan sólo remite hacia atrás o hacia delante a lo no-dicho.

LA PREGUNTA, EL HABLA Y LA INTERPRETACION.

En el fenómeno de la pregunta. En Gadamer una pregunta cuyo motivo ignoremos no puede tener respuesta, pues sólo la “historia de la motivación” es la que abre el ámbito y puede obtener y dar una respuesta. Así, el preguntar y el responder implican un diálogo interminable en cuyo espacio se encuentra la palabra y la respuesta. Lo dicho siempre se encuentra en ese espacio. Aquí la “universalidad del lenguaje”, el cual no tiene límites y es infinito, se sustenta en la afirmación gadameriana “No hay nada de lo que no se pueda hablar”. Este punto es uno de los más comentados de su pensamiento pues puede haber algún contraejemplo. Se me ocurre tal vez que se tenga un tipo de vivencia espiritual que al sentirla es tan grande que las palabras no alcancen a mostrarla o describirla tal y como se llegó a sensibilizar nuestro ser. Imposibilitando el traslado a la realidad del “otro”.

Aunque Gadamer menciona que se tiene la necesidad de transmitir nuestras vivencias particulares, se tiene o se logra esa transmisión. A mi parecer se tiene tan sólo una mínima parte de lo que el otro nos quería reflejar, pues a lo mejor yo no he tenido ese grado de vivencia espiritual. Lo cierto es que la mayoría de las veces estamos interesados en comprender a los demás, pero también es cierto que por algún detalle que no comprendamos, no es captado en su totalidad y por lo tanto no se puede hablar de universalidad en su totalidad sino en grados que poco a poco mediante ese diálogo se pueda llegar a esa universalidad.

Por otro lado Gadamer considera que al traducir cierto texto, ninguna traducción es tan comprensible como la original y por lo tanto no puede ser sustituida. La misión según él, del traductor debe ser siempre la de no reproducir lo dicho sino “orientarse en dirección a lo dicho”, hacia su sentido, para “transferir lo que ha de decir a la dirección de su propio

decir". Lo que debe reproducir no es "lo dicho" en su "literalidad", sino aquello que "el otro quiso decir y dijo callando muchas cosas". Yo entiendo esto como él "interpretar decires", no sólo de traducción, sino en general, pensares, decires, actuares, todo en una misma visión tripartita.

En relación con el habla la explicación que da es la siguiente, lo que sucede es que una palabra trae otra y así se extiende nuestro pensamiento. Esa es la palabra real que se ofrece por si misma en el lenguaje partiendo de vocabularios y usos lingüísticos pre-esquemáticos. Así, Se "produce la palabra" y ella conduce hacia consecuencias y objetivos que quizá uno no había previsto. La "universalidad lingüística" y su conocimiento no tiene nada que ver con lo que se nos presenta como un texto aprendido a "recitar". <<Recitar>> no es hablar, es lo contrario de hablar. El que recita sabe lo que viene, no pone a trabajar su mente, no le da el paso a la "ocurrencia". Ya esta estructurado tal cual, trunca el camino al seguir formando en su pensamiento diversas respuestas mediante el habla.

Por lo tanto, el hablar implica afrontar el riesgo de poner algo y atenerse a sus implicaciones. Gadamer agrega que el verdadero malentendido en la cuestión de la lingüística de nuestra comprensión es un malentendido sobre el lenguaje, "como si éste fuese un inventario contingente de palabras y frases, de conceptos y opiniones y de modos de ver". Como se vio más arriba en Hobbes, pues para él, la comprensión la relaciona con el acto de oír. Y lo primero que viene a nosotros no son las palabras oídas sino los pensamientos y al enlazar palabras y pensamientos se asocia el significado y al significar algo quiere decir que se está entendiendo. Por eso el lenguaje es la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decir. Se dice y se deja decir. Así:

“El lenguaje no es convencionalidad elaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material. El lenguaje crea.”(p.201 V y M II).

Gadamer continuara sumando fuerza al lenguaje, le interesa mostrarlo como aquello que nos salva de caer en esos esquemas ya establecidos, tenerlo presente como la ruta correcta que se debe seguir para llegar a un fin, el fin de la comunicación, del diálogo, de la interacción.

Entonces, para dejar en claro algunos puntos, para Gadamer:

“El que habla es a la vez interpelado y contesta como un ‘yo’ al ‘tú’ porque también él es un tú para él tú; la pregunta frente al enunciado significa para la Hermenéutica que cada pregunta comprendida vuelve a preguntar a la vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero estas al desarrollarlo se limitan a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir...Ser”. (Cap.XII, V y M II).

Gadamer considera que el lenguaje hace constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente.

“Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos pero al fin y al cabo se utilizan palabras que hacen que compartamos la cosa referida; el lenguaje tiene su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje. No existe el problema de un lenguaje común para todos, sino que es un milagro el que con muchos lenguajes nos entendamos más allá de las fronteras de los individuos, los pueblos y los tiempos. Y este fenómeno se une al hecho de que también las cosas se nos presenta como una realidad común cuando hablamos de ellas, se nos revela su modo de ser; lo expresado con la verdad –apertura, “desocultación” de las cosas mediante el diálogo- posee su propia temporalidad e historicidad”. (Cap. XII, V y M II).

En este punto me surge una duda, nuestro filósofo considera que las “ciencias del espíritu” en la fusión del presente con el pasado limitan el existir, es decir, el Ser. Gadamer inmerso en su pensamiento como es obvio recurre al lenguaje, el cual tiene su propia historia, mediante él nos entendemos en otros idiomas, con él las cosas se trasladan a una “realidad común” al hablar de ellas. “Se nos revela su modo de ser”. Pero ¿Qué es lo que se es?. A mí me parece que no se llega a una definición profunda del ser. ¿'Es' bueno?, ¿'Es' malo?, ¿'Es' trascendental?, ¿Qué es?. Tal parece que le resta importancia, dejándolo a un lado. Independientemente de este comentario y continuando con el pensamiento Gadameriano, éste menciona que al buscar la verdad nos damos cuenta que no se puede decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por lo tanto sin el elemento común del consenso obtenido.

“Heidegger nos enseñó que la verdad debe concebirse como revelación y ocultación al mismo tiempo”(p.398 V y M II).

Y esta búsqueda de la verdad requiere necesariamente ser explicada, ser respondida con base a un “acuerdo común”. Lo “común” lo entiendo como aquello que es “ya normal” sin embargo, para llegar a esta “normalidad”, a lo establecido por un consenso, se requirió de una serie de profundas reflexiones y deliberaciones en torno, en este caso, al tipo de verdad que Gadamer quiere sustentar, a saber, la verdad ligada al discurso, al lenguaje, a la tradición, al mundo. En relación con este punto, la “visión tradicional del lenguaje” hablaba de “verdad” en tanto que las ‘palabras’ o los ‘nombres’ tenían como propiedad el representar la “esencia de las cosas” en el mundo. Como sucedió con la primera definición de verdad a saber por ejemplo que la afirmación “el vaso está sobre la mesa” es verdadera si y sólo si el vaso está en ese lugar y no en otro, es real, se puede verificar en el mundo, es palpable.

LA VERDAD SIEMPRE PRESENTE EN EL LENGUAJE Y EN EL MUNDO.

Para Gadamer “lo más asombroso en la esencia del lenguaje es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno abarca toda la verdad en su pensamiento y que sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y a otros en nuestro pensamiento individual (p.62 V y M II).

Así, considero que en este diálogo se emana libertad de expresión, de emisión, de recepción, no es estático pues se tiene la capacidad de desprenderse de lo dicho y adoptar otra posición siempre y cuando se tenga las bases para sustentarlo. Cualquier decreto no es absoluto pero también en cierto espacio, en cierto instante, cualquier momento que sea nos introducimos en la verdad de nuestro modo de pensar finito e inmediatamente hacerlo infinito, como sucede en el devenir pues “es y deja de ser” para volver a “ser”. Un ser corregido, fructificado, cuya poderosa arma es la “experiencia lingüística expresada en el mundo”. El lenguaje es completo por la relación que tiene con el pensamiento y con el mundo, es autónomo pero no independiente pues el lenguaje no se concibe sin ellos.

Para Gadamer es el Lenguaje el que constituye y sustenta esta orientación común en el mundo. Hablar unos con otros no es primariamente discutir entre sí. Hablar unos con otros tampoco es primariamente hablar sin entenderse. El hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado.

“La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la del otro, ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el “disenso” que lo puso en marcha. La coincidencia que no es mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y

social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablas unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente. Por tal motivo es justificable la afirmación todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación”(pags.184/185 V y M II).

El partir de esta idea no significa que “en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje” pues cuando surge un “disenso”, alcanza el acuerdo mediante la “conversación”, no siempre se consigue, lo que sí es que “nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones”. Espíritu autónomo pero no hermético sino abierto a cualquier tipo de diálogo que pueda mermar su opinión anterior. Capacidad de razonar y mediante la razón fructificar “mi conocer”, “tu conocer” para fundirlo en “nuestro conocer”.

Por tal motivo, el hombre es testigo de cómo nace un nuevo lenguaje. Lenguaje nuevo no significa aquí totalmente nuevo, pero sí más que un mero “cambio expresivo” del anterior.

“Nuevos aspectos y nuevos objetivos elaboran y alumbran un hablar nuevo, el lenguaje nuevo dificulta el entendimiento pero en el proceso comunicativo procede también una superación del obstáculo. Este es al menos el objetivo ideal de toda comunicación”(p.185 V y M II).

Así, continua Gadamer, es obvio además que el lenguaje desarrolla su tensa vida en el “antagonismo” entre “convencionalidad y ruptura revolucionaria”. Todos hemos tenido un primer “adiestramiento lingüístico” en la escuela. En realidad ésta suele ser una “institución de conformismo social”. La sociedad actúa siempre en sentido “normativo y conformista”. Esto no significa que toda educación social sea un proceso represivo ni que la formación

lingüística sea un mero instrumento de esa represión. Porque “el lenguaje vive” pese a todos los conformismos.

“Nacen nuevas situaciones y nuevos modos enunciativos derivados de los cambios de nuestra experiencia. El antagonismo que hace del lenguaje algo común origina no obstante nuevos impulsos para la transformación de ese elemento común que persiste siempre”(p.186 V y M II).

Gadamer no deja de lado la visión socrática platónica y la visión hobbesiana de la adquisición del lenguaje, a saber, él verlo como instrumento que nos sirve para representar al mundo, de una manera convencional, pobre. Le interesa seguir resaltando este pensamiento en rechazo del mismo, como también él seguir construyendo y reforzando su propio modo de ver el lenguaje, lenguaje libre en el factum. Esto es el mundo.

Existe algo más que esta co-presente y su presencia constituye la fuerza evolutiva que reside en el discurso vivo. Por eso afirma que el lenguaje apunta siempre al espacio abierto de su continuación. Siempre queda más y más por decir en la dirección iniciada por el lenguaje. Ahí se funda la verdad de la tesis según la cual el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la “conversación”. Recordando que en paginas anteriores había puesto como una posible réplica cierta “vivencia espiritual” particular y su transmisión generalizada. A mi parecer ese seguir hablando, es el que me va a permitir profundizar más en dicha “vivencia espiritual”, todo a través de la “conversación”. Y aunque se quede o me quede callado no quiere decir que no haya más de lo que no se pueda hablar, sino que en nuestro pensamiento están ocurriendo una serie de “pensares” que al momento de reanudar la “conversación” se trasforma en “hablares”. Los cuales permiten acercarse cada vez más a lo que se quiere trasmitir tal cual.

Si el fenómeno del lenguaje no se contempla desde el “enunciado aislado”, sino desde la “totalidad de nuestra conducta en el mundo”, que es a la vez un “vivir en diálogo” se comprenderá por qué el fenómeno del lenguaje es tan enigmático, atractivo y opaco al mismo tiempo.

“Hablar es la acción del máximo auto-olvido que realizamos como seres racionales. Todos conocemos la experiencia de paralizarse en el propio lenguaje y ver como se escapan las palabras desde el momento en que se fija la atención en ellas. El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios”(p.18 V y M II).

Dentro de la “unidad vital del lenguaje”, el lenguaje de la ciencia es sólo un momento integrado, y se dan especialmente modos de palabra como los que encontramos en el lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la ‘palabra’ es algo diferente del “tránsito al mundo en olvido de sí”.

“Habitamos en la palabra, ésta sale como fiadora de aquello de que habla”, así lo vemos especialmente en el “uso poético del lenguaje”(p.194 V y M II).

Es importante resaltar lo que tiene Gadamer tiene en mente, a saber, la relación inherente entre Razón-Lenguaje y Mundo. Y reconocer en éste la llamada “Teoría Pragmática del Lenguaje” con el fin de detectar no sólo sus aportaciones sino sus anomalías que giran en torno a este paradigma con el fin de inyectarle a este trabajo de tesina la dosis de crítica necesaria que me permita tener una amplia perspectiva en torno a este tema. Por eso mi afán por dedicarle todo un capítulo a la concepción gadameriana del lenguaje. Pues no es posible refutar algo que no se conoce de manera clara. En el

siguiente capítulo exploro la “idea tradicional de verdad” con el fin de comprender lo más claramente posible la “visión pragmática de la verdad”, pues la verdad para Gadamer se relaciona con el discurso y con la comprensión.

CAPITULO III. LA VERDAD EN EL CONTEXTO TRADICIONAL.

El principal motivo por el que se introduce el tema de la “verdad” en este trabajo es por la estrecha relación que se tiene con el “lenguaje” ya sea como “instrumento”, “Visión Tradición”; como “Constitutivo”, “Visión Pragmática”; o incluso “normativo”, “Visión Contrafáctica”. La exploración que en este capítulo se haga sobre la “verdad” tendrá su razón de ser en el capítulo IV titulado “la Verdad como Pragmática” pues en él se refutará la “visión tradicional de la idea de verdad” dando paso a lo “fáctico”. Así, este capítulo empezará su desarrollo con la pregunta ¿qué es la verdad? la cual nos remitirá a la idea que los filósofos griegos tenían en principio de ésta.

La metodología a seguir es similar al capítulo I, es decir, se sigue una secuencia histórica al exponer en un principio el pensamiento platónico y aristotélico siguiendo la ruta hacia el pensamiento hobbesiano hasta llegar a dos ejemplos del pensamiento de los “filósofos analíticos” como son Tarski y Russell con el fin de mostrar que dicha “visión tradicional de la idea de verdad” se encuentra aun enraizada en estas “visiones contemporáneas”. Pues, como es sabido a Tarski se le reconoce por ser un icono en el tema a tratar, con su peculiar forma de elaborar la verdad como correspondencia, a saber, “el concepto semántico de verdad”; mientras que a Russell se le relaciona con el profundo interés que éste tenía en la problemática en torno a la verdad elaborando su propia teoría y versión sobre la “verdad como correspondencia”.

Ambos defensores de esta visión pues siguen la línea aristotélica, a saber, la “adecuación entre el intelecto y la cosa”. Por el momento no es de mi interés hacer una exposición exhaustiva de sus planteamientos, sin embargo, me interesa mostrar que tanto Tarski como Russell son ejemplos en la actualidad de filósofos que siguen esta “visión

tradicional". Para así tener de manera clara a "grosso modo" la serie de procesos intelectuales que se han tenido a lo largo del tiempo en relación con la "verdad" (Platón, Aristóteles, Hobbes, Tarski, Russell, etc.). Y que se refleja en sus teorías conocidas como: "Teoría realista de la verdad" o "Teoría clásica de la verdad por correspondencia" en la cual se habla de una "realidad en sí"; O bien, la "Teoría idealista de la verdad" o "Teoría de la verdad por coherencia" la cual menciona una "realidad para sí". Hay que dejar en claro que ambas teorías tienen en común el supuesto básico de lo que se entiende por "verdad" en el contexto tradicional o griego.

Contraria a esta visión y cuyo pensamiento no puede faltar por ser tal vez la principal base en la cual Gadamer centra su pensamiento. Me refiero al pensamiento del filósofo alemán Heidegger – explorado también en el capítulo II -, el cual, niega que "la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene de acuerdo con el primitivo significado griego, que la verdad es el descubrimiento". "El descubrimiento del Ser". Este supuesto "Ontológico-Existencial" será el que Gadamer utilizará para posteriormente trasladarlo al plano "Histórico". Sin embargo no hay que correr antes de aprender a caminar. En este capítulo III me interesa exponer de manera clara la llamada "teoría de la verdad por correspondencia", así como algunas visiones basadas en este supuesto tradicional de la idea de verdad.

VISION TRADICIONAL DE LA IDEA DE VERDAD.

¿ QUE SE ENTIENDE POR VERDAD?

La palabra “verdad”(20) se usa en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de “falsa”. En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de “aparente”. “ilusoria”, “irreal”, “inexistente”, etc. En la cotidianidad no se suele distinguir estos dos significados de verdad. Lo que sí sucede es que se destaca un aspecto de la verdad sobre el otro aspecto. Un ejemplo de esto es la idea de verdad que predominó en los filósofos griegos, estos empezaron buscando la verdad en lo falso, en la falsedad. Que al no tener relación alguna con la realidad por no concordar con ella se introducía lo verdadero. Verdad entendida como aquello que se hacía presente en la realidad. “La verdad como idéntica a la realidad” y ésta última era considerada como “idéntica a la permanencia”, a “lo que es”, en el sentido de “ser siempre”. Como ejemplo de esto se hablaba de “sustancia material”, “números”, “cualidades primarias”, “átomos”, “ideas” etc. Así, lo “permanente” se ligaba con lo “verdadero” y lo “cambiante” con lo “aparente”. Para ellos esto último no lo tomaban como “falso” sino como “aparentemente verdadero” aunque no lo fuera en verdad que a diferencia de la “verdad de la realidad” la cual mantenía una relación simétrica con la “realidad verdadera” y ésta se relacionaba con el “pensamiento” y no con los “sentidos”. Así:

“Para el griego la verdad es el descubrimiento de lo que la cosa es, o mejor aun, de aquello que <<es antes de haber sido>>, de su esencia. El griego concibe la verdad como àlétheia o descubrimiento del ser, - esto es lo que va a resaltar posteriormente Heidegger del pensamiento griego - es decir, como la visión de la forma o perfil de lo que es verdaderamente pero que se haya oculto por el velo de la apariencia... Los griegos no se ocupaban solamente de la verdad como realidad. Se ocuparon de la verdad como propiedad de ciertos

enunciados, de los cuales se dice que son verdaderos. Aunque antes de Aristóteles se había ya concebido la verdad como propiedad de ciertos enunciados”(p.3660-61).

Veamos conforme se avance en este capítulo que es lo que sucede con esta afirmación. Antes de adentrarme al pensamiento aristotélico quisiera examinar lo que Platón entiende por verdad cuya afirmación posteriormente Aristóteles precisa.

PLATON Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.

Para adentrarme al pensamiento platónico de “verdad” me remitiré a uno de sus diálogos, “Teetetes o de la ciencia”(21), en el cual se introduce el tema a discutir, a saber, la “definición de conocimiento”(22) así como el preguntarnos ¿Qué es lo que entiende Platón por conocimiento?. A lo largo del diálogo, Sócrates expone la diferencia que hay entre dar una serie de ejemplos de conocimiento y el definir el significado de la palabra “conocimiento”, la cual se aplica a esos ejemplos.

No es de mi interés hacer una extensa introducción a sus planteamientos, me interesa resaltar los argumentos que considero claves para mostrar y dejar en claro lo que posteriormente Gadamer refuta de esta visión “visión ‘referencial’ de verdad”. Uno de los argumentos del Sócrates platónico es el de buscar el “origen del conocimiento”, afirmándose que:

“El conocimiento es producto de la enseñanza y éste está acompañado siempre de una explicación verdadera de su fundamento, es inmovible por la persuasión y sólo la poseen los Dioses y algunos pocos hombres. La opinión verdadera resulta de la persuasión, no se basa en fundamentos racionales, puede ser cambiado por la persuasión que posee toda la humanidad”(p.136).

Es decir, el “conocimiento” no se puede definir como una mera opinión verdadera porque se liga con la “persuasión”, se necesitan fundamentos y estos deben de ser “racionales”. Esto es, que se basan en la “razón”. En el diálogo, la posición de Teeteto que afirma que “el conocimiento es el juicio o la opinión verdadera combinada con una razón o explicación” le lleva a Sócrates a explorar lo que se entiende por “razón”.

El primer posible significado de “razón” lo relaciona con la “expresión del pensamiento en palabras”, esto es que el “logos” significa “enunciado”, “discurso” visto como “expresión de una noción o de un juicio en nuestra mente”(p.148). Esta definición se relaciona tan sólo con el “sentido común” como medio, falta introducirse de lleno en el meollo del asunto.

El segundo significado de “razón” que da Sócrates es que “la enunciación de partes elementales no convierte en conocimiento una noción de verdad”, por ejemplo se tiene una opinión correcta de cada letra del nombre “Teeteto” y se puede escribir correctamente sin tener conocimiento de él y este conocimiento que en lo personal no es válido pues tal parece que se cae en un mero repetir, sin cuestionarse si realmente se escribió correctamente o no. Sin embargo ese conocimiento infalible impedirá - según el Sócrates platónico - el que se escriba incorrectamente la próxima vez. A lo que se quiere llegar es a que tan sólo se tiene una “opinión verdadera” pero no es “conocimiento” puesto que no se entiende cada letra, ni se comprende cómo “Teeteto”, que es la conclusión sigue necesariamente a las premisas ‘T’, ‘e’, ‘e’, ‘t’, ‘e’, ‘t’, ‘o’. Se habla pues en este significado de un mero análisis, de una cosa concreta con sus partes elementales.

En el tercer significado de “logos” (razón) significa “ser capaz de establecer algún rasgo, la cual, la cosa en cuestión difiere de todas las demás”(p.150). “Logos” significa

ahora la “razón de una cosa”, dicha razón se da por una “descripción” que se utiliza para distinguir o separar del resto de las demás cosas “aquella a la que nos estamos refiriendo”, a la que deseamos indicar.

