

La hermenéutica como filosofía práctica: los aportes éticos de la experiencia hermenéutica y el lenguaje

José Luis Obregón Cabrera

La relación entre la experiencia y la interpretación es un tema que sin duda atraviesa la obra de Hans-Georg Gadamer, por tratarse de dos términos vinculados intrínsecamente al fenómeno de la comprensión. A Gadamer se le suele ubicar sobre todo como un filósofo de las ciencias humanas, de la teoría hermenéutica o de la metodología de las ciencias, y son poco conocidas sus reflexiones acerca de la praxis y de los problemas humanos de carácter ético y político. Por ello, en esta presentación quisiera abordar la relación entre experiencia e interpretación desde una perspectiva hermenéutica, concentrándome principalmente en los aportes éticos que comportan los conceptos gadamerianos de comprensión y lenguaje. Con tal objetivo abordaré en un primer momento el análisis de la comprensión como experiencia hermenéutica, que desarrolla Gadamer en *Verdad y método*¹, y los aportes que suscita dicha experiencia, especialmente en lo concerniente al diálogo intercultural. Y en segundo lugar, mostraré las implicancias éticas del concepto de lenguaje, en el cual se pone de manifiesto una relación esencial entre los conceptos de comprensión, diálogo y praxis.

1. La comprensión como experiencia hermenéutica

El punto de partida de nuestra exposición reside en reconocer que la obra de Gadamer supone un diálogo con la tradición filosófica. Un diálogo que implica cuestionar y al mismo tiempo, rehabilitar ciertos conceptos o temáticas de la tradición que resultan ser fundamentales en la conformación del pensamiento hermenéutico.

¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1977. (A continuación será citado como VM).

En tal sentido, en el capítulo 11 de *VM*, Gadamer analiza el fenómeno de la comprensión, a partir de la definición hegeliana de experiencia.² De acuerdo con Hegel, Gadamer constata que la experiencia constituye la esencia de la dialéctica, en cuanto la experiencia nos conduce de un saber particular a un saber mayor, a un saber más general, que tiene lugar a través de una inversión de la conciencia:

“El concepto de la experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro”³.

En la dialéctica hegeliana la estructura de la experiencia consiste en que la conciencia gira sobre sí misma, y mediante esta inversión la conciencia se reconoce a sí misma en lo extraño y ajeno, apropiándose como algo familiar.⁴ Gadamer reconoce que esta apertura a experimentar lo otro y reconocerse en ello es lo que define también a la comprensión como ‘experiencia hermenéutica’.

Sin embargo, no asume totalmente este concepto hegeliano, pues recusa que dicha experiencia alcance su fin cuando la conciencia llega al pleno conocimiento de sí misma. Por eso, poniendo énfasis en la historicidad de la conciencia, Gadamer sostiene que: *“La experiencia es*

2 Respecto de las afinidades y diferencias entre Gadamer y Hegel podemos consultar la erudita investigación de Gama, Luis Eduardo, “Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia”, en: *Ideas y valores, Número especial: Hans-Georg Gadamer*, Bogotá: Universidad Nacional, N° 120, Dic. 2002, y de Gutiérrez, Carlos B. “La alteridad de Hegel a Gadamer”, en: Monteagudo, Cecilia; Tubino, Fidel (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima, PUCP: Fondo Editorial, 2009.

3 *VM*, p. 431.

4 Cf. Gutiérrez, Carlos B., “Hegel interlocutor de Gadamer”, en: *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, p. 225.

aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre."⁵ Esto quiere decir que por más experimentado que pueda ser un hombre, nunca podrá alcanzar el 'saber absoluto' en sentido hegeliano. Por ese motivo, Gadamer define al hombre experimentado no como un erudito poseedor de gran sabiduría, sino como aquél que está siempre dispuesto a aprender, pues está abierto a nuevas experiencias. Esto implica que la comprensión es un proceso inacabado donde la conciencia va ampliando su horizonte a medida que gana mayor experiencia.

Asimismo, la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se reconoce a sí mismo en su propia historicidad, y es consciente de ella:

*"Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan"*⁶.

La experiencia lleva pues al reconocimiento de la finitud humana, y por tanto, nos hace conscientes de nuestros límites y de la finitud de todo proyecto. Esta intrínseca relación entre experiencia y finitud pone de manifiesto una dimensión ética relevante en la praxis hermenéutica, especialmente cuando esta praxis está orientada a interpretar el discurso del otro. En efecto, la comprensión como experiencia hermenéutica implica en primer lugar ser consciente de la propia finitud, esto es, reconocer la condición de pertenencia a un determinado horizonte histórico y las limitaciones de la propia vida. Ello supone, pues, que toda experiencia hermenéutica se realiza desde un lugar determinado, desde una perspectiva, y por tanto, que la comprensión es siempre finita y perfectible.