“El propósito de la cuestión consiste en que no se puede obtener <<conocimiento>> por el agregado de un logos, sea cual fuere el significado en que se entiende. Estos significados parecen agotar todos los caminos posibles en que se puede dar <<razón>> de una cosa individual. 1) Podemos nombrarla (expresar nuestra noción en palabras); 2) podemos enumerar las partes materiales de que esta compuestas; o 3) podemos individualizarla mediante una descripción que sirva para distinguir la cosa en cuestión de otras cosas. Pero ninguna de estas <<razones>> producirá un tipo de conocimiento <<más claro>> o más preciso que aquel del que partimos”(p.154).

A lo que quiere llegar el Sócrates platónico es a que el “verdadero conocimiento” no se encuentra en las “cosas sensibles”, sino en las “formas” que son “inteligibles” y por lo tanto lo son también las “verdades que a ella se refieren” y estos “objetos” son únicos. No tienen un inicio ni un fin, no cambian, se encuentran estáticos. Gracias a esta pasividad se conocen las “verdades eternas”. Por eso recordando al Crátilo, Sócrates esta en contra de aquello que se encuentra en movimiento.:

“Una cosa que estuviera siempre en movimiento no podría ser conocida por nadie ...de suerte que no podría saberse lo que es y cómo es ...porque si lo llamamos conocimiento no cesa de ser conocimiento, entonces el conocimiento subsiste, y hay conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento llega a mudar, entonces una forma reemplaza a la otra y no hay conocimiento; y si esta sucesión de formas no se detiene nunca, no habrá jamás conocimiento”(23).

Definitivamente la postura que adopta Sócrates es parmenideana y está en contra del devenir de Heráclito, como se ha expresado en este último párrafo, pues le interesa resaltar y validar que el conocimiento para que se pueda hablar de él. Para que se

encuentre conocimiento a de permanecer estático, pasivo. Muy a diferencia de los planteamientos de Heidegger y Gadamer pues para ellos y más específicamente para Heidegger, la pregunta que se hace a sí mismo por el “ser”, lo lleva a afirmar que el “ser es un estar” y ese “estar” como “estado” ser encuentra siempre en movimiento.

Definición de Enunciado (Teetetes o de la Ciencia).

Después de haber abordado lo que Platón entiende por razón, me gustaría pasar a otro tema del Teeteto, a saber, lo que se entiende por “eidolón” y la problemática de los “enunciados y opiniones falsos” y posteriormente mencionar lo que se entiende por “enunciados verdaderos” para dar paso a la noción de verdad en Platón. Pero antes me interesa dejar en claro lo que se entiende por “enunciado”. “ ‘Enunciado’ es la mejor traducción de ‘logos’ no como ‘proposición’, debido a sus usos modernos.

Para Platón un ‘enunciado’ es simplemente el hecho de pronunciar, en un discurso, un juicio efectuado por la mente en un diálogo silencioso consigo mismo. (263e, y Teet.189e, 206d, 208c)” (24).

Dos preguntas básicas: 1) “¿Cómo es posible que algo pueda existir sin ser totalmente real; y si existe ¿cómo se da esa “apariencia” vista como opinión, distinto de conocimiento? “; 2) “ ¿Cómo pueden explicar los enunciados y las opiniones falsas. Al deciser algo con sentido, mi enunciado debe referirse a algo y si éste es falso ¿a qué se refiere? “. En esta parte del diálogo se evoca lo que se entiende por “eidolón” significa “aquello que no es totalmente real ni totalmente irreal”, y tampoco algo así como un enunciado o una opinión falsa, Así:

“1) El término <<eidolón>> se define como significando una cosa que no es totalmente real, pero que tiene una cierta clase de existencia. Si existe una cosa tal como un <<eidolón>>, entonces algo que no tiene <<ser>> en sentido absoluto, tiene que tener sin embargo alguna clase de <<ser>>; 2) Pensar o sostener lo que es falso significa afirmar que lo que no es, es real; y que lo que es real, no es real. Afirmamos algo y nuestras palabras tienen sentido”(p.194).

Entonces, “lo que no es real” debe tener alguna clase de “ser” y no es la pura “no-entidad”. La conclusión será que debemos escapar del dilema parmenideano “una cosa debe ser perfectamente real o totalmente irreal” y admitir una región intermedia integrada por cosas que no son totalmente reales ni completamente inexistentes. Debe haber algún sentido en el cual “lo que no es” (totalmente real o verdadero) tenga un cierto tipo de “existencia o de significado”. Es curioso como en esta parte Platón relaciona “eidolón” (lo que no es totalmente real o verdadero), con aquello que tiene “existencia” o “significado”. En palabras de la “tradicón alemana” se relaciona con aquello que tiene “sentido”. ¿Qué es lo que sé esta pretendiendo mostrar con ello?. ¿De que métodos sé esta valiendo Platón para sustentar su postura?.

Tratando de adentrarnos en esta problemática. ¿Qué significa que algo sea “real”? El ser humano (personas comunes, filósofos, etc.) solemos distinguir entre las cosas que llamamos “reales” y otras que no lo son por completo. A estas alturas, el diálogo del Sócrates platónico se enfoca a la revisión de filósofos y a las cosas que estos entienden por “reales”. Se dividen en dos grupos: 1) Los “filósofos físicos” los cuales reconocen la existencia del “mundo natural” de las cosas materiales que se representan en más de una “cosa real”. Por ejemplo: dos cosas, lo caliente y lo frío, ambas son “primarias”. De ellas se derivan las demás cosas mediante una serie de procesos. Al respecto Platón señala que:

“El significado de <<real>> es distinto del de ‘calor’ y del de ‘frío’. ‘Realidad’ es un tercer término que no se debe identificar con lo ‘caliente’, ni con lo ‘frío’. Dentro del sistema platónico es una forma de la cual participa tanto el ‘calor’ como el ‘frío’, los cuales <<tienen>> realidad pero esa realidad no es idéntica a cada uno de ellos ni a los dos juntos”(p.202).

“Parménides”, el cual niega la existencia de un “mundo fenoménico” admitiendo tan sólo una “cosa real” al declarar que “toda la realidad es un “Ser Uno” o una “Unidad Existente” que se deducen rigurosamente de los conceptos de “ser” y “unidad”. “Ser” implica “realidad completa”. “Unidad” excluye el hablar de “pluralidad”. Así, sólo existe la “cosa una” y “real”. Platón tomando el lugar del extranjero - con el que esta dialogando – la primera replica que le hace a este argumento es que “si es que hay una cosa real es contradictorio, el darle dos nombres ‘real’ y ‘uno’ “. Esto le sirve a Platón para dar por supuesta su propia doctrina donde los “nombres”, “conceptos”, o “palabras” como ‘real’ y ‘uno’, tienen significados y estos significados son “formas” de las cuales participan las “cosas” que llevan esos “nombres”, es decir, si decimos de la “cosa” que es “real” y decimos de la cosa que es “una” entonces se esta hablando de tres términos ‘cosa’, ‘real’ y ‘una’. “Los significados de los dos nombres, las formas, ‘realidad’ y ‘unidad’, y las cosas que lleva esos nombres, participan de esas formas”.

Por lo tanto para Platón este pensamiento no se puede formular si no se reconoce antes que se habla de tres cosas y no de una. Aun más importante que esto último, es que el hablar de estas tres “palabras” con significado. La gran diferencia entre Platón y Heidegger o Gadamer radica en que Platón se basa en las “formas”. “Estos significados son ‘formas’ de las cuales participan las ‘cosas’ que llevan esos ‘nombres’. Nuevamente se presenta de manera clara por un lado el que prevalezcan las “formas”, es decir, las “ideas” y por otro lado, la adecuación de “el nombre en la cosa”. Mientras que los filósofos

alemanes relacionan el “significado” con el “sentido”. Con el plano “ontológico-existencial” u “ontológico-histórico, es decir, con el plano pragmático.

El mostrar esos primeros planteamientos me permite tener una idea clara del lugar al que Platón quiere llegar, no es de mi total interés hacer un recorrido exhaustivo de los discernimientos entre Parménides y Platón (extranjero). El diálogo del Sócrates platónico toma ahora un nuevo giro, tras haber revisado el “período arcaico” ahora se centra la mirada al problema de los “idealistas”(Dioses) y los “materialistas”(Gigantes). Del lado de los Dioses se encuentran quienes consideran que “las cosas invisibles son las verdaderas realidades”; del lado de los Gigantes se encuentran quienes piensan que “lo real no es nada más que un cuerpo que ellos pueden tocar y manipular”(p.211). Aunque se tiene esta “batalla” cuyo espectador es Platón. No hay que olvidar cuales son las intenciones de éste.

Como se vio, lo único que quiere en este diálogo es el presentar su propia doctrina, su “doctrina de las formas” (ideas), la cual tiene su fundamento en la distinción que se hace entre el “devenir” y “ser”. Así, es necesario hablar de ellos por separado, separación del “mundo ideal” frente a lo “múltiple”, lo “múltiple como lo cambiante de los sentidos”. Se dan dos tipos de conocimiento, que se encuentran en esta visión de las formas: 1) el “devenir por medio del cuerpo y a través de los sentidos”; y 2) con el “ser por medio del alma y a través de la reflexión”. Así, el “alma” es “invisible” y semejante a los “objetos invisibles”. El “alma” estudia las cosas por los “sentidos”, ésta se llega a confundir, pero al estar “consigo misma” entra en un proceso reflexivo que lo enfoca a los “objetos visibles” sin la necesidad de depender de los “sentidos” esto es, tiene “sabiduría” propia.

Por lo tanto y a modo de ver platónico, la clase inferior de conocimiento “conciene al devenir”, la más alta al “ser”. Por eso:

“las formas no admiten ninguna clase de cambio, mientras que la multiplicidad de las cosas sensibles nunca permanece igual”(p.223).

Es decir, se hace constante hincapié en el “mundo ideal” el cual excluye cualquier cambio y esta exclusión del cambio es la condición necesaria que abre la puerta a la existencia de conocimiento, según Platón.

Crítica a Platón.

“Platón habla de las formas inmutables, él sabía que no debía hablar de las formas como si fuesen toda la realidad. Vida, alma, inteligencia, no existen sólo en el mundo del devenir; deben ser también reales. Si el alma es inmortal y semejante a las formas, deben ser reales aunque animen cuerpos en el tiempo y en el espacio. La vida no es movimiento en el espacio, ni la modificación de cualidades físicas. Es movimiento espiritual (pensamientos, deseos, sentimientos). Previo a movimientos físicos materialista reformado, abandonar la tangibilidad y admitir que lo real incluye cosas incorpóreas; así, el idealista reformado debe abandonar el carácter de inmutabilidad y admitir que lo real incluye un movimiento espiritual, como también las formas inmutables”(25).

Lo que quiere decir este autor es que no debe de existir un carácter marcadamente divisorio, el cual impida escuchar por un lado el otro punto de vista y por el otro expresar mi propio punto de vista, adecuándonos a los procesos y a los cambios (inmutabilidad, mutabilidad) en los que nos encontramos inmersos, en la que dicha adecuación no debe de ser forzada sino por decisión propia. Y lo mismo debe de suceder con los “idealistas” y los “materialistas”.

A partir de este momento, el diálogo toma otro curso. En párrafos anteriores le interesaba a Platón el encontrar una justificación para hablar de “eídolon” (cosas que no son totalmente reales y que sin embargo tienen algún tipo de existencia) y para hablar también de “falsedades en el pensamiento” y en el “discurso”. Ahora el término “realidad” o “ser” tiene otro significado, a saber “lo que es real”, “lo que existe” o más específicamente la “realidad misma” o “existencia de las cosas reales” o “existentes”.

Por eso se admite que “la realidad no es movimiento y reposo al mismo tiempo... lo real, en virtud de su propia naturaleza no está ni en reposo ni en movimiento”(p.227).

Cuando Platón habla de las “formas” que se mezclan y de las “formas” que no logran esa mezcla. En este punto se refiere a los “enunciados afirmativos” y a los “enunciados negativos” en relación con esas “formas”. La manera como se da la relación de los “enunciados verdaderos” y los “enunciados falsos” con las “formas” es la relación que me interesa resaltar porque desde este punto se va a abordar la verdad en Platón.

Empezaré esta exposición mostrando lo que Platón le refuta a Parménides, a saber que “no hay sentido alguno en el cual, lo que no es puede ser”. Y ¿qué es “lo que no es”? En este punto se refiere a lo “diferente” y pone como ejemplo “lo largo” es “diferente” de “lo no largo”.

“Señala en primer lugar que ‘lo que no es’ en este sentido, es distinto de la ‘inexistencia’ y de ‘lo inexistente’, pues ambos están comprendidos en la expresión ‘lo contrario de lo que existe (o de existencia)’”(p.263).

Así, “lo diferente” es “lo que no es de esa manera” sino de otra. Esto tiene relación y - hay que tenerlo muy presente- con las “formas” (o ideas). Estas se pueden describir

negativamente como “lo que no es así”, “lo no hermoso”(formas subordinadas) a diferencia de “lo que es así” o “lo hermoso”(formas singulares). Y esto va a ser lo que permita que la “naturaleza de lo diferente” se distribuya de igual manera que la “naturaleza de la existencia”.

“Lo no hermoso es el nombre colectivo para todas las formas que hay, diferentes de la forma singular ‘hermoso’”(p.264).

Surgen dos preguntas: a saber, si es que ¿Los enunciados falsos pueden tener algún significado? , si esto es así, entonces ¿Cual es el lugar que ocupan las formas?. A estas alturas del diálogo Platón reconoce que las “formas” son los “significados de los nombres comunes” y por lo tanto las “formas” son participes del “significado de todos los enunciados” donde es probable que a los “enunciados falsos” se les de un “significado” sin la necesidad de recurrir a “cosas no existentes” o a los “hechos” a los que se refieren los enunciados. En palabras del autor:

“Platón demuestra que <<la cosa que no es>> no significa siempre <<lo no existente>>, pues también puede significar algo que es diferente de alguna otra cosa. Estos dos <<algos>> son algo ó n y no nada... el problema es saber qué tipo de existencia se relaciona con <<algo diferente>>. Si se descubre esto, se puede afirmar que un enunciado falso tiene significado”(p.272).

Y como característica peculiar de los enunciados es la de que “todo enunciado semejante debe contener por lo menos una forma”. Esto es “uno de aquellos <<términos comunes>> que son necesarios a todo pensamiento o juicio sobre los objetos de la percepción directa”. ¿Qué es lo que se quiere decir con esto? Que todo “enunciado” o “juicio” trae consigo el “uso” de por lo menos una “forma” y esto en Platón es de suma importancia porque para él, el “reconocimiento de las formas” se relaciona con el

“significado de todos los enunciados” y esto último es lo que permite aclarar el problema del “discurso” y del “pensamiento falso”, los cuales tienen “significado”, es decir tienen “sentido” diría Gadamer. Así, “ninguna forma participa del <<no ser>> en el sentido de <<no existir>> y todas las formas participan de él en el sentido de diferencia”(p.274). Pero ¿Cómo se relaciona “lo falso” con lo “no existente” y “lo diferente”? Para poder avanzar sobre esta problemática, en el diálogo se exploran las partes de las que constan los enunciados en general donde se afirma que “todo enunciado es un complejo de elementos heterogéneos (nombre y verbo). En páginas anteriores se había entendido “enunciado” (logos) por “discurso”, ahora se va a tratar refiriéndose a Aristóteles como “algo que puede ser verdadero o falso”, y que es distinto de las preguntas, los ruegos, etc.

“Un juicio es equivalente ahora a un enunciado no verbalizado, hecho por la mente en su diálogo interior consigo misma”(p.276).

En el Teeteto, la definición que Platón da de la “palabra” (nombre), la orienta en dos sentidos: 1) Un “nombre común” significa o quiere decir una “naturaleza que es una forma”, así como “representa o indica cosas existentes”; 2) Un “nombre propio” por lo tanto “representa o indica solamente una cosa existente”(p.278). Lo que resulta de esta sección es que “todo enunciado es complejo” y éste consta de “nombre” (el signo hablado que se aplica a lo que realiza esas acciones) y también de “verbo” (el significar una expresión que se aplica a las acciones). El “nombre” tiene significado, el “verbo” también y al unirlos “forman un todo que tiene significado el todo”. Y el hecho al que el enunciado se refiere se integra como un todo, donde se involucra el “agente” y la “acción”, esta relación sin duda es compleja, sin embargo se racionaliza esa complejidad al trasladarse a una estructura coherente.

Así, un enunciado es “una combinación de nombres y verbos” (Teet.). Sumado a esto se llega a dos consideraciones: 1) En un “enunciado complejo”, el nombre del agente sobre el que se hace el enunciado es un “elemento”; y 2) Cada “enunciado” considerado “como un todo es verdadero o falso”. Si ponemos atención, se detecta el mecanismo con que se narra esta relación emisor-receptor. Volvemos nuevamente a la relación interesada de “palabra-realidad”. Representada en el enunciado. Sin duda se habla de un todo y su significado, sólo que el mensaje que se pretende dar es en principio un mensaje ya subordinado.

Definición de “Enunciado Verdadero”.

En el “Teetetes o de la ciencia” las características que conforman un enunciado, esto es, “reuniendo una cosa con una acción por medio de un nombre y un verbo” es lo que permite saber a que se está refiriendo el extranjero, éste le presenta a su interlocutor en el diálogo dos enunciados: “Teeteto se sienta” y “Teeteto vuela”, el extranjero le pregunta ¿Qué tipo de carácter se asigna a cada enunciado? Dando por supuesto que “Cualquier enunciado debe tener un cierto carácter”, a lo que Teeteto contesta. “Uno es falso; el otro verdadero”. Y el extranjero agrega “y el verdadero establece para ti las cosas que son (o los hechos) tal como son”. Esta primera definición de enunciado verdadero se encuentra presente en el Crátilo cuando Sócrates le indica a Hermógenes que el enunciado verdadero “habla de cosas que son, tal como son” o “establece que las cosas que son, son”(Crat. p.285). La idea que intento destacar es, que “la verdad es la correspondencia de un enunciado con las cosas que son” o “los hechos”. Y sólo eso.

“Cada una de las palabras representa un elemento en el hecho complejo. El enunciado como un todo es complejo y su estructura ‘corresponde’ a la estructura del hecho. La verdad significa esa correspondencia”(p.282).

Esto no parece tener mayor problema hasta el momento, el problema surge cuando este modelo se intenta trasladar a los “enunciados falsos” porque éstos no se pueden definir como correspondencia a algo, pues “no hay hechos no existentes a lo que él corresponda, signifique o se refiera”. Así, un enunciado falso “no significa nada”. Veamos como salva Platón esta problemática. Más que hablar de “enunciados verdaderos” y “enunciados falsos” me interesa rescatar lo claro que es para los griegos el hablar de esos “enunciados verdaderos”, los cuales lo son si y sólo si corresponden a los hechos que ha diferencia con Heidegger y Gadamer esto no es así pues la “verdad” se encuentra estrechamente relacionada con la “existencia”. El “ser ahí” que debe de “ser descubierto”. Y la manera como se descubrirá es a través de la “comprensión”.

Definición de “Enunciado Falso”.

En el segundo enunciado “Teeteto vuela”, el extranjero menciona. “Así, lo que se encuentra cerca de ti, pero de modo tal que a lo que es diferente se lo enuncia como lo mismo, o lo que no es como que es, una combinación de verbos y nombres que respondan a esa descripción parece en fin, ser real y verdaderamente un enunciado falso”(Teet.). Al respecto, se quiere destacar que “ 1) El enunciado falso tiene un sujeto; 2) Este sujeto es Teeteto y no otro, se refiere a la concepción errónea de que un enunciado falso, si significa algo debe ser un enunciado verdadero sobre ‘alguna otra cosa’; 3) El sujeto no puede ser absolutamente nada, con esto se desecha la errónea alternativa de

que un enunciado falso no puede tener significado porque no es sobre nada existente”(p.283).

Así, lo que hace la “Teoría de las Formas” es darle un “significado” a los “enunciados falsos” aunque parezca que no se tiene ningún “sujeto existente”. Si Platón trata de dar la misma explicación de los “enunciados verdaderos” a los “enunciados falsos”, le llovería una serie de refutaciones por parte del sofista, a saber, que “no existe una cosa tal como el hecho no existente, ‘Teeteto volando’. Su enunciado no es falso sino sin significado. Al respecto para la “visión pragmática de verdad” todo tiene un significado hasta lo “sin sentido” tiene sentido. “Tiene sentido que no tenga sentido”, esto es, un “significado”, un por qué. Por eso, el hablar de “enunciados verdaderos” y “enunciados falsos”, así como de la “teoría de las formas platónica” tiene relevancia en esta visión. En tanto que sirve de ejemplo para mostrar el camino por donde no hay que continuar la búsqueda de la verdad. A saber que:

“Un enunciado falso no es un enunciado verdadero sobre un ‘hecho diferente’, que no es en absoluto un hecho, porque no existe(Teet.)”(p.284).

Para salvar Platón lo que se le está objetando, recurre rápidamente al enunciado “Teeteto vuela, -esto no sólo es falso, sino que en ningún momento podrá ser verdadero -, es decir, la nueva objeción es que se presenta un “enunciado falso”, el cual se refiere a un “sujeto existente”(Teeteto). “Vuela” no tiene ninguna relación con el “elemento del hecho”, “sentado”. Es decir, “vuela” no tiene significado, - no tiene sentido – porque no hay nada a lo que se refiera. Por lo tanto, el enunciado “Teeteto vuela” como un “todo” no tiene significado. “No es absolutamente un enunciado”. Ante esta afirmación, trasladándonos al pensamiento gadameriano de verdad y en general del lenguaje. Cuando se dice que “no

hay nada a lo que se refiera”, esto es, que no tiene significado cierto término como el “volar” facultad que no tiene “Teeteto” en la realidad quiere decir en principio para Gadamer que fundamentalmente se está adoptando una posición ventajosa pues es obvio para la “visión tradicional de verdad” – que durante tanto tiempo se ha empeñado en enraizar este antiguo modelo – el encontrar como falso un enunciado que no corresponda a los hechos.

Lo que puedo decir al respecto recordando al filósofo Austin en su libro “Cómo hacer cosas con palabras”. Trasladándonos a la oración “teeteto vuela” tiene sentido, es decir, tiene significado en el plano epistemológico, pues se presenta ante nosotros la capacidad de que a través del pensamiento logramos tener un estrecho vínculo entre el pensamiento y lo hablado. Y si le sumamos a esto la visión gadameriana donde menciona que “no hay nada de lo que no se pueda hablar” y mucho menos pensar. Habiendo tantos cuantos mundos posibles, pensares, decires y actuares. Refiriéndonos específicamente a la relación lenguaje-pensamiento-mundo. Me atrevería a decir que para los filósofos de esta corriente y en particular para Gadamer, “Teeteto vuela” tiene sentido, esto es, tiene significado, tiene un porque. Probablemente el significado se encuentre en la poesía, ¿por qué, no?. O a lo mejor en cualquier otro plano, relacionado con el mundo.

Salida platónica: “Las formas”.

Continuando con la exposición, la salida que encuentra Platón a dicha objeción es el intento que hace por introducir las “formas”.

Todo discurso depende del entretejimiento conjunto de las formas”(Teet.259e).

Esto es, que en el “significado” de algún enunciado encuentra presente la “forma”, así “en cada caso hay muchas cosas que son, y también muchas que no son”. Aun en el “enunciado verdadero” falta agregar la “forma”, la “cosa que es”.

Se había visto en el “enunciado verdadero” que “Teeteto” es el término que representa al “sujeto existente”. “No existe ninguna forma, Teeteto. Pero el otro término “se sienta” indica “sentándose” el “segundo componente del hecho existente”; 2) Este segundo componente del hecho existente también tiene significados propios, es decir, la palabra “sentándose” da de inmediato significado al receptor, el mensaje dado no es particular, sino que es lo que Platón llama una forma(Idea) y este hecho es algo real.

“Esta forma, sentándose es parte del significado del enunciado verdadero y debe añadirse al esquema... ahora ‘se sienta’ no sólo ‘representa’ una parte del hecho existente sino que también ‘significa’ la forma”(p.285).

Con este término Platón se permite presumiblemente tomar ventaja sobre la objeción hecha por el sofista.

Así, haber introducido las “formas”, le permite a Platón darle un significado al enunciado falso “Teeteto vuela” sin ser necesario referirse a un “hecho no existente” o a la “falsedad objetiva”.

“Cada elemento del enunciado tiene ahora un significado, y de este modo el enunciado como un todo tiene significado”.

Lo que falta en el caso del enunciado falso es: 1) La relación “partida de” entre él “sentándose” real y la forma diferente “volando”; 2) “vuela” no representa este

“sentándose”, aunque tiene un significado propio que la palabra evoca en la mente del oyente; 3) El enunciado como un todo no se corresponde con el hecho como un todo o con cualquier hecho. Sólo empleando la “teoría de las formas” puede responder Platón a la objeción del sofista, de que el enunciado falso no puede existir por no significar nada”(p.286).

El nombre o la palabra Teeteto representa una “cosa que es” como elemento del “hecho existente”, y lo mismo sucede con “vuela” que significa una “cosa que es”. Pero ¿Que otro sentido se le adjudica a “vuela”? Nada más y nada menos que representarlo como una “Forma”.

Así, Platón define el “enunciado falso” como una combinación de “verbos y nombres” refiriéndose a un sujeto (o objeto), “lo que es diferente como lo mismo o lo que no es como lo que es”(Tete.).

No significa que esto sea de poca trascendencia, sólo que para Gadamer el abocarse a las “formas” (ideas) no es la mejor salida que Platón pudo haber encontrado pues las ideas se quedan en eso, sólo en ideas. Como aquello lejano a nosotros imposible de alcanzar por encontrarse en lo abstracto puramente. Cabe mencionar – como ocurrió en el Crátilo – la postura poco preocupante que Platón adopta en este diálogo pues al plantear su solución que en lo personal no me queda del todo claro la manera como concluye su argumentación, basándose en las “formas”(ideas). Y me parece recurre a ellas por no encontrar una salida consistente, cayendo en una solución limitada y expuesta a diferentes interpretaciones que de sumo parecen ser inalcanzables en el plano terrenal.

Hasta aquí voy a dejar la exposición sobre los “enunciados verdaderos” y los “enunciados falsos”, así como la relación que tienen con las “Formas”, para adentrarme a lo que Platón entiende por verdad con el fin de tener claramente presente esta visión y seguir avanzado hacia Aristóteles hasta llegar a lo que tanto Heidegger como Gadamer entienden por “Verdad”.

LA “VERDAD” COMO “IDEA”. LA IDEA COMO SU MUNDO.

En páginas anteriores vimos que la “verdad” se entiende de diferentes formas (verdad lógica). La idea de verdad que me gustaría resaltar es la “verdad” entendida como una “propiedad del ser”. “El ser es verdadero cuando es como debe ser (verdad ontológica)... En la Filosofía de Platón se considera como fundamental solamente el concepto ontológico de la verdad. La distinción de un verdadero ser frente a un ‘ente’ que no es verdadero ser, porque está a medio camino entre el ser y el no ser y esto es lo que penetra en su filosofía”(26). Para Platón, la “idea” es lo “verdadero” (verdad ontológica) y todo lo que es verdadero no tiene porque ser mutable, quiere decir que debe ser “algo siempre idéntico a sí mismo). Así, “toda verdad es eterna” o mejor dicho “intemporal”. El concebir esta idea de verdad “inmutable” es la idea del pensar filosófico en occidente. Si la “verdad” y por lo tanto el “conocimiento” se relacionan con el sentido, entendiendo éste como la “fuente de verdad”, se caería en un error pues:

“Sensible es tanto la percepción subjetiva del sentido como el mundo objetivo de los sentidos, el mundo corpóreo extendido en el espacio y en el tiempo. La percepción sensible es insegura... y esta es un problema porque si efectivamente todo fluye, no puede naturalmente darse jamás en el mundo sensible verdad ni ciencia alguna, pues nada hay fijo. Y el concepto de verdad exige una constante identidad consigo mismo”(p.98).

El adoptar esta postura nos haría caer en lo relativo e inseguro. Esta concepción se relaciona con el “devenir y el continuo movimiento” (Heráclito).

Por eso, el conocimiento para Platón no puede ser “sensible” porque “cada sensación está limitada a un órgano particular... por consiguiente no es nunca el sentido fuente de la verdad”. Así, la “fuente de la verdad” para éste lo es el “alma”, el “espíritu”(el puro pensamiento), el cual por naturaleza lo tiene inmerso.

“El saber por ejemplo, de lo igual a sí mismo, de lo grande, de lo pequeño, de lo bueno, de lo justo, de lo santo, en general de cualquier ‘esencia en sí’. Son los “conceptos”, “pensamientos”, “conocimientos” es el nombre que le da Platón o simplemente ‘ideas’. Estas son siempre “idénticas así mismas”, jamás cambian, como jamás cambia ninguna verdad auténtica. Se las ha llamado <<innatas>> a estas ideas”(p.99).

Llamándoles mejor aun “verdades apriorísticas” o “conceptos ideales”. Y esto es tan sólo lo que le interesa a Platón, hablar de “conocimiento apriorístico” y los modelos a seguir que enaltezcan al hombre más allá de la realidad donde se involucra el “espacio y el tiempo”. En Platón se destacan dos sentidos en relación con la “idea”. Uno es el “pensamiento” (idea subjetiva) y el otro es el “objeto que pensamos” (idea objetiva). La “idea subjetiva” es la que se relaciona con la “fuente de la verdad” - como se vio -; y la “idea objetiva” es cuando se toma en consideración “el mundo de los objetos de la verdad”.

“El Griego entiende el objeto de un modo realístico y dualístico, (objeto y mente); el objeto está frente al sujeto, realmente fuera e independiente de él, y no sólo respecto de este espíritu o pensamiento sino del espíritu y pensamiento en general... en este ambiente queda bien asegurar que las ideas platónicas son algo real, entendiendo por tales, aquellas realidades que se revelan como objetos eternamente inmutables. – lo

bello en sí, lo bueno en sí, y en general cualquier esencia – de nuestro conocimiento verdadero... La palabra contemplar designa claramente que la idea objetiva es distinta del espíritu y sus funciones”(p.104).

Así, en general, la “idea platónica” es algo “a-espacial”, “atemporal”, “inmutable” y esto sólo se alcanza en la mente. La “idea” es la que “estructura el mundo”, es el “corazón de todas las cosas” que a diferencia del “mundo material” tiene su propia “pesantez, yerra y falla” donde el mundo material” existe por gracia y obra de la “idea” (formas). El hablar de la verdad “absoluta” manifiesta en la actualidad el presumible hermetismo con que Platón expresaba sus pensamientos. Ahora nos podemos dar cuenta a través del recorrido que se ha hecho y como lo veremos más adelante cuando se nos presente la “idea de verdad” en un plano terrenal, pues tuvo su origen en el hombre. Por qué entonces el afán de hacerla eterna, absoluta. Si los “seres humanos” somos en principio mortales, cambiantes, diferentes. Como diría Gadamer, lo más asombroso es que ninguno y todos encontramos a la verdad rondándonos, visitando a cada uno de nosotros.

¿Cual es para Platón el verdadero mundo? Definitivamente el “mundo de las ideas”.

Por eso menciona:

“El alma cuando se encuentra enteramente a solas, trata de conocer el ser, queda libre de error, pues se mantiene en la región de los objetos siempre idénticos a sí mismo. <<Y este estado suyo se llama saber>>. En el mundo de las ideas la verdad está como en su propio elemento, y en él se cumple perfectamente los enunciados científicos y las leyes” (p.107).

Así, el “mundo de las ideas” será siempre el verdadero, “el que ‘es’ en verdad” y lo sensible resulta ser lo “aparente” visto como medio entre “el ser y el no ser”. “La idea ‘es’ todo lo que es”. Haber destacado las principales premisas del pensamiento platónico fue de gran ayuda para tener presente lo que más adelante evocaré, ahora la tarea es el

analizar la opinión gadameriana en torno a este tema, que sin duda es diferente a esta visión tradicional de verdad. Escalar poco a poco para llegar al punto de convergencia entre un pensamiento y el otro – si es que lo hay -. El que grandes pensadores se ocuparan por estos tipos de tema me hacen partícipe de ellos. Con la necesidad de sentirme inmersa en éstos, por la pura y sencilla razón que yo también habito en este mundo, cuestionándome y tratando de darme posibles respuestas en torno al lenguaje, la verdad, el comprender, etc.

ARISTOTELES Y SU POSTURO EN TORNO A LA VERDAD.

Me gustaría enfocarme ahora al pensamiento aristotélico con el deseo de saber lo que éste pensaba en torno a la verdad, la cual encuentra sus bases en el pensamiento platónico. Y por lo tanto su pensamiento es semejante al de su maestro.

Al respecto Aristóteles dirá en “Metafísica” Libro X (27) que “el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero, el no ser lo falso. Esto es lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas”.

Esta “visión objetiva” (realista) de la verdad lo lleva a declarar que la “verdad” se encuentra en “él que cree que lo que realmente está separado, está separado, que lo que realmente está unido, está unido” y se encuentra en la falsedad el que “piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas”. Así, continua, “no porque creamos que tu eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco y al decir nosotros que lo eres, decimos verdad”(Met.X,p.108).

Pero ¿Qué es el ser y qué el no ser?, ¿Qué lo verdadero y que lo falso? Al referirse a las cosas compuestas como por ejemplo “la madera es blanca”, para Aristóteles lo

verdadero en este ejemplo es el percibir y decir lo que está percibiendo y “decir no es lo mismo que afirmar. Ignorar es no percibir”. Así, el ser considerado como lo verdadero, y el no ser como lo falso quiere decir, lo verdadero cuando hay reunión, es decir, cuando concuerda con la realidad. Desde otro punto de vista, el ser, es la “existencia determinada” y la “existencia indeterminada” es el “no ser”.

Aquí, la “verdad es el pensamiento que se tiene de los seres”, y por lo tanto “no hay falsedad ni error”, lo que hay es “ignorancia”, “pues se tiene la facultad de concebir, sólo que no se puede aprovechar. “La verdad no depende de subjetivismo (creencias, deseos, espíritu, tiempo, sangre, raza)”(28).

Así, para los griegos el concepto de verdad lo relacionaban tan sólo como un “juicio” que refleja “la objetividad de lo real”. Y la manera como se sabe “cierto de verdad” es cuando se entiende y pone por ejemplo “lo separado por separado y lo unido por unido”. Lo erróneo sería entender lo separado por unido y lo unido por separado pues esto sería contrario a la “realidad”. Esto último se asocia con la definición de “juicio”, entendida como “unión de conceptos” donde el “juicio” será el que analice los “conceptos” que se encuentran en la mente y quien aprobará o no este análisis será primariamente el “principio de contradicción” y secundariamente “la realidad misma de las cosas”. Esto se le atribuye a Platón.

“La cópula del juicio ‘es’ afirma tan sólo una identidad del contenido conceptual, una unión o unidad de conceptos ideales, conceptos realidades”(p.157).

Parece poco relevante esta afirmación pero no es así, porque “es” se asocia o liga con un “ser” o “estar” en cualquier enunciado “Teteeto se sienta”, y este estado lo relaciona con la “forma”(idea). Mientras que Aristóteles lo relaciona con el “juicio”.

PLATON O ARISTOTELES.

La distinción entre Platón y Aristóteles radica en que para Platón el “logos” es ya la realidad (las ideas) y con ellas se tiene la facultad de decidir, la “unibilidad” o “no unibilidad” de los “conceptos”, es decir, hablar de los “conceptos” quiere decir, hablar de la utilización “racional y analítica” a través de los “conceptos”, pues ellos son la “realidad”, “las cosas verdaderas”. Mientras que en Aristóteles la relación de los “conceptos” con la “realidad” es diferente. “El logos es para él un instrumento de la mente, vía a la realidad pero no es ya la realidad misma”(p.157). Al respecto se puede decir que la postura aristotélica presume de ser “tolerante”, es decir, el ver a los “conceptos” como aquello que permite conocer la realidad, verlos como instrumento – que no deja de ser algo que rechazan Heidegger y Gadamer – manifiesta una postura equilibrada en relación con la línea de pensamientos que se seguían en esa época. Que a diferencia con el pensamiento platónico donde los “conceptos” además de ser instrumentos describiendo la realidad. Implantan de manera radical que “los conceptos son la realidad”. Sólo que la realidad de la que habla Platón es su propia realidad, la realidad de la ideas (de las formas), la realidad subordinada. En relación con el conocimiento, para Aristóteles su origen se da en la “percepción sensible”.

“El alma no puede pensar sin representaciones sensibles, mientras Platón deducía todo el conocer de ‘conceptos innatos’. Para Aristóteles todo conocimiento tiene su origen en los sentidos... todo sentido, en el campo propio de su objeto es siempre verdadero y seguro. El error surge cuando con el juicio aplicamos las notificaciones del sentido a estos o a aquellos objetos”(p.165).

O más específicamente en los “enunciados falsos” como se había mostrado ya en la exposición del Teeteto. Este último párrafo me servirá para introducir de nueva cuenta lo que Heidegger y Gadamer opinan en relación con la verdad.

HOBBS Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.

Pasemos ahora a lo que Thomas Hobbes entiende por “verdad” con el fin de relacionar su postura como opuesta al pensamiento de la “tradición alemana”. Remitiéndonos nuevamente al Leviatán(29), específicamente en el tema del conocimiento siguiendo la línea instrumentalista. En Hobbes la filosofía es:

“El conocimiento de efectos o apariencias adquiridas mediante el verdadero raciocinio a base del conocimiento que antes poseemos, de sus causas o generación y también de tales causas o generaciones a base del conocimiento que antes poseemos de sus efectos (De corpore I,1)”(30).

Para Hobbes existen dos clases de conocimiento: el primero es el “conocimiento de hecho”, el cual es “sensación” y “memoria”, es decir, “conocimiento absoluto”, ejemplo de este conocimiento es cuando se realiza un hecho o al recordar que fue lo que se hizo, siendo necesario tener un “testigo” que patentice haber alcanzado dicho “conocimiento absoluto”; y el segundo es el “conocimiento de las consecuencias de una afirmación con respecto a otra” y se le da el nombre de “ciencia”, la cual esta condicionada “como cuando sabemos que si determinada línea es un círculo, toda línea recta que pase por el centro debe dividirla en dos partes iguales”(p.67). “Y a este conocimiento es al que se debe abocar un filósofo si es que pretende razonar, de otra manera no podría llegar a ese razonamiento”. Así, la filosofía es “ciencia de consecuencias”, hay de varios tipos y todas

se basan en “los sentidos y la memoria” y esto ocasiona que se manipulen los “hechos” mediante “razones”.

“Puede decirse que la filosofía de Hobbes es a la vez empírista, deductivista y racionalista. Es empírista porque parte de los fenómenos <<efectos o apariencias>> tal como son aprehendidos por los órganos de los sentidos. Es deductivista porque aspira a constituir una ciencia general de consecuencias. Es racionalista porque usa el método resolutivo (analítico) y es compositivo cuando señala, signos o <<marcas>>... El conocimiento se convierte, así en una manipulación de signos o mejor dicho en un <<cálculo>>”(p.1169).

El mecanismo con el que se entiende esta postura tiene su origen en la filosofía griega. A pesar de la distancia temporal entre Platón y Hobbes este párrafo es muestra clara del pensamiento griego que continuaba prevaleciendo en este “contexto histórico”. Como veremos más adelante se sigue con esta postura en algunos “filósofos analíticos” a mediados del Siglo XX y en pleno Siglo XXI. Continuando con Hobbes, para él, el “ente” que registra el “conocimiento de hecho” se llama “historia”. Hay dos clases: Una es la “Historia natural” que depende de la voluntad humana” como la historia de “metales, plantas, animales”; y la otra es la “historia civil” que es la historia de las “acciones voluntarias” y tiene relación con el estado. Quienes hacen el registro de la ciencia son los “libros” cuyo contenido demuestra las consecuencias de una afirmación con otra, recibiendo el nombre de “libros de filosofía”. En relación con la “verdad”, Hobbes menciona - explorado ya en el capítulo I - que:

“La verdad consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa, tiene la necesidad de recordar, lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente... comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significado se denomina definición, y se coloca en el comienzo de todas las investigaciones”(31).

Así, el dar una correcta definición de los nombres se relaciona con el primer uso del lenguaje y este es el haber adquirido la ciencia. La cual se sustenta o más bien se habla de la “verdad” cuando “armónicamente” se relacionan los “nombres” o “conceptos” con la “realidad” reflejado en la ciencia. Por otro lado, las definiciones falsas (falta de definiciones) se relacionan con el “abuso del lenguaje”. Y este abuso es típico de los individuos que aprenden el “conocimiento de los libros”, sin su propia meditación. Esta explicación simplista, sin duda tiene mucho de criticable, conforme avancemos en esta investigación nos daremos cuenta de sus enormes fallas.

Esta escueta demostración de lo que para Hobbes es el conocimiento pareciera no tener ninguna relación con el tema que estamos tratando, o a la mejor pareciera repetitivo, y en efecto me interesa señalar como sucedió en él capítulo relacionado con el lenguaje, que este tipo de pensamiento perduró durante siglos desde antes de Platón, Aristóteles, pasando por Hobbes, llegando al siglo XX con filósofos analíticos de la talla de Russell y Tarski ambos defensores de la “verdad como correspondencia”.

FILOSOFOS ANALITICOS Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.

- Dos ejemplos de filósofos analíticos defensores de la “Teoría de la verdad como correspondencia”.

En este último apartado del capítulo III he decidido hacer mención y remitirme a dos importantes defensores de la “teoría de la verdad como correspondencia”, Russell y Tarski. Con el fin de ilustrar el pensamiento que impera en la actualidad, a saber, el pensamiento griego en torno a este tema. No pretendo hacer una exhaustiva exposición

de ellos, sin embargo me interesa destacar sus principales argumentos en relación con la verdad con el fin de resaltar la diferencia entre el pensamiento griego y el pensamiento contemporáneo que aunque ambos son defensores de la misma visión, “visión tradicional de verdad”. En la actualidad no se concibe de la misma manera. Y aun más importante realizar una comparación – ya instalados en el pensamiento moderno – entre el pensamiento de estos “filósofos analíticos” y el pensamiento heideggeriano y gadameriano de verdad. También me interesa destacar que este trabajo contiene una continuidad histórica. Parte aguas que me permite marcar los límites de la problemática que me interesa abordar. Asegurándome de no perderme en los sin fines de caminos y veredas de estos temas. Para así lograr y poder transmitir de manera atinada lo comprensible en relación con este tema y su problemática. Demos paso pues a esta exposición.

En general, la mayoría de “filósofos analíticos” han defendido la llamada “teoría de la verdad como correspondencia”. Opuesta a esta visión se encuentra la “teoría de la verdad como coherencia”. “Coherencia”, es el significado que se da cuando se relacionan dos o más cosas entre sí, de acuerdo con un patrón o modelo. Lo coherente se llega a relacionar con lo compatible. Específicamente se habla de “coherencia de proposiciones”.

”Dos o más proposiciones son coherentes cuando son compatibles. La compatibilidad puede tener diversos fundamentos; se habla por ejemplo, de coherencia lógica, que equivale a la consistencia, de coherencia sistemática, de coherencia ordenada, etc. En general, la coherencia expresa conformidad de proposiciones o enunciados a una regla o a un criterio”(32).

Así, para esta visión, “una proposición es verdadera o falsa, según si es compatible con un sistema dado de proposiciones”. Esta visión se ha relacionado con tendencias

idealistas (Bradley) y por varios “positivistas lógicos”. Los “idealistas” defensores de la “teoría de la verdad como coherencia” se inclinaron en favor de una “doctrina de las relaciones”, relaciones internas (aspecto metafísico). Mientras que en los “positivistas lógicos” se relaciona la “teoría coherencial de la verdad” con supuestos metodológicos, relacionado con “los modos como”, en un “sistema de proposiciones” con el cual se llega a la “verificación”. Por otro lado, los defensores de la “teoría de la verdad como correspondencia” - siguiendo de alguna forma la línea aristotélica e ideas escolásticas en relación con la “adecuación entre el intelecto y la cosa”-. Han desarrollado sus respectivas teorías y versiones de esas mismas teorías sobre la “verdad como correspondencia”. Dentro de esta visión se encuentran filósofos como Russell y Tarski.

Sin duda para el filósofo Bertrand Russell(33) – como para muchos otros -, el problema de la verdad lo considera pertinente para una “teoría del conocimiento” puesto que la “teoría del conocimiento” tiene que ver con “actos y resultados cognoscitivos”, al valorar constantemente la verdad y la falsedad. En la justificación y en la falta de fundamentos es donde se necesita hablar de esa verdad y sus problemas para realmente identificarla como tal. Aunque existan varios “conceptos de verdad” en los filósofos antiguos y algunos modernos. Estos ven la “esencia de la verdad” en la adecuación del pensamiento, es decir, en los “métodos” que deciden finalmente si una afirmación debe de ser aceptada o rechazada, esto queda expresado en la definición clásica según la cual:

“Un pensamiento verdadero es un pensamiento que se adecua a la realidad”(p.31).

A partir de este momento se puede ver la importancia de tener el sentido de búsqueda de la verdad para una “teoría del conocimiento” pues sin ésta no se podría llegar a la meta a saber, llegar a tener un conocimiento real y verdadero (patente) que permita el

sustentar lo que se dice – con palabras – en todos los aspectos. Sin embargo el modo como se realice esa búsqueda es lo realmente importante. Russell percibió las enormes dificultades en torno a la “teoría de la verdad como correspondencia”, - aun estando a favor de alguna manera con ésta – una de las principales dificultades es el decir que:

“Un enunciado es verdadero si hay correspondencia entre el enunciado y el hecho o hechos que enuncia”(34).

Veamos que quiere decir esto:

Algunos de los problemas que surgen a partir de la relación entre las “teorías científicas” y el “mundo” al que se pretende aplicar son: Por un lado se tienen “teorías científicas” que son construcciones humanas, con cambios y desarrollos. Por otro lado la aplicación de esas teorías en el mundo, cuyo comportamiento por lo menos en el “mundo físico”, no se encuentra sujeto a cambios.

Pregunta, ¿Cómo se da la relación entre ambas? Chalmers(35) considera como una posible respuesta que las teorías describen, o aspiran a describir, ¿qué es realmente el mundo?. Utiliza el término “realismo” para “definir las posturas que adoptan una versión de esta respuesta”. Como ejemplo de esta “visión realista”, es la “teoría cinética de los gases” la cual describe ¿qué es lo que son realmente los gases?. A su vez, la “teoría cinética de los gases” se interpreta como una teoría que afirma que los gases están “realmente” compuestos de moléculas que se mueven al azar y chocan unas con otras y con las paredes del recipiente que las contienen. Es decir, esa teoría corresponde a la realidad, y por lo tanto es verdadera, para decirlo en palabras russelianas. En este nivel de “teoría del conocimiento” se encuentra inmersa esa “visión tradicional de verdad”.

Explorar este tema a través de estas corrientes, esto es, “positivistas lógicos”, “filósofos analíticos” o hablar de “realismo” o idealismo” a mi modo de ver me permite dejar en claro el mensaje que me interesa, a saber, el mostrar la importancia de esa “visión tradicional de verdad”. Tan así que en la actualidad se siguen escribiendo ensayos tras ensayos sobre este tema que sin duda es medular. Mi tarea no termina aquí, la meta es llegar a explorar el pensamiento heideggeriano y gadameriano de verdad. Para considerar este tipo de pensamiento como un paradigma posible a seguir. Y ya instalados en él. Someterlo a juicio mediante una actitud crítica, la cual me permita hacer una comparación entre ambas. Con el fin de reconocer los alcances y límites de ambas visiones, sus aportes y también sus debilidades.

Siguiendo con la exposición he de mencionar - y para dejar en claro lo que se intenta explicar -, que “El realismo conlleva la idea de verdad”. Para el realista, la ciencia aspira a dar descripciones “verdaderas” de lo que es “realmente” el mundo. Una teoría que no describa correctamente algún aspecto del mundo y su modo de comportamiento será falsa. De acuerdo con el realismo, como normalmente se le concibe:

“El mundo existe independientemente de nosotros como conocedores y es como es independientemente de nuestro conocimiento teórico de él. Las teorías verdaderas describen correctamente esa realidad. Si una teoría es cierta, lo es porque el mundo es como es”(p.204).

Esta definición parece ser lo “establecido”, lo más natural y sin ningún problema por corresponder a los hechos del mundo, sin embargo la teoría de la verdad que esta cerca a abordarse en el capítulo IV con Heidegger y Gadamer se encuentra situada en un plano totalmente diferente para pues para Heidegger se relaciona con el aspecto “ontológico-existencial” y en Gadamer se habla de un plano “ontológico-existencial-histórico”.

Por lo tanto, en relación con la “teoría de la verdad como correspondencia”, una frase u oración es verdadera si corresponde a los hechos y como ejemplo se cita la frase <<el gato está encima del felpudo>> es verdad si corresponde a los hechos, esto es si hay de verdad un gato encima del felpudo.

“Una frase es verdadera si las cosas son como dice la frase que son, y falsa si no lo son”(p.210).

Una manera como se ha elaborado la “verdad como correspondencia” es el llamado “concepto semántico de verdad” presentado por Alfred Tarski (36). Para este filósofo el “concepto de verdad” de las expresiones “es verdadero” y “es falso” se encuentra dentro de las “expresiones metodológicas” donde una definición adecuada de “verdad” tiene que darse en un “metalenguaje”.

Según él, hay que “construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta de la expresión ‘enunciado verdadero’ “.

Para ello, primero trata de ver si se puede dar esta definición en el “lenguaje coloquial” o común, pero encuentra que “todos los métodos fallan”. La “universalidad del lenguaje coloquial” (enunciados, nombres de los enunciados, etc.) es la fuente de las “antinomias semánticas” como la “paradoja del mentiroso”. Aclaro, por el momento no me interesa introducirme de lleno a esta problemática, lo que trato de hacer es mostrar grosso modo y de manera clara la existencia de planteamientos y su peculiar manera de entender y tratar de resolver “la idea de verdad” y su problemática. En este caso desde un plano semántico para posteriormente abordarlo desde una noción “pragmática”.

Uno de los problemas más escuchados en la “idea de verdad” dentro del pensamiento tarskiano, es la facilidad con la que se puede caer en paradojas. “La llamada ‘paradoja del mentiroso’ sirve de ejemplo. Si afirmo: ‘Nunca digo la verdad’, entonces si lo que digo es verdadero, lo que digo es falso”, se cae pues en una conclusión paradójica en donde dicha afirmación es verdadera y a la vez falsa. Sin duda se cuestiona la consistencia del “uso del enunciado verdadero” pues no se está del todo seguro que concuerden por un lado, las “leyes de la lógica” y por otro, el “espíritu del lenguaje coloquial”.

Y también se cuestiona si es posible que se llegue a construir una “definición correcta” de “enunciado verdadero” dentro del “lenguaje”. Tarski posteriormente recurrirá a los llamados “lenguajes formalizados” en donde el “sentido” de cada expresión se encuentra determinada por la “forma” – no una forma platónica que tiene que ver con la idea, sino con el aspecto, metodológicamente semántico -, “definición formalmente correcta en el lenguaje”. En Tarski se reconoce haber puesto en claro la relación entre el “orden del lenguaje” y el “orden del metalenguaje”. En este último se puede dar “una definición formalmente correcta y objetivamente justificada” de “enunciado verdadero” siempre y cuando el “metalenguaje” sea “de orden superior al lenguaje como objeto de investigación”.

“Tarski señala que se puede establecer la semántica de cualquier lenguaje formalizado como parte de la morfología del lenguaje siempre que el lenguaje en el que se establezca la morfología sea de orden superior al del lenguaje cuya morfología es objeto de examen, si el orden del lenguaje usado al efecto es por lo menos igual al del lenguaje mismo, no se puede establecer la semántica del lenguaje”(37).

¿Qué es lo que se quiere plasmar con esta cita?. Sin duda el carácter metodológico que prevalece en Tarski en relación con las “proposiciones”, los “conceptos”, etc.

Metodología basada en el carácter semántico, es decir, significativo de verdad. En una perspectiva formal, desde un plano lógico o matemático. Por eso recurre al “metalenguaje”, con el fin de desechar o dejar a un lado por llamarlo de algún modo el “lenguaje coloquial”. Si este planteamiento lo dejamos en manos de Gadamer, su refutación adquiere mayor fuerza cuando este paradigma se intenta trasladar al plano “ontológico-existencial-histórico”. Pues, como se sabe no sólo Gadamer sino Heidegger y la “tradición alemana” en general, - Hamman, Herder, Humboldt - se esforzaron por presentar un planteamiento que diera soluciones en concreto y no en abstracto como sucedería con Russell y Tarski.

REFLEXION EN TORNO AL LENGUAJE-MUNDO Y AL LENGUAJE-LENGUAJE.

Desde el plano de los “filósofos analíticos” al preguntar ¿a qué corresponde un enunciado como <<el gato está encima del felpudo>>?. La respuesta se da con el enunciado. Es decir, el que <<el gato esté encima del felpudo>> corresponde a que el gato está encima del felpudo. Ante esta objeción planteada por Chalmers, la réplica a dicha objeción es que al dar esa respuesta no se ha establecido una relación entre un “enunciado y el mundo”, sino entre un “enunciado” y otro “enunciado”. Para este autor esto es equivocado pues:

“No es razonable decir que mi contestación verbal implica la afirmación de que la frase <<el gato está encima del felpudo>> se refiere a algo verbal. Para mí, esta afirmación se refiere a que el gato está encima del felpudo es perfectamente inteligible, y al menos desde el punto de vista del ‘sentido común’, trivialmente correcto”(p.213).

La problemática la centra en la relación entre “lenguaje-mundo” no en el “lenguaje-lenguaje”. No tiene que ver con los “enunciados”, las partes que lo componen y la relación que se da entre un “enunciado” y otro, sino con la relación entre la “realidad” (los hechos) y el “lenguaje” (conceptos, palabras). Lo que Chalmers trata de mostrar por un lado es que se está hablando del lenguaje entendido como algo abstracto. Al hablar de la relación entre un enunciado y otro enunciado. Entiendo que el lenguaje no es el problema.

El problema surge cuando se intenta relacionar lo abstracto con lo concreto (instrumentalmente hablando), esto es el lenguaje con la realidad. La separación que hace este autor entre lenguaje y realidad o mundo es el mensaje que Gadamer definitivamente no quiere que adoptemos, es decir, para Gadamer el lenguaje tiene una conexión íntima con la razón y básica con el hombre. Ambos tres son inherentes. No es necesario el cuestionarse cuál fue primero o cuál fue después. Su origen y relación es innato. “No existe el lenguaje sin el pensamiento, ni el pensamiento sin el lenguaje y por lo tanto sin mundo”.

Para finalizar con este apartado y con este capítulo me gustaría resaltar lo que se entiende por “metalenguaje” del cual no nos podemos apartar, el “metalenguaje” se utiliza – déjenme decirlo de esta manera – para “validar” la relación de adecuación entre la “palabra” y la “cosa” o entre los “conceptos” y los “hechos”. Sólo que la manera como se da esta relación automáticamente se ve al lenguaje y por tanto a la verdad subordinada a las meras ideas, evocando a Platón.

Por eso el interés de Heidegger y Gadamer “filósofos pragmáticos” por desechar esta visión que limita el pensamiento en torno al lenguaje y por tanto a la verdad. La serie de argumentos que estos filósofos nos den los analizaremos con detalle en el siguiente

capítulo titulado “Verdad y Comprensión en Gadamer”. El cual mediante el conocimiento de estos temas me permitirá elaborar un vínculo distintivo entre la “visión clásica de verdad” y la “visión pragmática de verdad”. Digo vínculo distintivo porque ambas visiones se preocuparon por tratar de dar explicaciones lo menos erradas posibles. Sólo que a mi modo de ver la visión pragmática de verdad más que preocuparse se ocupó por esta problemática. Tan así que traslada sus planteamientos al aspecto “ontológico” al hablar y cuestionarse por el “ser en el mundo”, como sucede en Heidegger. Y al plano histórico enfocado en la tradición, en la interacción, en el diálogo, como sucede en Gadamer. Ambos a favor de una “existencia mundana”. “Ser en el mundo”, “ser en lo histórico”.

CAPITULO IV. LA VERDAD COMO PRAGMATICA.

En este último capítulo IV se explora la postura opuesta a la “Visión Tradicional de la Idea de Verdad” conocida como la “Visión Pragmática de Verdad” y para ello nos basaremos en un principio, en el filósofo alemán Martín Heidegger cuyo pensamiento no puede faltar por ser pieza clave en este polémico tema. La aportación filosófica de Heidegger gira en torno al plano “Ontológico-Existenciario”. Su pregunta por el Ser lo lleva a preguntarse por la relación entre “el Ser y la Verdad”. A lo largo de este capítulo se podrá observar que su pensamiento se centra en negar que la “Verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa” y sostener de acuerdo con el primitivo significado griego que “la Verdad es el descubrimiento del Ser”. “Ser Verdadero” como “Ser descubridor” sólo será posible en el plano Ontológico, cuya base es “Ser-en-el-mundo”. Llevándolo a expresar que la “esencia de la verdad” es libertad, libertad que posee al hombre y no que el hombre posee, pues “es la cosa la que sale al encuentro con el hombre”.

Explorar los principales argumentos heideggereanos nos servirán para adentrarnos al pensamiento del filósofo de Marburgo, Hans-Georg Gadamer, a su Hermenéutica Filosófica enfocada básicamente en la “Exploración Hermenéutica del Ser Histórico”. Así como en el “acontecer de la verdad” y en el “método” a seguir que permita “desvelar” ese “acontecer”. Las “Ciencias del Espíritu” son el camino a seguir, no desde el “historicismo” (condicionamiento histórico) sino desde la “historicidad” (estructura del ser temporal). El permanecer en la tradición significará el ir hacia el “camino de la verdad” con la ayuda del “discurso”. Para Gadamer el heredado paradigma heideggeriano “el ser verdadero” tiene amplia relación con el “discurso verdadero” pues para que el “ente” deje de ser un misterio, esto es, para que se comprenda, para que sé “desoculte”, es necesario recurrir a

la “sinceridad del lenguaje”. Relacionado con el “logos” como “concepto”, cuyo modo específico era el enunciado, la proposición o el juicio, sólo que esta definición nos remitirá de nueva cuenta a la “adecuación del discurso a la cosa” . Dicha característica de la ciencia se verá como una restricción en este contexto , pues si la “verdad” supone la “verificabilidad” entonces aquello que mide el conocimiento no será la “verdad” sino la “certeza”, cayendo en lo repetitivo y no en el verdadero sentido de la “búsqueda de la verdad”. La solución tentativa que da Gadamer se centra en el enunciado, pues éste contiene un “por qué”, una motivación y ésta es la pregunta (no el juicio). Dando paso al “fenómeno interhumano de la pregunta”, es decir el paso del esquema “teórico” a lo “pragmático”. Fusión Hermenéutica entre pregunta y respuesta. Así y más allá de la subjetividad, el hablar del “horizonte situacional” y de su “fusión interrelativa” le permitirá a Gadamer concluir que la “historicidad de los enunciados” se encuentra en la “finitud fundamental de nuestro ser” dentro de nuestro propio “horizonte histórico”.

Después de explorar la “verdad” en Heidegger como la “verdad” en Gadamer ahora el camino a seguir se relaciona con el “comprender”, con el “interpretar”, con el “diálogo” y con la “tradición”. Con el fin de reconocer en Heidegger sus aportes y puntos débiles en torno a su pensamiento, en este caso específicamente en torno a la comprensión, se introduce en este trabajo la visión heideggeriana en relación con este tema. Se puede decir que con la introducción de este apartado se da fin a la exposición de la llamada “Teoría Pragmática de la Verdad” al permitirle a esta plantar sus principales argumentos y manifestar sus alcances con la relación Lenguaje-Mundo-Pensamiento desde el plano fáctico para así dar inicio a la reflexión hecha por Cristina Lafont basada en la crítica habermasiana hacia la llamada “Teoría de la Preeminencia del Significado sobre la Referencia”.

TEORIA PRAGMATICA DE LA VERDAD. HEIDEGGER Y GADAMER.

<<Que haya “verdades eternas” es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado demostrar que el “ser ahí” fue y será por toda la eternidad. Mientras no se haya aportado esta prueba, seguirá siendo la frase una afirmación imaginaria que no gana en legitimidad por el hecho de que los filósofos “crean” comúnmente en ella. >> (Martín Heidegger, “El ser y el tiempo”, p.248)

HEIDEGGER Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.

He decidido introducir en mi trabajo de investigación al filósofo alemán Martín Heidegger, reconociendo en él no sólo su enseñanza (Marburgo, 1930), sino por ser pieza clave en el pensamiento gadameriano. Si bien Gadamer analiza sus problemas inmersos en un plano ontológico (más que epistemológico y metodológico). Que a diferencia con Heidegger, su investigación no se centra en el “sentido del ser”, sino más bien en la “exploración hermeneútica del sentido del ser”. Esto es, en la interpretación que se le da al “sentido del ser”.

Para Heidegger la “verdad” se ha relacionado con el “ser” (38). Heidegger se apega y rescata en toda su filosofía el pensamiento griego por eso menciona que “el primer descubridor del ser de los entes fue Parménides ‘ identifica ‘ el ser con el comprender el ser por vía de simple aprehensión”(p.233). Esta afirmación Aristóteles la relaciona – en palabras de Heidegger – con el “indagar”, actitud tomada por los presocráticos, obligados según Aristóteles por “las cosas mismas” a seguir indagando, es decir filosofando sobre la “verdad”. “ La filosofía misma es definida como ciencia de la ‘ verdad ‘. Mas al par es considerada como ciencia que considera los entes en cuanto entes, es decir, bajo el punto

de vista de su ser” (p.234). Heidegger, tiene un objetivo bien claro al respecto, éste es, el rescatar “el ser”, pues uno de los mayores problemas como lo menciona es haberse olvidado de él durante tanto tiempo. Por eso su pregunta acerca del “ser”.

Pero este “indagar sobre la verdad”, ¿en qué plano se encuentra?, es decir, se puede hablar en términos epistemológicos, como lo menciona Heidegger. Evidentemente esto no es posible. “ ‘Verdad’ significa lo mismo que ‘cosa’, que ‘lo que se muestra en sí mismo’ “. Pero la palabra “verdad” es posible que se use también por los “entes” o por el “ser”. Heidegger quiere mostrar la problemática que surge en torno a este planteamiento, es decir, si ya se había destacado la problemática que gira en torno al “ser” ahora esa problemática se traslada a la problemática “ontológica” de la “verdad”. Recordemos que la filosofía heideggeriana se caracteriza por la pregunta por el ser.

Esto significa que trata de rescatar el “ser”, el cual se encontraba en el olvido gracias a la cotidianidad, al hábito, a la costumbre. Al hacer inconscientemente constante uso de él. Desemboco en el propio “olvido del ser”, por eso su pregunta por éste. Como sucede también en el lenguaje hablando del “olvido del lenguaje” como una de las características de la “realidad del lenguaje” – tema abordado por Gadamer y visto en el capítulo II de ese trabajo -. La manera como seguirá su exposición será partir del análisis del “concepto tradicional de la verdad” y mostrando sus “fundamentos ontológicos”, es decir, explorar ese “concepto tradicional de verdad”, donde esa “esencia de la verdad” se relaciona de manera necesaria con la “forma de ser de la verdad”.

Heidegger tiene en claro tres tesis tradicionales que conciben la esencia de la verdad:

“1. El ‘lugar’ de la verdad es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto. 3. Aristóteles el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como ‘concordancia’ “(p.235).

O “correspondencia” para sentirnos familiarizados con los términos usados. Como se vio en el capítulo III, estos argumentos tuvieron mucho peso a lo largo de 2000 años, muestra de ello lo es la “Teoría Platónica del Conocimiento” donde la “verdad” se concibe como una “propiedad del ser” (aspecto ontológico). Para Platón, la “idea” es lo “verdadero” y todo lo que es verdadero no tiene porque ser “mutable”, quiere decir que debe de ser “algo siempre idéntico a sí mismo”. De manera similar se encuentra expresada en Metafísica, libro X de Aristóteles, para él, “las vivencias del alma (‘representaciones’) son adecuaciones a las cosas”, esta primera frase sirvió para dar pie a la definición de la “esencia de la verdad” como “adaequatio intellectus et rei”. Como lo menciona Heidegger:

“La concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de la relación de algo con algo. Toda concordancia y por ende toda ‘verdad’ es una relación... la ‘concordancia’ tiene carácter de la relación ‘tal como’ “ (El Ser y el Tiempo, p. 236).

Detectar las premisas fundamentales en la “teoría de la verdad como correspondencia”, significa estar consciente del “lastre” que se ha tenido auestas durante tanto tiempo. Con el fin de dar paso a una diferente manera de concebir la “verdad” y por ende una manera diferente de interpretar el mundo en el que nos encontramos inmersos.

Por otro lado pero sobre el mismo terreno difícil de explorar. Hobbes menciona que la “verdad consiste (tan sólo) en la correcta ordenación de los nombres en las afirmaciones, el buscar la verdad significa “recordar cada uno de los nombres usados por él y colocados adecuadamente”. Aquí se habla de la relación entre palabra y cosa (lenguaje y realidad),

dicha relación peyorativa se traslada de manera simultánea a la idea de “verdad”, entendida como “adecuación” o “correspondencia” entre el “conocimiento”(razón) y la “realidad”, es decir, la verdad se verifica si y sólo si corresponde a los hechos. Y de manera similar esta definición se encuentra expresada en la “visión analítica de la verdad”, pues es vista como “correspondencia” entre el “objeto “ y la “realidad”. Sea en el plano del conocimiento, es decir, de las “teorías científicas” (Russell) o en el plano semántico introduciéndonos en el tema del “metalenguaje” (Taski). Si el capítulo III lo consideraba de suma importancia para comprender lo que tanto Heidegger como Gadamer refutan. Conforme avance en la exposición de esta diferente forma de entender la verdad, la llamada “visión tradicional de verdad” encuentra (su razón de) su porque fue necesario dedicarle un capítulo completo en este trabajo de investigación, a saber, conocer en la medida de lo posible la “Teoría de la verdad como correspondencia”. Conocer sus puntos débiles, aportes y problemáticas, con el fin de desembocar en la llamada “teoría pragmática de la verdad”.

Retomando la exposición heideggeriana de la “visión tradición de verdad”, específicamente el pensamiento aristotélico surge una pregunta de carácter forzoso, a saber, “¿ Cómo tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo ‘ante los ojos’ ‘realmente’?”. Es decir, entre el “intellectus” (idea) y la “res” (realidad), pues no basta el suponer – en palabras de Heidegger, claro esta - tan sólo el “todo” formado por la “relación”, sino que es necesario el ir más allá y preguntar por “el orden del ser que sustenta el todo en cuanto tal”. ¿ Que curso se debe seguir?. Se necesita pues, ocuparse de los problemas relacionados con el conocimiento (gnoseológicos) que involucran al sujeto-objeto o desechar esta vía limitándose tan sólo a la explicación de la “conciencia inmanente de la verdad”, es decir a la negación de la realidad si es que ésta se sale del plano de la conciencia, del plano subjetivo, dando paso por lo tanto a la validación de este

plano subjetivo, por decirlo de una manera. Ejemplo de esto es la proposición evocando a Tarski. “El gato esta encima del felpudo” es verdadero si se constata en la realidad. Sin embargo para Heidegger el emitir mediante palabras la proposición “limitándose a representarse” el gato se refiere al gato “real” que está encima del felpudo. “Esto (el gato) es lo mentado y no ninguna otra cosa”, esto es un “ser relativamente a la cosa”, al “objeto”, al “ente mismo”. Lo verificado hasta el momento es que el “ser, profiere una proposición, relativamente al ‘objeto’ de la proposición”, es así, un “mostrar el ente”, en este caso el gato; en donde lo verificado es “que tal ser descubre el ente relativamente al cual es”. Para Heidegger ¿Qué es lo que sugiere esta comprobación?, tan sólo el “ser descubierto” del ente mismo, “él en el ‘cómo’ de su ‘estado de descubierto’ “. Así:

“ ‘Verificación’ quiere decir mostrarse los entes en su identidad... ‘una proposición es verdadera’ significa: descubre al ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, ‘permite ver’ el ente en su ‘estado’ de descubierto’. El ‘ser verdadera’ (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un ‘ser descubridora’ “. (p. 239).

Lo que intenta mostrar hasta aquí este filósofo alemán es que la “verdad” no tiene “concordancia” entre el “conocer y el “objeto” supuestamente conocido. No tiene “concordancia” porque su naturaleza “estado de descubierto” se antepone a cualquier tipo de prejuicio, por decirlo de alguna manera, es decir que no existe tal “adecuación” entre un “ente” (sujeto) a otro “ente” (objeto). Y no tiene “concordancia” porque en su realización, en su mostrarse esta implícito su “ser en sí”, esto es, el gato en la manera, en el modo como se presenta en su “estado de descubierto”, en su propia identidad.

Agotado este recurso entonces ¿qué es lo que Heidegger quiere destacar?. Para él, “ser verdadero “ como “ser descubridor” – y esto es de suma importancia no sólo para Gadamer sino para la filosofía en general – sólo es posible en el plano ontológico, cuya

base es el “ser-en-el-mundo”, por eso menciona que “Este fenómeno, en el que reconocimos una estructura fundamental del ‘ser ahí’, es el fundamento del fenómeno original de la verdad”. Esta última afirmación es necesario examinarla cuidadosamente. Veamos que es lo que Heidegger quiere resolver con ella y lo más importante no basta hacer un sorprendente planteamiento teórico sino trasladarlo a la práctica.

Al haber evocado Heidegger, la visión aristotélica de la verdad (àlétheia). “Ser verdadero” (verdad) como “ser descubridor”. Mostrando a “los entes en el ‘cómo’ de su ‘estado de descubiertos’ (traducción antigua del logos a ‘estado de no oculto’ en la visión heracliteana), donde el ‘logos’ “dice cómo se conducen los entes”, mientras ‘àlétheia’ se relaciona con el “estado de no oculto”. Y para el filósofo alemán:

“La traducción por la palabra ‘verdad’ encubre el sentido de lo que los griegos ponían como ‘comprensible de suyo’, en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de àlétheia (descubrimiento del ser)”(p.240).

Esto es, que los filósofos de esa época tuvieron que apropiarse de esa definición por falta de recursos explicativos –según él- y así poder llegar a una “concordancia” de dicho “fenómeno original de la verdad”. Aun así, para Heidegger la “definición de la “verdad” como “estado de descubierta” y “ser descubridor” no explica la palabra “verdad”, sino más bien ésta surge de los modos de conducirse el “ser ahí” y que a su vez son tomadas por “verdaderas”. Al preguntar ¿Cómo se hace?. Si nos pasamos el tiempo pensando en el cómo, será más difícil el encontrar una solución a dicha problemática. Es necesario recurrir al “modo como”. No refugiarse en el cómo, en la incógnita, sino en el “modo como” se resuelve esa problemática. En la manera, en la vía mediante la cual voy a hacer uso

para fundamentar mis argumentos, mis razones, mis pensamientos, mis planteamientos que salen al encuentro con la realidad.

Si bien la pregunta abre las puertas a posibles respuestas. La “pregunta correcta”, es decir, la aplicación o más bien la relación inherente entre lenguaje y realidad abre la reja del jardín que permite la entrada a los diferentes viajeros que están ansiosos de plasmar un sin fin de pensares y mundos posibles con discernimientos. Sin olvidar que esos discernimientos se manifiestan en esos “modos como” se presentan ante todos y cada uno de nosotros. Por eso “el ‘ser verdadero’ como ‘ser descubridor’ es un modo de ser del ‘ser ahí’ –y esto es verdadero por necesidad -. “Los fundamentos ‘ontológico-existencialistas’ del descubrir son los que muestran el fenómeno más original de la verdad”(p.241). Heidegger traslada el “descubrir” como un “modo de ser del ‘ser en el mundo’ “. Para él, “Verdadero” (descubridor) primariamente es el “ser ahí”. Seguido de esto, “verdad” no significa “‘ser descubridor’ (descubrimiento)”, sino “ser descubierto”, entendido como un “(‘estado de descubierto’)”. Es decir, añade a esta explicación “temporalidad”, “el ser es un estar” y esto es pieza clave en su filosofía que a diferencia de los filósofos griegos, los cuales asociaban la “verdad como idéntica a la realidad”, y ésta a su vez ligada como “idéntica a la permanencia”, es decir, a lo estático, a “lo que es”, en el sentido de “ser siempre” y este “ser siempre” se encontraba en la “sustancia material”, “números”, “átomos”, “ideas”, etc.

Por eso para Heidegger el “estado de descubierto” de los “entes intramundanos” tiene su fundamento en el “estado de abierto” del mundo. Este “estado de abierto” es la principal forma del “ser ahí” y se constituye por el “encontrarse”, el “comprender” y el “habla”, en el mundo, al “ser en” y al “sí mismo”. Así, lo que entiende por “cura”, es el “pre-ser-se-ya” en un “mundo-como-ser” de los “entes intramundanos” incluyéndose en el

“estado de abierto” del “ser ahí”. La manera como se alcanza el “fenómeno más original de la verdad” es mediante el “estado de descubierto” siempre y cuando se relacione con el “estado de abierto” del “ser ahí”. En el “ser ahí” se encuentra inmerso su “estado de abierto”, y éste en cuanto “ ‘abierto’ abre y descubre”, es decir, es “esencialmente ‘verdadero’ “.

Así, el “estado de abierto” tiene amplia relación con el “comprender”, con el “hablar” y estos son signos de la realización de los “modos como” se va a avanzar hacia la verdad dentro de nuestro mismo “hábitat”, en nuestro propio mundo en movimiento. Delegando la visión platónica de un mundo abstracto (ideas) y estático. – habrá que preguntarse si realmente nos podemos deshacer de este modelo -. Al afirmar “El ‘ser ahí’ es ‘en la verdad’ “. Quiere decir situarnos en el aquí y ahora en movimiento, el “ser ahí” es un “estar”. “Esta proposición tiene sentido ontológico. No quiere decir que el ‘ser ahí’ sea inmiscuido ópticamente ‘en toda la verdad’, o en alguna, sino que a su constitución existencial es inherente el ‘estado de abierto’ de su más peculiar ser”(p.242). Es decir el “ser ahí”, entendido como ente en cuanto tal se encuentra unido inseparablemente al “estado de abierto”. Posible solución:

“Con el ‘estado de expresada’ de la proposición pasa el ‘estado de descubierto’ de los entes a la forma de ser de lo ‘a la mano’ dentro del mundo. Mas en tanto que en la proposición como ‘estado de descubierto’ de... se impone una referencia a lo ‘ante los ojos’, se torna por su parte el ‘estado de descubierto (la verdad) en una relación entre entes ‘ante los ojos’ (intellectus y res), ella misma ‘ante los ojos’ “ (El ser y el tiempo, p.246).

Es decir, la relación de la “verdad” entendida como “estado de abierto”, “descubridor de los entes”, se torna como una relación de “concordancia” de los “entes” postrados “ante los ojos” insertos “en el mundo”. Reduciéndolo como sucedió con el lenguaje a una

“adecuación” (desde el punto de vista ontológico) del “ente”(palabra) con lo “ante los ojos”(cosa) en la realidad. El haber relacionado la explicación griega de la “verdad” con el “logos” (la proposición) como (proposición sobre... ‘estado de descubierto’ de...), es lo que “domina en el ‘ser ahí’ “. Demandando con esto de manera explícita el carácter de adecuación entre la “verdad” y lo “ante los ojos” en la realidad de la “visión tradicional de la verdad”.

El que Aristóteles –esto en palabras de Heidegger- hablara de logos como un “modo de ser del ‘ser ahí’ ”, el cual puede ser “descubierto” o “encubierto”, es lo relevante en el “ser verdadero”. Sólo que el estagirita no defendió la relación “original” de que “la verdad sea el juicio” y por lo tanto no pudo “extender” el “concepto de la verdad del logos al puro voeív... y sólo porque la vóesis es lo que primariamente descubre, puede también tener el logos como dianoeín función de descubrimiento”. Es decir, lo que Heidegger esta denunciando es el haber dado al “juicio” el “poder” de restarle fuerza a la idea de “verdad” al grado de desconocer la misma “estructura de la verdad”. Por eso Heidegger es tajante al respecto afirmando que:

“No es la proposición el ‘lugar’ primario de la verdad, sino a la inversa, la proposición como modo del ‘ser en el mundo’ se funda en el descubrir o bien en el ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’. La ‘verdad’ más original es la que el ‘lugar’ de la proposición y la condición ontológica de la posibilidad de que el formular proposiciones sea verdadero o falso (descubridor o encubridor)” (El ser y el tiempo, p.247).

Así, la “verdad” se encuentra unida inseparablemente al “ser ahí”. La “forma de ser de la verdad” se torna de carácter “existenciarío”, esto quiere decir que el “ser ahí” es mientras se constituya por el “estado de abierto”, “esencialmente” en la “verdad”. “El ‘estado de abierto’ es una esencial forma de ser del ‘ser ahí’. Verdad sólo la ‘hay’ hasta

donde y mientras el 'ser ahí' es. Los 'entes' sólo son descubiertos luego que un 'ser ahí' es y sólo son abiertos mientras un 'ser ahí' es "(p.247). Recordando la afirmación "ser es ser lenguaje" trasladado a este plano surgen dos premisas y una conclusión:

1. Hay "verdad" donde "ser ahí" es;
2. "Ser ahí" es "ser lenguaje" . ∴
3. "Verdad" es "ser lenguaje".

"Hay verdad donde hay lenguaje". Esto quiere decir que "cualquier verdad es verdadera si y sólo si el 'ser ahí' es". Heidegger considera que para poder hablar de "verdades eternas" es condición indispensable el demostrar que el "ser ahí" "fue y será por toda la eternidad". En este planteamiento en definitiva se intenta constatar el carácter autónomo inmerso en la "verdad". Así:

" La verdad la suponemos, 'nosotros', porque 'nosotros', siendo en la forma de ser del 'ser ahí', somos 'en la verdad'. No la suponemos como algo 'exterior' y 'superior' a nosotros... No somos nosotros quienes suponemos la 'verdad', sino que es ella quien hace posible ontológicamente que seamos de tal manera que 'supongamos' algo. La verdad es quien hace posible toda 'suposición'... Suponer la 'verdad' significa, pues, comprenderla como algo por mor de lo cual es 'ser ahí' es. Más el 'ser ahí' 'se pre es' en cada caso ya. Es un ente al que en su ser le va el más peculiar 'poder ser'... Por ser inherente al ser del 'ser ahí' este suponerse, tenemos que suponernos también a 'nosotros' como definidos por el 'estado de abierto'"(p.249).

En definitiva, lo que hace Heidegger es negar que la verdad sea primariamente la "adecuación del intelecto con la cosa" y sostener –basándose en el antiguo significado griego de "verdad"- que la verdad es "descubrimiento", así la "verdad" se traslada a un "elemento de la existencia" y ésta "encubre el ser en su estado de degradación y lo descubre en su estado de autenticidad"(39). La verdad como se vio contiene un carácter

de autonomía implícito. La “verdad” en su sentido original, es la “revelación de la existencia” y que pertenece tanto a la “verdad” como a la “falsedad”. Hablar de la “revelación de la verdad” es hablar de la “existencia”, de su “ser ahí” y esta debe de ser “descubierta”, sino es así entonces no se puede hablar de “verdad”. El modo como se va a lograr este “fenómeno de la verdad” es a través de la “comprensión de sí misma”, reflejado en la “comprensión del ser”, - mas adelante veremos lo que Heidegger entiende por comprensión y lo importante que es para él como para Gadamer este término -.

Lo relevante del pensamiento heideggeriano en torno a la “verdad” es la manera como presenta la “adecuación o “convenientia”. Esto es que la “verdad” se manifiesta a través del “juicio” mediante el cual se “enuncia” la “verdad de una cosa”, refiriéndose a ella. Expresándola tal como es. La “cosa” se sitúa en un lugar de “apertura”, incluyendo la “dirección hacia la cosa”. En esa “apertura” se observa el “comportamiento” de la cosa, esto quiere decir que no sólo en el juicio se encuentra la “posibilidad de verdad”, sino en la “situación” de una conformidad con el “modo” de estar “abierto” su en “comportamiento”. Esto equivale pues a un cierto grado de “liberación” y esta “liberación” se da por haberse abocado a la “esencia de la verdad”. Por eso la “esencia de la verdad” es la “libertad”. “Libertad” que no tiene nada que ver con “expresión de decisiones arbitrarias”.

“No una libertad que el hombre posee, sino una libertad que posee al hombre y que hace posible la verdad como descubrimiento del ente por medio del cual tiene lugar una ‘apertura’ “(p.3664).

Esta libertad se verá reflejada para Heidegger en el “conocimiento del ser” mientras que en Gadamer se traslada al dialogar, al comprender, al interactuár unos con otros, al conocer otras culturas, otras tradiciones y para poder abordar estos temas es necesario

explorar lo que el filósofo nacido en Marburgo entiende por verdad para después adentrarnos al tema de la comprensión en Heidegger y Gadamer para así poder llegar a la relación tripartita de “Hombre-Lenguaje-Realidad” e inmersos en ella tomar una actitud crítica la cual cuestione si vale la pena, si es posible el desechar los modelos tradicionales tanto de lenguaje como de verdad abocándose tan sólo a esta visión pragmática, es decir, realmente se puede tirar por la borda el pensamiento tradicional que ha perdurado por más de XX siglos. ¿Cuáles serían las consecuencias de esto?. ¿De que premisas partiríamos?. ¿Estaríamos acaso cayendo en un retroceso?. Haber recurrido al pensamiento heideggeriano de verdad me permite conocer lo que este filósofo esta demandando de la “visión tradicional de verdad” así como su explicación ontológica. Sus planteamientos que sin duda son válidos, repercuten de una manera relevante en el pensamiento gadameriano. Por tal motivo consideré importante volar por el cielo “ontológico-existencial” para así llegar e instalarme en la nube “ontológica-histórica” gadameriana en relación con la verdad.

GADAMER Y SU POSTURA EN TORNO A LA VERDAD.

Gadamer elabora lo que llama “hermenéutica filosófica”. Encaminada a poner de relieve lo que podría llamarse el “acontecer” de la verdad y el “método” que debe seguirse para desvelar este acontecer. Gadamer encuentra en el examen de los métodos de las disciplinas humanísticas e históricas y en general en las llamadas “ciencias del espíritu”, así como en la estética, “diversos hilos conductores que le permiten rechazar tanto el subjetivismo como un objetivismo racionalista y positivista”(40). Cabe mencionar que Gadamer se enfoca en una perspectiva ontológica más que epistemológica e incluso

metodológica que a diferencia con Heidegger, el cual centra su atención en el “sentido del ser”. El filósofo de Marburgo se enfoca a la “exploración hermenéutica del ser histórico”.

Lo que me interesa resaltar de este párrafo es lo que Gadamer entiende por el “acontecer de la verdad” y para ello me voy a referir al capítulo III y IV de “Verdad y Método II”(41). Gadamer está interesado en recorrer el camino que lleva a las “ciencias del espíritu”, internarse en él con el fin de ver si a través de este camino se nos presentan elementos suficientes para comparar ese camino explorado por la filosofía antigua, a saber el camino de las “ciencias naturales”, con el fin de dar mayor validez a las “ciencias del espíritu”. Al preguntarse “¿Qué es propiamente lo científico en las ciencias del espíritu?”. La pregunta gira al rededor del condicional a saber, si es posible relacionarlas con la “investigación” y con el(los) método(os) para esa investigación. Esto no significa que la “ciencia natural” garantice la “verdad” a través de su metodología, pues incluso se dan casos en los que las obras “acientíficas” de un aficionado contienen más “fondo de verdad” que en el análisis del material.

El que a las “ciencias del espíritu” se les relacione con el “sentido histórico”, manifestado en el presente y pasado conlleva una problemática, ambos se relacionan con la comprensión y la investigación. En el caso del pasado se “amplía el horizonte espiritual de la humanidad”, pues se conoce el pasado por ejemplo de alguna nación; Sin embargo no sucede lo mismo con el presente pues la problemática es saberse basada en “criterios cambiantes que provocan la inseguridad en el uso de los propios criterios”. Gadamer ve al “historicismo” como un “condicionamiento histórico”, como la “destrucción del sentido pragmático de los estudios históricos”, por eso se opone al historicismo de la llamada “escuela histórica” como ramificación del romanticismo. Donde es necesario que este historicismo se distinga de la “conciencia histórica” como “historicidad”. Esto es, “como

designación de todo lo característico de lo histórico, y como rasgo general de todo lo real en cuanto real". Con el concepto de "historicidad". Tema explorado por Heidegger, se quiere referir al "ser histórico", esto es, trasladarlo al plano "ontológico". "Historicidad" quiere decir, la "estructura del ser" del "gestarse" del "ser ahí" en cuanto tal y ésta tiene como característica ser inherente a la "temporalidad" y la "temporalidad" es la condición de posibilidad de la "historicidad". Por eso en Heidegger se habla del "problema de la historicidad" desde un plano "ontológico-existencial", - es necesario recordar que toda su filosofía se basa en este sentido explicativo -.

"La historicidad, en suma, requiere una comprensión ontológica y no simplemente óptica. De esta comprensión resulta que el 'Dasein' no es temporal por estar en la historia, sino que existe históricamente por ser temporal... la historicidad no es para Heidegger simplemente la característica de la historia en cuanto lo pasado, sino el rasgo fundamental de lo que puede llamarse 'la posibilidad de construir la historia' "(42).

Es decir, el "ser ahí" de manera innata es temporal, es historicidad por eso la afirmación "el ser es un estar", en movimiento, posibilitándolo a ser históricamente existente y de igual manera sucede con la historicidad pues gracias a ella se puede llegar a construir la historia.

Fue necesario haber dejado en claro esta serie de términos con el fin de entender a fondo lo que Gadamer está expresando cuya base de su pensamiento lo centra en la serie de explicaciones heideggerianas en torno al tema. Así, para Gadamer el hablar de "historicismo" es hablar de las "ciencias del espíritu" subordinadas. Verlas tan sólo como "instrumentos", con la capacidad de dar "fe" a los conocimientos aportados en el plano social, político, religioso, etc. Por eso es de gran importancia el orientarse hacia la "gran tradición de la historia humana", es decir, "escuchar la tradición " y "permanecer en la

tradición” es sin duda para Gadamer “el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu”. Haber creído ingenuamente en la “objetividad del método histórico”, es decir “lo conocido tal cual”, lo que “somos nosotros mismos”, como sucedió con los griegos, Hobbes y los “filósofos analíticos”, limitando de alguna manera el conocimiento a “nosotros mismos”(autoconocimiento), esto es, no le permitió ir más allá.

“Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ramificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos”(43).

De qué recursos se van a valer las “ciencias del espíritu” para resolver y validar su principal problemática, es decir, de que manera se va hablar de la “verdad en las ciencias del espíritu”. Su único medio que va hacer que distingan lo “verdadero” de lo “falso”, su único instrumento de trabajo es el “logoi”, “discursos”. Así, la problemática de las “ciencias del espíritu” es de hecho su principal característica a saber, que se centra en el discurso “puro” y es en este recurso donde se puede hallar el “máximo de la verdad” humana. “Discursos ‘sólo’ discursos”(p.49). Lo que se intenta mostrar en este punto es que si no se tiene entendido lo que es el “discurso”. Este acarrea una serie de tergiversaciones. Puede ser la “cura” en muchos aspectos, pero también puede ser el “tiro de gracia” que nos conduzca al “abismo negro” de la ignorancia.

Gadamer tiene presente que aunque no fue Heidegger el primero en indagar que “àlethéia” significaba propiamente “desocultación”, se le reconoce haber mostrado lo importante que es para “la concepción del ser” que “la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento”. Y lo mismo sucede con el “lenguaje humano”, pues éste “no sólo expresa la verdad, sino la ficción, la mentira, el engaño”. Sin duda

existe una relación entre “el ser verdadero y el discurso verdadero”, para que el “ente” deje de ser un misterio, para que se comprenda, para que se “desoculte”, es necesario recurrir a lo que Gadamer llama la “sinceridad del lenguaje”. Esta sinceridad es el propio “discurso”, un “discurso” que se entiende desafortunadamente en segundo término como “enseñanza” que a diferencia de la filosofía griega - como se exploró en el capítulo III en la filosofía platónica y aristotélica entorno a la verdad - se entendía como primer término en “conceptos”. Es decir primero se entendió o solía relacionar el “discurso”(habla) con el “logos”(razón), como “conceptos”.

“Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio”(p.53).

Este “juicio” tiene como característica a diferencia de los “otros modos de discurso”, la “pretensión de ser verdadero”, “revelando”, mostrando al “ente tal como es” en la realidad. A través del “mandato”, la “suplica”, la “interrogación”, etc.

Para Gadamer estas “formas del discurso” contienen “algo de verdad”, pero éstas no “muestran el ente tal como es”. Recordando a Aristóteles(Met. X), con su ejemplo “la madera es blanca” lo “verdadero” para él es “percibir” y decir lo que ésta percibiendo. Significa que la “verdad” es el pensamiento que se tienen de los “seres” en donde “no hay falsedad ni error”, sino “ignorancia” pues se tiene la facultad de “concebir”. Así, para Aristóteles y los griegos en general el “concepto de verdad” lo relacionan tan sólo con el “juicio” el cual refleja la “objetividad de lo real”. Y esto es “cierto de verdad” cuando se entiende “lo separado por separado y lo unido por unido”.

“La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del ‘dejar estar’ el discurso a la cosa presente (adaeuatio intellectus ad rem)”(p.54).

Nos encontramos en lo que se entiende en filosofía por “verdad enunciativa” y esta definición sirvió para dar pie al “concepto moderno de ciencia”. La cual considera a las matemáticas(Descartes) el modelo no como “el ser de sus objetos” sino por su modo de “conocimiento más perfecto”. Esta definición hizo prevalecer la idea de “método”. En el recuento histórico en torno a la verdad hecha por Gadamer. “Methodos” significa “camino para ir en busca de algo” y esta es la característica de la ciencia. Que para Gadamer supone una restricción pues:

“Si la verdad (veritas) supone la verificabilidad, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza... El ideal de verificación, la limitación del saber a lo com-probable culmina en el re-reproducir iterativo”(p.55). Esto es, en lo repetitivo y no en el verdadero sentido de la búsqueda de la verdad.

Ante estas serie de “conceptos” que caracterizan a la ciencia, Gadamer se pregunta. “¿Hay dentro de la ciencia como tal un límite de lo objetivable basado en la esencia del juicio y de la verdad enunciativa?”. Ante esta pregunta se encuentra una posible respuesta relacionada con la manera como se forma un enunciado, el cual debe de expresar de manera clara su contenido. La “lógica matemática” sería una respuesta tentativa, pero para Gadamer lo débil de esta visión se encuentra en el traslado filosófico, y en la famosa problemática del “metalenguaje”, a saber, que:

“La introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla... el problema es justamente saber si todo está delante de forma que se

pueda proponer en el discurso, y si al contemplar sólo lo que se puede proponer no se relega el reconocimiento de aquello que sin embargo es y se percibe”(p.56).

Esta cita encaja perfectamente con el pensamiento de los filósofos analíticos, particularmente con el filósofo Taski y su idea de verdad. Recurriendo a los aspectos “metodológicos”, a saber que para hablar de una “definición adecuada de verdad” ésta tiene que encontrarse en un n plano que vaya más allá del lenguaje, es decir en el “metalenguaje”. Dicha definición de verdad debe de ser “objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta”. El camino a seguir para Gadamer es el encausado hacia las “ciencias del espíritu” que al igual que en las “ciencias naturales” y en general se aspira a alcanzar la “verificabilidad de todos los conocimientos” en la medida de lo posible. Para él a diferencia de las “ciencias naturales”, en las “ciencias del espíritu” se presenta un fenómeno de aprendizaje.

Por ejemplo: Suele pasar que un “investigador aprenda más de un libro de una aficionado que de los libros de otros investigadores”, el que exista este tipo de eventos es una muestra clara de la relación entre “conocimiento de la verdad y enunciabilidad” que no se puede evaluar con la “verificabilidad de los enunciados”. Si el considerar a las “ciencias naturales” tan perfectas con un riguroso método a seguir garantiza llegar realmente al conocimiento de algo. El problema para Gadamer se encuentra en la supuesta “cura”, a saber, que:

”aquello que posibilita la ciencia (el método expresado en enunciados) puede impedir también la fecundidad del conocimiento científico. Se trata de una relación de principio entre verdad y no verdad”(p.57).

Y lo “real”, lo que “esta delante” es “verdadero” sin duda, por lo menos para las “ciencias naturales”. Recurrir a esta visión significa que “chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica cuando buscamos la verdad”. El límite lo marcan los “prejuicios” y estos nos impiden conocer “cosas que son verdaderas” como las surgidas en las “ciencias del espíritu”. Se da pues una especie de “burocratización” no sólo en la ciencia sino en la vida en general. Estos tipos de “métodos” son los que Gadamer no quiere seguir, pues ser herméticamente radical desemboca en exigencias fuera del alcance del “ser humano” por trasladarlas al plano “abstracto”. Siendo que la “raza humana” corresponde en principio a lo “concreto”.

Pregunta “¿Cuáles son las condiciones de la verdad enunciando que van más allá de lo lógico?” Para Gadamer, en principio “no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero”, esto es, que se pueda entender tan sólo por lo que esta proponiendo. Existe algo más cada enunciado tiene su porque, su “motivación”. La tesis gadameriana consiste en que:

“La última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta. No es el juicio sino la pregunta lo que tiene prioridad en la lógica”(p.58).

Reconocer la importancia de la “pregunta” es de lo que se va a encargar Gadamer, él ve en el preguntar un responder, y este responder es inherente al enunciado. “No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta”. Para “comprender un enunciado” es necesario “comprender la pregunta” a la que se le va a dar respuesta. Propone dejar de lado el carácter teórico entre la pregunta y la respuesta característico de la ciencia para dar paso al “fenómeno interhumano de la pregunta”, es decir, traslada ese esquema teórico al plano pragmático y tiene relación con las

“situaciones específicas” que todo ser humano se pregunta y trata de responder en relación a “sí mismo”. El saber preguntar por uno mismo quiere decir buscar y ampliar nuestro “horizonte situación en el mundo”.

“No es sólo que el enunciado sea siempre respuesta y remita a una pregunta, sino que la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica. Ambos son interpelación”(p.59).

Esto quiere decir que sólo existe “verdad en el enunciado en la medida que éste es interpelación”. Y este es verdadero si a través del enunciado se le dice algo a la persona, y ese algo debe de ser dicho con “sentido”, es decir, que contenga “significado” involucrando a la persona dentro del “horizonte situacional” que constituye esa verdad. “El que habla es a su vez interpelado y contesta como un yo al tú porque también él es un tú para el tú”, (ambos inmersos en el mundo). Explicar coherentemente trae consigo responsabilidad al hablar misma que se expresa en la demanda que el hablante-oyente manifiesta al constituirse como un “yo al tú” transformado posteriormente en un “tú para el tú”. Todos jugamos ambos papeles. Si yo no tengo la capacidad de explicarme con sentido, esta carente explicación se refleja instantáneamente en el otro, trayendo como consecuencia una escasa sinceridad (verdad) en el discurso, es necesario pues, comprendernos con sentido dentro de la interpretación, ambos inmersos en el mundo.

¿Qué pensamiento a juicio de Gadamer fue el que permitió dar el carácter objetivo de la idea de verdad en las ciencias del espíritu?. Sin duda el pensamiento heideggeriano al dar vuelta y no olvidar al “ser”.

“Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el ‘ ser ahí ‘ se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia”.

El paso fundamental que dio en el “concepto de ciencia” para Gadamer, es haber preservado la “idea griega del ser” como lo hizo el pensamiento heideggeriano cuya contribución ha sido decisiva para la “autoconciencia histórica del presente”. Avanzando más allá de la problemática de la subjetividad. El hablar del “horizonte situacional” y de su “función interpelativa”, es la base para la conclusión de que “la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser”, evocando nuestro propio “horizonte histórico”. Aunque esto no basta para dar una explicación de lo que somos y hacemos realmente y por ello hay que introducirnos en la tradición, adoptando no una postura externa a la cual se va a “intentar” comprender investigando su sentido en una vana reconstrucción histórica, sino que hay que ir más allá. La eficiencia de la tradición radica en la “fascinación de lo otro”, lo “extraño” o lo “lejano” que se presenta ante nosotros es lo que “se nos descubre”. “Por eso la historia debe escribirse siempre de nuevo, ya que el presente nos define. No se trata en ella de reconstruir, de simultanear lo pasado”. En esto radica para Gadamer el problema de la comprensión, el verla tan sólo como mera “reconstrucción de un sentido pasado” trasladado al plano de “verdad”. Por eso afirma que:

“ Tampoco la comprensión es mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez, La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu ” (p.61).

Y aquella poderosa arma que va a dar cuenta de la comprensión no sólo del pasado, sino también del presente será el propio “lenguaje”. “Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando las palabras que nos hacen compartir las cosas referidas”. Así, el lenguaje tiene su propia “historicidad”,

nosotros tenemos nuestro propio lenguaje, nuestros propios modos de pensar la realidad. Y esto para Gadamer es una gran ventaja pues no existe la problemática de “un lenguaje común para todos”, sino que surge el extraordinario fenómeno de que con “diversos lenguajes nos entendemos más allá de las fronteras de los individuos, de los pueblos y los tiempos”. Si las normas sociales han marcado límites (raciales, religiosos, políticos, etc.), la necesidad de comprendernos, de llegar a un acuerdo, de conocernos a nosotros mismos al conocer al otro - con la ayuda del lenguaje- es la que va a desvanecer esos límites. Pues con forme se hablen y se comprendan esos diversos modos de vivir la vida, poco a poco esa realidad que en un principio era lejana se tornara una “realidad común” maravillosamente cercana para todos. “El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella”. Así:

“Lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y a otros en nuestro pensamiento individual”(p.62).

De lo hermético y radical Gadamer da un salto atinado al introducir la serie de características que componen al lenguaje, al comprender. Trasladándolo al plano al que realmente pertenecemos al plano de lo fáctico, de lo concreto, de lo existente, de lo histórico. Para poder entender más a fondo este pensamiento es necesario adentrarnos a lo que tanto Heidegger como Gadamer entienden por el “fenómeno de la comprensión”. Con el fin – como sucedió en el apartado relacionado con la verdad – de reconocer en Heidegger sus aportes y también sus puntos débiles en torno a su pensamiento. Recordemos que este filósofo alemán es importantísimo para el pensamiento gadameriano. Su filosofía tiene como base el pensamiento de su maestro. Gadamer como buen pupilo que fue, le da “sentido” a lo aprendido. Esto quiere decir que le da su propio

significado, reconociendo la importancia de sus argumentos, pero también elaborando su propia explicación en relación con la “verdad” y con la “comprensión”. “La dimensión ontológica de la comprensión en Heidegger se complementa (o modifica) con una dimensión histórico-ontológica”(44). Así pues, me gustaría dar inicio a este análisis con la afirmación heideggeriana “comprender es desvelar el ser de las cosas”. ¿A qué se refiere esta afirmación?

Antes de empezar este apartado me interesa mencionar lo que tanto Heidegger como Gadamer rechazan de la manera diltheyana de entender la comprensión. Esto es desde un plano psíquico. Para hablar de ello me voy a referir específicamente al filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911)(45). Este personaje es importante en la manera como enfoca sus estudios trasladándolos al plano “gnoseológico de las ciencias del espíritu” al plano de la psicología, dándole el nombre de “psicología descriptiva y analítica”, “psicología estructural o psicología de la comprensión”. No es de mi total interés adentrarme por completo en la filosofía de Dilthey, ni tampoco hacer un basto análisis de su filosofía, sin embargo considero necesario el mencionar lo que este filósofo entendía por comprensión. Con el fin de dejar la mesa servida para la cena que tanto Heidegger como Gadamer comerán. Para él, la comprensión era “el acto por el cual se aprehende lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones... al exteriorizarse la vida psíquica se convierte en expresión o en espíritu objetivo”(46). Así, el “método de la comprensión” que desde su origen es psicológico es considerado por Dilthey como “una hermenéutica encaminada a la interpretación de las estructuras objetivas en cuanto expresiones de la vida psíquica”. Y ¿cuales son esas expresiones de la vida psíquica? Nada más y nada menos que los “actos” y esos “actos” son los “gestos, lenguaje, objetos de la cultura, etc.” Encontrados

en las “ciencias del espíritu”, en las “ciencias culturales”, en las “ciencias humanas”, en la “historia”, etc. En general para esta visión la idea que se tiene de comprensión se ha visto reducida al “modo como funciona como método de la psicología y de las ciencias del espíritu”(47). Veamos que opina Heidegger al respecto.

Heidegger elabora su idea de comprensión -como se vio en el apartado relacionado con el “Dasein” (ser ahí) y con la “verdad”-, desde un plano “existencial”, esto quiere decir que:

“Es una determinación constitutiva de la existencia, un rasgo o un carácter esencial de ella y cuya determinación es tarea de la ontología... o sea, construir una ontología que tenga por objeto al ser de la existencia”(48).

Así, Heidegger da las bases para hablar de la validación de la “comprensión histórica” en lugar de hablar de una “psicología o metafísica de la vida”, este filósofo alemán retorna a la “ontología del ser”. Cabe mencionar que Heidegger desarrolla ideas Diltheyanas como son “la “comprensión de la vida por sí misma” y la “temporalidad e historicidad de la comprensión”. Si embargo:

“La ruptura viene dada por las nuevas corrientes de la fenomenología de Husserl y Graf York con el posterior desarrollo de Heidegger. York fue quien primero logró establecer la transición de la conciencia o de la vida a la realidad histórica; el hombre no puede ser a la vez conciencia y naturaleza por la razón de que él mismo es primero y sobre todo historia”(49).

Sobre este último punto volveremos más adelante por el momento me interesaba mostrar los argumentos básicos que dieron cabida a dicha ruptura. A saber, hablar de un

pensamiento enfocado en la “conciencia” (psique) y el paso que se da al trasladarlo al plano “ontológico-existencial”.

Para dejar en claro esto último, la base de la comprensión ya no es ni la “conciencia humana” ni las “categorías psicológicas”, tampoco lo es un “proceso mental”, sino más bien la comprensión se funda ahora sobre la “realidad que sale a nuestro encuentro y sobre categorías ontológicas”. Como lo había mencionado Coreth, “no somos nosotros quienes nos dirigimos a la cosa, sino que es está la que sale a nuestro encuentro”(50). Esta serie de planteamientos y definiciones son las que permiten ver a la comprensión desde otro panorama. Permite pues abrir el campo de posibilidad para una nueva definición de la comprensión. Heidegger relaciona al “comprender” con el “estado de abierto” de “ser en el mundo”. Este “estado de abierto del comprender” alcanza en su totalidad el “ser en el mundo”. Lo importante de esto es que es “abierto el mundo en cuanto tal”, por eso menciona que “el ‘ser ahí’ es un ente al que, en cuanto ‘ser en el mundo’, le va él mismo”. Es decir, él mismo es así:

“En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’. El ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente ‘ser posible’ “(51).

Esto es, que al comprender el “ser” a través de la “comprensión” le estamos dando el carácter de existente al “ser ahí” que se necesita sustentar en la realidad. El “ser posible” en el mundo. Con “responsabilidad de sí mismo”. Mencionando que “El comprender es el ser existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo”(p.162). Heidegger considera de suma importancia el agarrar con fuerza aquello que conforma al “existencial” y aquello

que conforma al “existenciario” es sin duda el “comprender” que es “proyección”. Por eso para Heidegger:

“El carácter de proyección del comprender constituye el ‘ser en el mundo’ respecto al ‘estado de abierto’ de su ‘ahí’ en cuanto ‘ahí’ de un ‘poder ser’. La proyección es la estructura existencial del ser libre espacio del fáctico ‘poder ser’... en la proyección –no en el aprehender- se pro-yecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole ‘ser’ en cuanto tal. El comprender es, en cuanto pro-yectar, la forma de ser del ‘ser ahí’ en que éste ‘es’ sus posibilidades en cuanto posibilidades”(p.163).

Pareciera que el “ser” se encuentra –dejarme decirlo así- “marginado”, pues éste “nunca es más de lo que es fácticamente”, en relación con los hechos. Sin embargo esta “facticidad” de la que se habla se encuentra unida inseparablemente al “poder ser”, al “proyectarse”, - y aquí el autor logra transformar su afirmación que antes parecía una limitante - quiere decir que es inherente a esa posibilidad de ser en los hechos, en la realidad. “¡Llega a ser lo que eres!”. Afirma Heidegger y ¿qué es eso que eres?. Yo lo traduzco a un ser “amarginado”. Llega a manifestarte como lo que eres. Un “ser en el mundo”, con todo lo que implica “ser” y con todo lo que implica “estar en el mundo”.

“Y sólo porque el ser del ‘ahí’ debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque ‘es’ lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo... Por concernir el comprender en todos los casos al íntegro ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’ en cuanto ‘ser en el mundo’, es su emplazarse una modificación existencial de la proyección en su totalidad”(El ser y el tiempo, p.163).

Esto quiere decir que hay un sin número de posibilidades que permiten comprender el ser. Una posibilidad no delega a la otra, al contrario. Por eso, el que se comprenda el mundo trae consigo el “co-comprender” el “ser en”. De la comprensión de la existencia se sigue la comprensión del mundo.

A partir de este momento vamos a relacionar el “comprender” como una de las “formas básicas de la estructura del Dasein”, por eso, “el ‘comprender’ es, por así decirlo, ‘el constituirse comprensivamente’, el ser original dado como un ‘poder-ser’ “(52). De ahí que al “comprender” se le relacione con el “proyectar”, donde el “ser” se “proyecta” dentro de su “propia posibilidad de ser”, de “co-comprender”, de “pre-ser-se”. Esto quiere decir anticipándose a “sí mismo” en su propio “ser”. Por eso la “comprensión” como ya se vio, es “el ser existencial de la propia posibilidad de ser del Dasein”, entendiendo por “posibilidad” aquello de lo que el “Dasein” se va a valer para “ser lo que él más ‘propiamente’ es”. “La hermenéutica de la comprensión que desarrolla Heidegger está fundada en el ser del Dasein; ‘comprender’ es, en rigor, un modo de ser”(53). Este plano “ontológico-existencial” se relaciona cada vez más con el plano “histórico-ontológico”. En el momento en el que se relaciona a la “comprensión” con el “interpretar”. Se afirma el constante movimiento en el que se encuentra inmerso este paradigma y su esfuerzo por manifestar y desechar ese antiguo esquema hobbesiano – por buscar una referencia -, donde la “comprensión” era vista como un mero acto el cual se deriva del “discurso”. Ambos, “comprensión” y “discurso” subordinados a la relación de adecuación entre los “conceptos” y la “realidad”. Donde si y sólo si la “palabra” (concepto) se “adecua” al “mundo”, se logra el “entendimiento discursivo” y al lograrse este entendimiento la comprensión le seguía de una manera simultánea, sin cuestionamientos, situándose en un segundo plano.

Esta manera de concebir el mundo es la manera que Heidegger esta racionalmente empeñado en dejar atrás. Por eso su interés por tratar de entender el “comprender” como la “proyección del ser”, es decir, inyectándole la posibilidad de “ser” de una manera “pragmáticamente libre”. Uno de los aspectos que van a ligar lo “ontológico” con lo “existente” y posteriormente con lo “histórico” es el entender la “interpretación” como

inherente a la “comprensión”. Así, el “comprender” tiene un desenvolvimiento, un “desarrollo” y éste recibe el nombre de “interpretación”(54). Cuando se “interpreta” no se está diciendo que se tiene conocimiento de lo comprendido, sino que la “interpretación” es como una especie de parámetro dentro del mismo comprender y los alcances que logra esta comprensión. El “mundo”, que es “ya comprendido”, es a su vez “interpretado”. “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”(p.170). De ahí que la “interpretación” sea vista no como una “función cognitiva”, sino que logra “ser parte de...”, esto significa que es “ser sí mismo” de la misma comprensión.

“La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ previos. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevado a cabo sin supuestos”(p.168).

Por lo tanto el “Dasein” (ser ahí) que al comprenderse a sí mismo se encuentra. Dentro de esa comprensión, de ese encontrarse, tiene la capacidad de interpretar y por lo tanto de decir, esto es de “afirmar algo de algo”. Cuando Heidegger menciona que hay que dirigirse directamente a la “cosa misma” trata de “describir la forma de realización de la comprensión misma”, por eso la afirmación “comprender es desvelar el ser de las cosas” y la manera como se logra este “desvelamiento” es a través de la ruptura de los “modelos habituales” impuestos de manera arbitraria de los “enjuiciamientos”. La “interpretación” es la que “en-cubre” o “des-cubre” las “cosas”. En Heidegger “este dejarse dirigir por la ‘cosa’ es la tarea primaria de la interpretación”.

Retomando la afirmación “comprender es desvelar el ser de las cosas”, dicha afirmación opuesta al pensamiento romántico(Dilthey), quiere hacer notar que la “comprensión” tiene lugar imprescindiblemente en el “mundo”. Trasladado al plano del

lenguaje, no es que el lenguaje (palabras) se adecue al mundo, a la realidad y que por eso tenga significado cada cosa, cada objeto, sino que en la “facticidad del mundo” de donde surgen las cosas, los objetos permite delegar esa relación de la “palabra subordinada al objeto” o de la relación condicionada trasladándolo al plano de la verdad donde “ ‘p’ es verdadero sssí p”. ¿Qué es lo que se está denunciando con esto?. Probablemente cualquier persona con sentido común que lo leyera consideraría que es una aberración, pues no es posible deshacerse del pensamiento que ha perdurado por más de XX siglos y mucho menos si se tiene el respaldo de las ciencias naturales cuya “verificabilidad” se encuentra “metodológicamente” comprobada. Sin embargo la “tradición alemana” nos muestra que es posible cuestionarnos acerca de esta “visión tradicional del lenguaje, la verdad y la comprensión”. No sólo cuestionarnos sino dar una serie de paradigmas a seguir que permitan acercarnos y comprender el “modo como” nuestro mundo y nosotros mismos “somos” en la actualidad. No estoy diciendo que debemos desechar esa manera de explicar el mundo que tuvieron los griegos, los medievales, los psíquicos, los mismos analíticos. Sin duda fue muy válido en su tiempo. Pero cabe la posibilidad de que en la actualidad esos paradigmas pierdan interés porque las demandas de este presente son otras. Ahora en el llamado “fenómeno de la globalización” en el que nos encontramos inmersos, buscando el conocer al otro, el comprender al otro, en identificarnos con el otro, porque es el reflejo de nosotros mismos. Seres concretos inmersos en los acontecimientos que tienen relación con lo concreto y no con lo abstracto. Ahora cualquier acontecimiento en el mundo nos afecta o favorece a todos. Por eso el afán de Gadamer de comprendernos como “seres históricos”, inmersos en la tradición, en nuestro presente histórico.

Por eso mi interés por mostrar lo que tanto a Heidegger como a Gadamer denuncian. Esto es en relación con el lenguaje; el haber dado paso no a la pregunta sobre el “origen

del lenguaje” característico del siglo XIX cuyas respuestas eran o de carácter biológico (el lenguaje basado en la naturaleza) y como ejemplo tenemos el caso de Platón o de carácter teológico (el lenguaje otorgado por Dios al hombre) como sucede en Hobbes; Sino más bien que en la actualidad les preocupa a los filósofos en general hablar de las cuestiones suscitadas por la “estructura del lenguaje”; una de ellas y esta va a ser por el momento el punto al que quiero llegar al final de este trabajo, a saber la relación entre “lenguaje y pensamiento”, “lenguaje y realidad”, específicamente en el pensamiento gadameriano. “Ver al lenguaje no como un objeto a comprender e interpretar, sino como un acontecimiento cuyo sentido se trata de penetrar”. Este acontecimiento se va a llevar a cabo en el propio “ser humano” donde inherente a él se encuentra el “lenguaje” y la “razón”. Y lo mismo sucede con lo que se entiende por “verdad” que tanto Heidegger como por Gadamer, niegan, a saber que “la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa”. Para así dar el salto de una visión de la “verdad como correspondencia” a la “verdad” trasladada al plano “ontológico-existencial” y “ontológico-histórico” u “ontológico-lingüístico”. En “pro” de una manera válidamente deferente – yo diría adecuada – de entender y explicar nuestra situación en el mundo. Y finalmente trasladar estos planos al tema de la “comprensión”, donde el haber explorado la idea heideggeriana de “comprensión” me sirve para mostrar y ligar con mayor claridad y eficacia lo que Gadamer entiende por comprensión y de ahí partir para abordar la visión tripartita de “Hombre-Lenguaje-Realidad”. Paradigma digno de tomarse en cuenta porque la misma realidad, nuestra realidad así lo demanda. Ahora sólo falta el cuestionarse si este modelo se puede seguir, sin sentir en el fondo un vacío epistemológico.

COMPRESION EN GADAMER.

Siguiendo Gadamer el camino trazado por Heidegger, a saber, superar la “Hermenéutica clásica de la interpretación” (romanticismo diltheyano). Encuentran tres planteamientos básicos que dan pie a una “teoría de la comprensión histórica”(55): 1) La pregunta de “¿Cómo es posible la comprensión y la interpretación en las ciencias humanas?”. Entendiendo por comprensión el “rasgo fundamental del Dasein humano”; y 2) La pregunta por “la verdad referida a la comprensión en las ciencias del espíritu”. Nos lleva al punto; 3) A saber, el enfoque dado del “giro ontológico en dirección al ser que es objeto de la comprensión, es decir, al lenguaje”(p.56). Trata pues de dar los primeros pasos encaminados a sustentar la relación entre “comprensión y lenguaje” o “ser”. Con argumentos que detectan tanto los puntos a favor como en contra de esta manera de ver la comprensión.

Gadamer detecta en el “comprender” una “circularidad” pero una “circularidad con sentido”, mejor conocida como “círculo de la comprensión”(56). El “arte de comprender” esto es, la “anticipación de sentido” que involucra el “todo” se “comprende” cuando “las partes que definen desde el todo, definen a su vez ese todo”. Por eso es necesario “construir” una frase antes de tratar de “comprenderla” y para “construirla” necesariamente se tiene que abocar al “contexto anterior”. El “comprender” de la “hermenéutica moderna” a diferencia de la “retórica antigua”(esto es entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo) trasmuta ahora del todo a la parte y de la parte al todo. Esto no es tan sencillo como parece pues para Gadamer, la tarea es tratar de “ampliar la unidad del sentido comprendido” significa no perder ningún detalle de lo “ya comprendido”. Y esto se aplica tanto en el texto como en la conversación, hay que tener cuidado de no verlo como lo veía Dilthey(desde un lado anímico), sino más bien desde el

lado del “pensamiento”. “Intentando que la objetividad de lo dicho por el otro se valide. Tratando de reforzar sus argumentos”. Para Gadamer el objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el “acuerdo en la cosa”. Así, la hermenéutica tiene la tarea de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto. Como sucedió en la “visión tradicional del lenguaje”.

Gadamer reconoce en Heidegger el haber descrito la forma concreta de la “interpretación comprensiva”. Sin embargo aun más relevante que la “demostración de la existencia del círculo” es el haber dicho que el círculo tiene “sentido ontológicamente positivo”. Pues para el filósofo de Marburgo, aquel que intenta comprender un texto, hace su proyecto anticipado un “sentido”, esto quiere decir que se tienen ciertas expectativas sobre un determinado sentido, y éste está sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido. Así, también la interpretación comienza con “pre-conceptos” sustituidos por “conceptos” más adecuados. Cuando dice “adecuados”, se refiere a los “pre-conceptos” que se involucran desde dentro llegando a un acuerdo con la “cosa”. Este “re-diseño” que constituye el movimiento de la comprensión y la interpretación es el proceso descrito por Heidegger “la comprensión del texto está determinada por el movimiento anticipatorio de la precomprensión”(p.67), se trata pues de describir las propias prevenciones y prejuicios para poder realizar la comprensión desde la “conciencia histórica”. El detectar lo “históricamente diferente” y la aplicación de los “métodos históricos” no significa limitarse tan sólo a propias hipótesis o anticipaciones, sino que quiere decir que el interprete con sus pensamientos delega sus prejuicios esto es, pone a prueba su origen y validez dentro de su mundo, esto es dentro de su tradición.

La hermeneútica para Gadamer debe partir de este principio: “el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la

tradición de la cual habla el texto transmitido”. Enfocándolo a “algo dicho”, el lenguaje con el que se nos presenta la tradición, la “leyenda” que ella nos dice, es decir lo “familiar” o lo “extraño” que nos resulte la tradición, es el punto medio entre la “objetividad distante contemplada en la historia” y la “pertenencia a una tradición”. Y es en este “inter” (presente) donde se encuentra para Gadamer el verdadero lugar de la hermenéutica. El tiempo es la base del acontecer en el que radica la comprensión en la actualidad, por eso “la distancia temporal no es algo que deba superarse”. Como se suele pensar en el “historicismo: A saber, creer ingenuamente que:

“Es posible trasladarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de este modo la objetividad histórica”(p.68).

Sin duda esto es posible, pero el que un concepto del siglo XVII, por ejemplo se traslade a esta época. Por un lado significa perder poco a poco ese sentido de seres pensantes autónomos que somos. Encareciéndonos con la posibilidad de vernos reducidos a seres sin criterio. Y por el otro lado, a mi manera de ver, dicho concepto probablemente no cause el mismo impacto que causó hace dos siglos. Pues el mundo y nosotros mismos cambiamos minuto a minuto. Por tal motivo coincido con Gadamer en el punto en el cual menciona que es necesario reconocer en la “distancia temporal” aquello que va a marcar la diferenciar entre una época y otra. Y que sin embargo nos encontramos inmersos en ellas. Como nuestro filósofo lo menciona:

“La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. Por eso, la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni lo repensamos como

un juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decirlo, suscitado. Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéuticas. Ahora vemos lo que ello requiere: una suspensión de juicios. Pero toda suspensión de juicios, comenzando por los prejuicios, posee la estructura lógica de la pregunta”(Verdad y Método II, p.69).

La “distancia temporal” es aquello que nos va a permitir “encontrar el sentido verdadero” de la “realidad de los objetos”, en donde “la comprensión no crea el sentido; permite que el ser se manifieste a sí mismo como lo que es y precisamente en aquello que lo individualiza y hace ‘otro’ “(57). La “distancia temporal” permite medir la distancia entre el horizonte del pasado en el presente. Y como característica contiene una actitud crítica que le va a permitir poner en tela de juicio, los juicios y los prejuicios tanto verdaderos como falsos. Este modo de presentarse de manera tolerante, “flexible”, crítica, es lo que le va a permitir adoptar una actitud ecléctica, esto es con plena disposición para aceptar en este caso lo que se considere como críticamente bueno dentro de la tradición.

Hay que mencionar el lugar que ocupa la pregunta, la cual va de la mano con la respuesta, si se pregunta (por los prejuicios) de manera adecuada, esta misma pregunta será la que “desvele” la respuesta verdadera, a pesar de que se este consciente de la serie de factores que determinan el responder del preguntar como son las diferencias con las que nos podemos topar ya sea en un texto o en una conversación, así como el tiempo en el cual se escribió cierto libro o se tuvo ‘x’ plática sobre algo. Esta visión circular de “pregunta-respuesta” se da como se puede observar dentro de un diálogo “yo-tu”.

“Toda situación lo es en un espacio dado y encuentra unos límites, que determinan a su vez un ‘horizonte’. El sentido del horizonte permite ‘tener horizontes’ abiertos, salir de los límites estrechos de lo próximo y ganar la verdadera perspectiva, que hace posible la visión“(p.67).

Sin éste no es posible percibir la “distancia” entre “los objetos y el observador”. Tener presente el “horizonte del pasado” no asegura que se este comprendiendo ya sea un texto o una conversación, falta pues, adentrarse en la misma “conversación”. El “con-versar” significa que se a llegado en verdad a un acuerdo real sobre alguna problemática, no basta saber tan sólo lo que tú piensas, es necesario ir más allá, esto es “entender” y “entenderse con...” y “dentro de...” la tradición.

“Quien quiera comprender ha de ir detrás y más allá de lo dicho... El proceso interpretativo supone, pues, la toma de conciencia de la alteridad inicial de los horizontes del intérprete y del texto, la formación de un nuevo horizonte de la comprensión y por lo tanto la aceptación abierta de lo extraño del texto (o de una conversación), más allá de los límites de la forma primera de la pregunta y de las propias precomprensiones”(p.69).

En la llamada “fusión de horizontes” se presentan una serie de contingencias que cuando uno menos se da cuenta ha recorrido un largo camino con acuerdos y desacuerdos, que permiten entender al otro. Esto no quiere decir que se tenga una postura falta de argumentos, más bien significa el nutrir, el ampliar, el posible y limitado horizonte propio, a través de la “intelección”, es decir lo relacionado con el entendimiento del otro, lográndose una consciente “fusión de horizontes”.

En general la filosofía gadameriana trata sobre la “estructura ontológica del ser como ser histórico” (y no sobre el método mediante el cual se adentra a las ciencias del espíritu). La comprensión es un “acontecer” que conforma la “historicidad del hombre”.

Ésta es un “diálogo” dentro de la “tradición”. Donde “tradición”, “autoridad” y “prejuicio” hacen posible la misma comprensión y son factores determinantes. “La dimensión ontológica de la comprensión en Heidegger se complementa con una dimensión histórico-ontológica(58) de Gadamer. El lugar que ocupa la comprensión es un lugar en el plano del “horizonte de la conciencia de la eficacia histórica”. Por eso el que se alcance a comprender o a la incompreensión, ambas son posibles desde la misma comprensión porque forman parte del “ser en el mundo”, acontecer en el. El “límite” de la comprensión es el “horizonte del diálogo hermenéutico”.

El dialogar, el interactuar uno con otros y entender mi pensamiento en los pensamientos de otros con base en ambos pensamientos es el llegar a una “fusión de horizontes”. De ahí que surja la afirmación “no hay nada de lo que no se pueda hablar”, De un “hablar” surgen un sin número de interpretares, este recurso es inagotable, aun dentro del mismo silencio. El dar lugar al silencio significa también el darle lugar al habla, a la comprensión. Pues somos considerados “seres hablantes” y “seres silentes”. Aun dentro de ese “silencio” nos encontramos con una “voz interna”, con un “diálogo interno con uno mismo”. Que mayor prueba se necesita mostrar que ésta que da paso a lo que para algunos seria la refutación (el silencio) a esta postura.

CAPITULO V. ¿PENSAMIENTO-LENGUAJE-REALIDAD O RAZON-LENGUAJE Y MUNDO?.

Con base en lo expuesto hasta ahora en torno a la “Verdad” y a la “Comprensión” en el contexto “Pragmático”. Dicha Teoría será sometido a examen por la filósofa Cristina Lafont en este último capítulo. Cuyos argumentos serán avalados por la “tradicción anglosajona” y por el filósofo Jürgen Habermas, con el fin de inyectar en este trabajo el carácter crítico-reflexivo que cualquier trabajo de tesina debe contener e incluso invitándonos a seguir reflexionando en torno al tema.

Lo que Lafont denunciará de la manera como se entiende en esta visión al lenguaje es el ver en el “sentido” (significado) aquello que garantiza la referencia de los términos que parece “condicionar” en la medida en la que ese “saber de significado” es la “referencia” pues en esa medida se presentan las cosas en el mundo, mejor dicho se presenta esa “apertura de mundo” dentro del plano lingüístico. A la luz de esta última reflexión dicha “visión pragmática” resultará contradictoria pues – en palabras de Lafont - “por un lado no se puede postular que el acceso a los referentes sólo es posible en virtud de los ‘significados’, para luego, por otro lado, desdeirse de ellos al explicar el conocimiento como el intento de acceder al objeto evitando el camino indirecto, subjetivo, de su articulación lingüística”.

Lo que para Heidegger y Gadamer era relevante en su visión, esto es, la posibilidad de comunicarnos en el mundo dentro de “mundos posibles” para Lafont significará “caer en una pluralidad de aperturas tan contingentes e históricamente cambiantes como cambiantes son los lenguajes a los que pertenecen”.

La tarea de Lafont consistirá en destacar que la llamada “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia” no se debe de entender estrictamente en “términos fácticos”, esto es, como si fuera tan sólo un “hecho” (significado), el que, media “simbólicamente” nuestra relación en el mundo (referencia), sino más bien hay que expresarla – como posteriormente dirá – dentro del plano de la “normatividad” (Habermas) en el sentido de aquello que es “abierto”. Por tal motivo, será necesario identificar al lenguaje con el “orden mismo que supone al mundo”. Ahora con este nuevo paradigma de la llamada “teoría de la referencia ‘directa’ ” se entiende al lenguaje como un “ente responsable de sí mismo”, el cual al ser un componente del mundo se ve innatamente obligado a rendir cuentas de su propio lugar en el mundo. El mostrar esta distinción entre “lenguaje y mundo” significa para Lafont por un lado, resaltar la “preeminencia de la razón sobre el lenguaje” y por otro lado patentizar la distinción entre “lenguaje y mundo”. De esta manera quedará claro que no nos podemos remitir de manera tajante a lo fáctico como tampoco a lo afáctico, ni a posteriori, ni a priori. El surgimiento de la “teoría de la referencia ‘directa’ ” es el vivo ejemplo del reflexionar, como lo es también la “teoría pragmática” o la “teoría tradicional de la referencia”.

PENSAMIENTO-LENGUAJE-REALIDAD.

(Hombre, Lenguaje y Realidad en Gadamer).

Gadamer en su libro “Verdad y Método” reconoce, como se había planteado ya en la “tradición alemana”(59), El ideal del lenguaje como “apertura de mundos”. Esta idea sirvió como fundamento a la “teoría de la experiencia hermenéutica”. Y ésta a su vez ligada con una “experiencia lingüística”, donde el “lenguaje” se considera como medio de entendimiento, como algo que se encuentra más allá de lo “siempre comunicado”. Tratando con cuestiones de razón y verdad. Donde el entendimiento es clave de la cuestión “dialógica”. Para Gadamer, lo que determina la hermenéutica es lo que llama “finitud de nuestra experiencia histórica” que se conecta con el lenguaje como algo limitado de aspecto histórico. Pues el lenguaje nos lleva al mismo lenguaje como algo que ocurre bajo el nivel de comprensión dentro del marco histórico que se está definiendo. Por eso recurre a la tarea de reivindicar la tradición y los prejuicios, pues ambos nos da un particular sentido del comprender. Esta comprensión no es una comprensión sin analizar, sin cuestionar al contrario se encuentra en el plano del comprender crítico. Gadamer encuentra en el llamado “círculo hermenéutico” un recurso que se puede emplear de manera positiva, pues éste me permite poner un límite a mi tradición, trasladándome a la cierta época histórica y regresándome a mi época actual.

El nombrado “hermeneuta mayor” introduce la “idea de verdad” como algo dialógico. La interpretación - como se expresó más arriba -, no puede venir de motivos psicológicos como Dilthey decía, por eso se recurre al lenguaje. Las tradiciones son ahora “fuentes de verdad” que intentan mostrar el poder de las tradiciones existiendo un “saber de fondo” un tras fondo. Este “saber de fondo” procede de la “apertura lingüística”, constituyendo lo que puede aparecer en el mundo, que es mi mundo o bien en un texto. Llegando a lo que se

entiende por “fusión de horizontes”, el cual tiene su origen en el mismo diálogo, pues en la medida en la que aprendo del otro he recuperado lo del otro y lo mío. Haber objetivizado (hipostatizado) el lenguaje pone límites “distancia temporal”, pero también se tiene claro que permite viajar. Dentro de la comunicación el lenguaje se considera como un medio de entendimiento. Mientras Heidegger menciona que “los hablantes hablan” diciendo “algo sobre algo”. Para Gadamer cuando se “habla” se está intentando “llegar a algo”. Lo que para Heidegger era de alguna manera una posición estática “ya siempre” para Gadamer es el punto de partida. El “llegar a algo” es para los hablantes el “ponerse de acuerdo en su pretensión de verdad”. Con miras a seguir “produciendo. Lo que se está por “producir” es llegar a un “acercamiento”, a un conocimiento del lugar que cada uno de nosotros ocupa en este mundo, en la realidad. Trasladar el “yo” y el “tú” en un “nosotros”. Donde el lenguaje se basa necesariamente en la práctica, “yo” dirigido al “tú”. El lenguaje involucra a “nosotros”. Así, “la realidad del habla tiene lugar en el diálogo”.

La “comprensión” (hecho lingüístico o diálogo interno consigo mismo”, supone el lenguaje. “Los hechos humanos (fenómenos) son conocidos mediante la comprensión”(60). ¿Qué es lo que se necesita para comprender?. Tener la capacidad de ponerse en el lugar del otro, “interpretar decires” dice Gadamer. Sin embargo esta consciente que existe una comprensión previa, un “acuerdo tácito”. Esta es una condición de la comprensión, “comprensión de la comprensión”. “Detrás del comprender algo está el acuerdo tácito asociado con la pre-comprensión colectiva de las cosas”(p.183). En el diálogo cuando se llega a un acuerdo (coincidencia) se logra la “interpretación común del mundo”. El mundo está estructurado, el sujeto es el que tiene que asociarse para así ser sujeto de conocimiento. El lenguaje como una totalidad se adquiere de manera holística, esto es, se aprenden palabras en un momento y también la relación entre esas palabras con el objeto. Con la necesidad de transmitir experiencias privadas y éstas se logran

mediante el conocimiento siempre y cuando se tengan ideas generales comunes a todos los miembros de una “sociedad lingüística”.

Gadamer pasa de los “conceptos” al “habla”, quiere decir que son lo mismo. Todo depende del “habla” y de la manera como se asimila algo a partir del diálogo entendido éste como el “acto de hablar”. Se habla de una “socialización” (que significa la asunción de compromisos, de valores y por lo tanto la adquisición de ciertas ideologías o “falsas conciencias”). Nuestro filósofo está consciente que “el lenguaje hace que tengamos una falsa conciencia”, sin embargo, el lenguaje encierra también el adoptar una actitud crítica que con la ayuda del “diálogo” se fomenta este hábito que permite, si es necesario adoptar otras posiciones, todo depende de la “calidad argumentativa” tanto “mía” como del “otro”, fundiéndonos en un “nosotros”. Se da pues, el “fenómeno de la intersubjetividad” que significa fiabilidad, validez del conocimiento, diálogo, giro práctico. Esto es, o se objetiviza pero en sentido pragmático se estudia como actividad comprendida entre ellos. El pensamiento lo utilizan para medir en su unificación con los otros. Alter-Ego, como entidad de los sujetos, de lo objetivo, de los objetos. Este es un nuevo paradigma en la filosofía del lenguaje, donde se presenta la “mediación lingüística”. Así, el lenguaje representa una “síntesis de perspectivas diversas”(61) y se encarga de relacionar la visión que tenemos de la realidad para poder obtener una interpretación, una comprensión y así corregir nuestros puntos de vista y lograr su revisión crítica y autocrítica mediante una comprensión “dialéctica hermenéutica” entre nuestra posición, la posición contraria y la realidad que es la referencia en la que tiene lugar el diálogo. Desde este plano el lenguaje representa la relación entre el mundo y el hombre, representa lo “comunitario-comunicativo” en el cual comparamos nuestras ideas expresadas en una “situación verbal” (hablar):

“Si la actividad netamente distintiva del hombre es la de ‘hablar’, parece que debe ser admitido, entonces que la naturaleza humana es esencialmente de índole verbal. Ser es ser expresión, pero ser hombre es ser expresión que dice. La palabra lo es todo y el silencio su síntesis por reducción opresiva... expresión, ex - premo: revelación de lo que estaba pensado, encogido y oculto”(62).

Hay pues, que revelarse a dicha opresión, “el lenguaje, en cuanto comunicación dialéctica de sentido, hace de la muda realidad natural pre-humana mundo del hombre”(63). La manera como se logra es a través de la serie de respuestas dadas de muchas maneras diferentes ante cualquier pregunta. Siempre a la expectativa de lo que se nos presente en el mundo. “Hablar significa no estar nunca solos. Siempre, cuando se habla, hay alguien que dice y alguien que escucha y responde”(64). Por eso no se puede hablar de un “solipsismo lingüístico”. Cualquier cosa que se diga trae en su trasfondo el mensaje de “comunicar”. “La comunicación, así, verificada por medio de la palabra(logos) se transforma en diálogo y relación personal”. El responder a una palabra, a una pregunta implica la necesidad de recurrir a la interpretación con el fin de que no se malentienda el mensaje emitido (lo dicho), pues ante una pregunta elaborada pueden surgir múltiples respuestas. Así, para Gadamer, la “realidad del lenguaje” se encuentra en “lo dicho”. La lengua la conoce el hablante, realizándose actos de habla. El lenguaje existe en el pensamiento, en las abstracciones. “El pensamiento al estar estructurado lingüísticamente la asimilación del mundo pasa por el lenguaje”, éste último como “instrumento de comunicación” es la condición necesaria que va a permitir, sustentar, fundamentar nuestra propia vida dentro de una sociedad, de una tradición, de una cultura. Se tiene pues la tarea de conocer el mundo (el cual es nuestro) y la manera de hacerlo es a través de “conceptualizaciones lingüísticas”. Pero una “conceptualización lingüística” en la cual se reconozca su origen, es decir, en lo “abstracto”, pero también donde se reconozca y de paso a lo “concreto”. Al momento de reconocer en el pensamiento el

carácter determinantemente lingüístico que contiene. Reconociendo a su vez el “lenguaje” como aquello que nos permite conocer el “mundo”. Conocemos el “mundo” porque tenemos “lenguaje” y tenemos “lenguaje” porque “razonamos”, y “razonamos” porque tenemos “lenguaje” en e mundo.

En este último capítulo V, lo que se ha intenta mostrar es que el acercarse a la hermenéutica gadameriana significa considerar al lenguaje como “el recinto en el que se encuentra el hombre y el mundo en su verdad”, no como mero “sistema de signos” sino como el “modo de experimentar el mundo”. De igual forma, “el lenguaje, es decir la ‘palabra justa’ es el modo de aparición de la verdad”(65). La palabra manifestada en el habla expresa de igual manera “la verdad de nuestra propia situación en el mundo”. Así, el lenguaje es pieza clave para la relación entre pensamiento y realidad, como también son pieza clave el pensamiento y la realidad en el propio lenguaje.

Porque el tema lo exige introduciré como apartado final de mi tesina lo que entiende Cristina Lafont por Verdad, Saber y Realidad en su libro “La Razón como Lenguaje” (como el ojo avizor ante el intento de la Hermeneútica Contemporánea de delegar o restarle importancia a las llamadas “visiones tradicionales del lenguaje y de la verdad). Con el fin de darle mayor solvencia crítica a dicho trabajo de investigación. Dejando abierta la pregunta ¿Qué sucedería o más bien, si esto es así de donde se partiría?. ¿Es posible desapegarse por completo de esta perdurable visión tradicional de entender el mundo?.

RAZON-LENGUAJE Y MUNDO.

(Cristina Lafont).

Con la introducción de este último apartado presento grosso modo la reflexión hecha por Cristina Lafont en su libro “La razón como lenguaje”(66). El interés de esta autora gira en torno a revisar el llamado “giro lingüístico” de la “tradición alemana” dentro de la “filosofía del lenguaje”, específicamente en el tema “razón y lenguaje”. Es mi interés abordar particularmente los puntos donde esta filósofa analiza los aportes y problemáticas de la llamada “tradición alemana del lenguaje”. Con el fin de terminar (por el momento) esta tesina de una manera crítica al cuestionarle a este paradigma sus principales premisas. No como una ataque inconsistente sino como problemáticas que surgen a lo largo de la reflexión y que invitan a buscar otras posibles soluciones en torno a este tema.

Siguiendo con dos de los filósofos pertenecientes a esta “tradición alemana del lenguaje” (Heidegger y Gadamer), Lafont le hace frente a Heidegger y por lo tanto a Gadamer al someter a juicio su frase “apertura de mundos” considerando al lenguaje desde esta función. Se habla en palabras de la autora de una “hipostatización” en el lenguaje, la cual surge de la combinación de una “teoría del significado holísta” con una “teoría de la referencia” llamada “intencionalista”, conocida posteriormente como la “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia”.

Esta tesis se relaciona indudablemente con la “tradición alemana del lenguaje”. En donde el llamado “giro lingüístico” se caracteriza por la crítica hecha a la “visión tradicional del lenguaje” entendiendo a éste último como “instrumento”, el cual sirve tan sólo para designar objetos o para comunicar pensamientos antepuestos al lenguaje como son los “conceptos abstractos”. La “teoría pragmática” cobra fuerza cuando se instala un nuevo

paradigma a saber, el ver al lenguaje como “constitutivo” (Heidegger y Gadamer) al momento de relacionarlo con el mundo. Sin embargo para Lafont este cambio de paradigma tiene – como suele pasar - problemas que en el antiguo “modelo” o “visión” como sucede en la “visión tradicional del lenguaje” no se presentaban. Y esto es lo que esta filósofa quiere destacar:

“En primer lugar, el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo convierte al lenguaje en una instancia que compite con el ‘yo trascendental’ (o la ‘conciencia general’) por la autoría de los rendimientos constitutivos de la experiencia (o del ‘mundo’) falsamente atribuidos a aquél”.
(p.16).

El problema ahora va a surgir en el mundo, pues por ese “reconocimiento” éste surge de “modo mediato” como el “conjunto de estas dos cosas sobre los que los hablantes se comunican”. En donde la única manera de validar esas experiencias es a través de la “vía indirecta” de justificar “cómo es posible que los hablantes conversen sobre lo mismo”.

Este es el plano en el que se encuentra la “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia”.

“Según esta tesis, el lenguaje cumple esa función de ‘constitución’ o apertura del mundo a través de la ‘constitución de sentido’ o, lo que es lo mismo, a través de los significados lingüísticos que los hablantes comparten tras el aprendizaje de una lengua y que garantizan la identidad de la referencia de los signos utilizados por ellos”(p.16).

El “sentido” (significado) se encuentra al alcance de todos de manera cognoscente (saber). “Como un mecanismo garantizador de la referencia de los términos”. En la medida en el que ese “saber de significado” es la “referencia”, en esa medida se

presentan las cosas en el mundo o mejor dicho se presenta esa “apertura del mundo” lingüísticamente hablando. Trasladándolo de igual manera al “mundo unitario”.

“... efectivamente, no puede postularse, por una parte, que el acceso a los referentes sólo es posible en virtud de los significados –que nos muestran el modo en que éstos nos son dados o en que nos referimos a ellos- para luego, por otra parte, desdecirse de ellos al explicar el conocimiento como el intento de acceder al objeto evitando el camino indirecto, subjetivo, de su articulación lingüística. La solución a este problema no puede buscarse desde dentro de esta concepción del lenguaje sino exclusivamente rompiendo con ella”. (p.98).

Lafont intenta mostrar que este supuesto “intencionalista” según el cual “la identidad del significado (o intensión) garantiza la identidad de la referencia (o extensión)” es el que ocasiona caer en “consecuencias relativas y contextualistas” las cuales no permiten dar respuesta a esa mediación, a saber, el ver al lenguaje como “constitutivo” del mundo. Por tal motivo para Lafont, se cae en la problemática de “destrascendentalización” en relación con los “lenguajes históricos dados” considerados ahora constitutivamente, los cuales impiden hablar equivalentemente de ese “yo trascendental”.

En primera instancia por que “sólo aparecen en plural”; y segundo, porque no hay una división entre lo empírico y lo trascendental, esto es, entre “lo que en ellos es válido a priori (el ‘saber de significado’) y lo que es válido a posteriori (el ‘saber del mundo’). Así, el que los individuos nos comuniquemos en el mundo dentro de “mundo posibles” en palabras de Lafont, desemboca en una “pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo tan contingentes e históricamente cambiantes como los lenguajes a los que éstas subyacen”. ¿Qué mensaje esta trasmitiendo esta reflexión? Sin duda el veneno letal del hermetismo y el relativismo. Sí en capítulos anteriores se consideraba a la “teoría platónica del lenguaje y de la verdad” radical y hermética en tanto que se daba paso al “mundo de las ideas

(formas)” entendidas como abstractamente inmutables. Vemos entonces que en la “teoría heideggeriana del lenguaje y de la verdad”, se entiende al lenguaje como “constitutivo” del mundo, ligado a su vez con la “apertura de mundos”. Esto es, “mundo posibles”, concretamente posibles, cambiantes, los cuales nos llevan sin duda a una postura radical, esto último en palabras de Lafont.

“El hecho de que dichas instancias se consideren determinantes absolutos de la experiencia intramundana, lejos de contribuir a explicar aquella unidad supuesta que permita a los hablantes conversar sobre lo mismo, viene a poner de relieve la evidencia de lo contrario: no sólo es imposible la intersubjetividad en la comunicación entre ‘aperturas lingüísticas del mudo’ diferentes, sino que lo es igualmente entre cualesquiera hablantes”(p.17).

Dentro de las expresiones que acceden a un sin fin de posibilidades (pensares, decires, saberes, actuares) no se había detectado este posible obstáculo, a saber, que dentro de esa diversidad se corre el riesgo de perderse en el mismo hecho de conversar, al dejar de lado ese plano “intersubjetivo” abocándose tan sólo al plano objetivo, fáctico. Me da la impresión que Lafont intenta marcar la distinción entre lo que es el “saber del significado” (abstracto) y el “saber del mundo” (concreto) en el saber de fondo”. Si esto no se hace así, los “hablantes” no podrán “hablar sobre lo mismo”. O lo que sería marcar la distinción entre el lenguaje, la realidad y la razón. Por eso recurre en el último apartado de su libro a la explicación habermasiana en torno al lenguaje.

“Habermas considera importantísimo el conocer la distinción entre el ‘signo’ y lo ‘designado’ con el fin de estructurar un ‘concepto reflexivo del mundo’, es decir, de un mundo idéntico compartido intersubjetivamente por todos los participantes en la comunicación de forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos... es esta preposición contrafáctica la que permite a los hablantes <<renunciar a prejuzgar, en lo que a contenido se refiere la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa>>”(p.251).

Lafont considera que poner en “tela de juicio” el carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con dicho mundo significa patentizar que nuestro acceso al mundo (a los referentes) se encuentra “facticamente prejuzgado” gracias a la relación de los medios lingüísticos” con los que nos referimos a él. Con la posibilidad de distinguir “contrafácticamente” entre “el mundo supuesto como independiente de éstos y las atribuciones implícitas (o el ‘saber de fondo’) subyacentes a dichos medios lingüísticos”. Así, agrega:

“Si se tiene en cuenta este resultado de la teoría de la referencia ‘directa’ queda claro que no es necesario recurrir a un ‘saber de fondo’ concreto y compartido que haya de ser considerado ‘constitutivo’ de los procesos de entendimiento en el sentido de la hermenéutica, es decir, en tanto que base determinante de aquello a lo que los hablantes se refieren y, por ello, condición de posibilidad de que éstos conversen sobre ‘lo mismo’“(p.252).

En relación con esta cita, queda claro lo que Lafont intenta destacar que la llamada tesis de la “preeminencia del significado sobre la referencia” no se debe de entender de manera estricta en términos “fácticos”, esto es, como si fuera tan sólo un “hecho” (significado) el que media “simbólicamente” nuestra relación en el mundo (referencia), sino más bien que expresa la “normatividad” en el sentido de aquello que es “abierto”. Por tal motivo “el lenguaje tiene que ser necesariamente identificado con el ‘orden mismo que se supone al mundo’ “. Es decir, si en la llamada “tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia” o la “tradicición alemana del lenguaje” se comprendía a éste último como “constitutivo” del mundo, ahora con este nuevo paradigma de la “teoría de la referencia ‘directa’ “ le inyecta al lenguaje el carácter de “responsabilidad” - aspecto que no sucedía en la “tradicición alemana”- en el mundo. Esto es, que al ser un componente del mundo, se encuentra obligado a rendir cuentas de su propio lugar en el mundo. Responsable de él normativamente hablando. Mostrar esta distinción entre “lenguaje y

mundo” significa para Lafont en primer lugar: Resaltar la “preeminencia de la razón sobre el lenguaje”; y en segundo lugar, patentizar la distinción entre “lenguaje y mundo”, pues como se vio, no se puede remitir de manera tajante a lo fáctico, pues si se recurre a esta postura habría que preguntarse ¿si nos abocamos a esta teoría entonces de donde se partiría para explicar el mundo, la propia razón y el lenguaje?.

La atinada postura crítica adoptada por esta filósofa en relación con la afirmación heideggeriana “apertura de mundo” nos invita a pensar en su paradigma, reflexionar en torno a él con la posibilidad – como Heidegger lo hizo con los griegos – de “volver atrás” al cuestionarnos de manera crítica sobre el punto de partida a toda explicación y la manera como se daba solución a esta problemática la cual no era del todo errada como lo pensaba Heidegger y Gadamer. El surgimiento de la llamada “teoría de la referencia ‘directa’ “ es el vivo ejemplo del reflexionar como lo es también la “teoría pragmática” o la “teoría de la referencia”. Su origen no es en vano, nos ayudan a comprender el lugar que tenemos en el mundo que sin duda no es el mismo que en la Edad Media. Lo que intento decir es que el surgimiento de estas teorías nos ayudan a continuar nuestro camino reflexivo, son como lo dice Wittgenstein, la escalera de la cual nos valemos para subir y ya arriba la desechamos para continuar nuestro camino. Así pues queda abierta esta pregunta con el fin de seguir reflexionando en torno al tema.

Lo que en un principio se consideraba un austero esquema de tesina, se encuentra gratamente fructificado. Al darme cuenta de lo que en principio era un sólo tema a tratar desemboque y se conecte con una serie de “hilos conductores” que conforme se avanza en estos planteamientos filosóficos cobran fuerza hasta llegar a una “fusión de horizontes”. Aportaciones que intentan constantemente explicar válidamente nuestra “situación en el mundo”. Reflexiones que intentan dar soluciones a las “primeras

problemáticas” y que dan pie a reflexionar sobre la reflexión anterior. La afirmación gadameriana que dice “no hay nada de lo que no se pueda hablar” se traslada ahora a la afirmación “no hay nada sobre lo que no se pueda reflexionar” y esa es nuestra tarea. Reflexionar con bases sólidas, con conocimiento. Así, fue necesario hacer esta profunda exploración en torno al lenguaje y a la verdad para dar el paso de una reflexión prestada a lo que en un futuro no muy lejano tendrá sus propias reflexiones.

CITAS.

- (1) Vicente Muñiz Rodríguez, "Introducción a la filosofía del lenguaje II". p.38. Ed. Anthropos. Barcelona, 1992.
- (2) Cristina Lafont, "La razón como lenguaje". Cap.V p.233. Ed. Visor, Madrid, 1993.
- (3) Ibid.,p.233
- (4) Op.Cit. , p.41.
- (5) Ibid. , p.115.
- (6) Ibid. , p.73.
- (7) Ibid. , p.75.
- (8) Platón, "Diálogos de Platón". p.249ss. Ed. Sepan Cuantos. Núm. 13, México, 1993.
- (9) Ludwig Wittgenstein, "Investigaciones filosóficas". Parte I p.17. Ed. Altaya, Barcelona, 1999.
- (10) Thomas Hobbes, "Leviatán". Cap. IV p.22ss. Ed. FCE, México, 1987.
- (11) Hans-Georg Gadamer, "Verdad y Método I". Cap.13. p. 487-502. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.
- (12) Nicola Abbagnano, "Diccionario de filosofía". p. 855. FCE. México, 1998.
- (13) "Verdad y Método". Cap.13.
- (14) Hans-Georg Gadamer, "Verdad y Método II". Cap. I, IV, VI, XI, XIV, XV. Cuarta edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 2000.
- (15) "Leviatán" p.28.
- (16) John L. Austin, "¿Cómo hacer cosas con palabras?" pags. 8-33. Ed. Piados, Barcelona, 1998.
- (17) Op.Cit.,p.22.
- (18) "La razón como lenguaje", Cap. III p.96.
- (19) Ibid.,p.92

- (20) J. Ferrater Mora, "Diccionario de filosofía". T.IV. Q-Z. p.3665. Ed. Ariel. Barcelona. 1994.
- (21) Platón, "Diálogos de Platón". Teetetes o de la ciencia, pags.295-349. Ed. Porrúa. Sepan cuantos, México, 1993.
- (22) Francis M. Conford, "La teoría platónica del conocimiento". p.31. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1968.
- (23) Op. Cit. p.294.
- (24) Op. Cit. p.197.
- (25) "La teoría platónica del conocimiento". p.225.
- (26) Johannes Hirschberger, "Historia de la Filosofía". pags. 97-118. Tomo I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, Barcelona, 1994.
- (27) Aristóteles. "Obras filosóficas". Los clásicos. Libro X pags.108-110. Trad. de Lilia Segúra. Ed. Grolier Jackson. USA 1974.
- (28) Op.Cit. p.156.
- (29) "Leviatán". Hobbes, Cap. IV, VIII, IX.
- (30) "Diccionario de filosofía". Tomo II. E-J, p.1669.
- (31) "Leviatán", Cap.IV, p. 27.
- (32) Op.Cit. T.I p.587.
- (33) Bertrand Russell, "Los problemas de la filosofía". Cap.12 Verdad y Falsedad, p.105-112. Trad. Joaquin Xirau, Ed. Labor, Colombia, 1994.
- (34) "Diccionario de filosofía", Tomo IV. Q-Z, p.3665.
- (35) Alan F. Chalmers, "¿Qué es esa cosa llamada ciencia?". Cap.13. Realismo, Instrumentalismo y Verdad. p. 207-218. 15ª edición. Trad. Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez. Ed. Siglo XXI, México, 1994.
- (36) Alfred Tarski, "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", p.7-72. Trad. Emilio Colombo. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

- (37) Op. Cit. Tomo IV, Q-Z p.3666.
- (38) Martín Heidegger, "El ser y el tiempo". Trad. De José Gaos. Par.44.El "ser ahí", el "estado de abierto" y la verdad. Pags.233-252. FCE, México, 1997.
- (39) "Diccionario de Filosofía". T.IV(Q-Z), p.3663.
- (40) "Diccionario de Filosofía". T.II(E-J), p.1422.
- (41) Hans-Georg Gadamer, "Verdad y Método II". Cap.III, pags.43-49; Cap.IV, pags.51-62. Ed. Sígueme, Salamanca, 2000.
- (42) Loc. Cit. p.1662.
- (43) Loc. Cit. P.46.
- (44) "Diccionario de Filosofía". T.I(A-D), p.604.
- (45) Ibid., p.891.
- (46) Ibid., p.602.
- (47) Ibid., p.603.
- (48) Nicola Abbagnano, "Diccionario de Filosofía". Trad. De Alfredo N. Galetti, p.490, FCE, México, 1998.
- (49) Manuel Maceiras y Julio Trebolle, "La hermeneútica contemporánea", p.49. Ed. Pedagogicas, España, 1995.
- (50) Ibid., p.50.
- (51) "El ser y el Tiempo", par.31. El 'ser ahí' como comprender, p.161.
- (52) "Diccionario de Filosofía". T.II(E-J), p.1594.
- (53) "Diccionario de Filosofía". T.I(A-D), p.603.
- (54) "El ser y el tiempo", par.32. El 'comprender' y la 'interpretación', p.166.
- (55) "La hermeneútica contemporanea", p.56.
- (56) "Verdad y Método II". Cap.V, pags.63-78.
- (57) Loc. Cit., p.66.
- (58) "Diccionario de Filosofía". T.I(A-D), p.604.

- (59) Sobre el tema ver en el libro de Cristina Lafont, "La razón como lenguaje". El "giro lingüístico" en la tradición alemana, Hamman-Herder-Humboldt, de filosofía del lenguaje, p.19ss. Ed. Visor, Madrid, 1993.
- (60) "Verdad y método II". Cap.14 Lenguaje y comprensión, p.181.
- (61) Andrés Ortiz-Osés, "La nueva filosofía hermeneúica", p.56. Ed. Anthropos, España, 1986.
- (62) Vicente Muñiz Rodríguez, "Introducción a la filosofía del lenguaje II". Cap. II. Accesos filosóficos al lenguaje, p.94.
- (63) Loc. Cit., p.56.
- (64) Loc. Cit., p.95.
- (65) Loc. Cit., p.57.
- (66) "La razón como lenguaje". Ed. Visor, Madrid, 1993.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola. "Diccionario de Filosofía". FCE. México, 1998.
- Aristóteles. "Obras Filosóficas". Los clásicos. Trad. Lilia Segurá. Ed. Grolier Jackson, USA, 1974.
- Austin, John L. "¿Cómo hacer cosas con palabras?". Compilado por J. O. Urmson. Ed. Piados, Barcelona, 1998.
- Conford, Francis M. "La Teoría Platónica del Conocimiento". Ed. Paidos, Buenos Aires, 1968.
- Chalmers, Alan F. "¿Qué es esa cosa llamada Ciencia?". 15ª edición. Trad. Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Máñez. Ed. Siglo XXI, México, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. "Verdad y Método I". Octava edición. Ed. Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. "Verdad y Método II". Cuarta edición. Ed. Sígueme, Salamanca, 2000.
- Heidegger, Martín. "El ser y el tiempo". Trad. De José Gaos. FCE. México, 1997.
- Hirschberger, Johannes. "Historia de la Filosofía". Tomo I. Barcelona, 1994.
- Hobbes, Thomas. "Leviatán". FCE, México, 1987.
- Lafont, Cristina. "La Razón como Lenguaje". Ed. Visor, Madrid, 1993.
- Maceiras, Manuel y Trebolle, Julio. "La Hermeneútica Contemporánea". Ed. Pedagógicas, España, 1995.
- Muñiz Rodríguez, Vicente. "Introducción a la Filosofía del Lenguaje II". Ed. Anthropos, Barcelona, 1992.
- Ortiz-Osés, Andrés. "La Nueva Filosofía Hermeneútica". Ed. Anthropos, España, 1986.
- Platón. "Diálogos de Platón". Ed. Sepan Cuantos, Núm. 13, México, 1993.

- Russell, Bertrand. "Los Problemas de la Filosofía". Trad. Joaquín Xirau. Ed. Labor, Colombia, 1994.
- Tarski, Alfred. "La Concepción Semántica de la Verdad y los Fundamentos de la Semántica". Trad. Emilio Colombo. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- Wittgenstein, Ludwig. "Investigaciones Filosóficas". Ed. Altaya, Barcelona, 1999.