5 VM, p. 432

6 VM, p. 433

2. La experiencia y el arte de no tener la razón

En este mismo capítulo de *VM*, Gadamer también analiza la experiencia hermenéutica a partir de la relación dialógica entre el 'yo' y el 'tú', la cual tiene lugar fundamentalmente bajo dos formas. La primera de ellas se define en estos términos:

“(El tú) es reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo”⁷.

En esta primera experiencia a pesar de que el tú es reconocido como persona, sin embargo, no hay un verdadero reconocimiento del otro, porque el yo no escucha verdaderamente lo que el otro dice, sólo se escucha a sí mismo. Aquí, la comprensión como experiencia hermenéutica fracasa, porque el yo pretende tener la razón.

Por eso, Gadamer pasa a otra forma de relación yo-tú, una relación más horizontal y recíproca, la cual sí define la comprensión en un sentido auténtico:

“En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. (...) La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”⁸.

⁷ *VM*, pp. 435-436.

⁸ *VM*, p. 438. (Las cursivas son mías)

Esta forma de relación configura lo que se ha denominado también “*el arte de no tener la razón*”⁹, el cual representa en este contexto una condición de posibilidad de un verdadero diálogo hermenéutico. Es decir, la experiencia del tú sólo es posible si hay una clara apertura hacia el otro, esto es, si hay disposición para respetar al otro y escuchar lo que el otro dice¹⁰. La insistencia de Gadamer en el respeto y la escucha del otro es un tema recurrente, especialmente en sus escritos posteriores a *VM*, como el libro de ensayos que lleva como título en castellano “La herencia de Europa”.

No obstante, ese escuchar el otro no es una abstracción. Pepi Patrón describe esta actitud de escucha como “*plantear otro concreto en su especificidad y no sólo otro general a partir de nosotros mismos*”¹¹. En sentido hermenéutico, estar dispuesto a dejar valer algo contra mí supone enfrentarme a un otro concreto, y estar atento a aquello que lo hace diferente. Esta apertura hacia el otro posibilita realmente la experiencia hermenéutica, pues mediante aquella se transforma la

9 Aguilar Rivero, Mariflor, “Experiencia de la alteridad. Sobre el capítulo 11 de Verdad y método”, en: Aguilar Rivero, Mariflor (coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, p. 162.

10 Tal como lo afirma en uno de sus artículos más recientes: “*Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener razón*”. Gadamer, H-G., “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa. Ensayos*, Barcelona: Península, 2000, p. 37. La insistencia de Gadamer en la alteridad es recurrente, así también señala que “*tal vez sobrevivamos como humanidad si conseguimos aprender que no sólo debemos aprovechar nuestros recursos y posibilidades de acción, sino aprender a detenernos antes el Otro y su diferencia, así como ante la naturaleza y las culturas orgánicas de pueblos estados, y a conocer a lo Otro y los Otros como a los Otros de nosotros mismos, a fin de lograr una participación recíproca.*” *Ibid.*, p. 40.

11 Patrón, Pepi, “Hermenéutica, lenguaje y alteridad: el ideal gadameriano de un mundo razonablemente ordenado y comprensible”, en: Monteagudo, Cecilia; Tubino, Fidel (ed.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009, p. 96.

propia perspectiva. Allí es donde tiene lugar la gadameriana ‘fusión de horizontes’, en la cual el otro enriquece y transforma la propia perspectiva, haciendo factible la ampliación del horizonte.

En tal sentido, el ‘arte de no tener la razón’ constituye una de las bases de todo tipo de diálogo, y en especial del diálogo intercultural. Como sostiene José Pérez Tapias: *“el diálogo intercultural requiere de una fusión de horizontes en términos sincrónicos que posibilite el entendimiento recíproco, dejándonos interpelar cada uno por lo que dice el otro”*¹². Esa apertura a la interpelación del otro es, pues, una condición de la experiencia hermenéutica y del diálogo intercultural. Y en consecuencia, como afirma Gadamer, la comprensión posee una exigencia ética ineludible¹³, pues son condiciones indispensables de todo diálogo el respeto y la escucha al otro, en vez de suponer de forma anticipada que ya lo comprendemos.

3. El diálogo como participación en un sentido comunitario

Ahora bien, en todo diálogo de lo que se trata es de orientarse hacia la verdad. Pero la verdad es algo que acontece cuando hay apertura al otro. Por ello, dice Gadamer:

*“lo que sale en su verdad es el logos, que no es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo (...) La dialéctica como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención”*¹⁴.

12 Pérez Tapias, José, “Hermenéutica de las tradiciones y diálogo entre culturas. Aportaciones desde Gadamer”, en: Acero y Nieves, Juan José, *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004p. 508.

13 Cf. Gadamer, H-G., “Ciudadanos de dos mundos”, en: *El giro hermenéutico*, op. cit., p. 186.

14 VM, p. 446 (Las cursivas son mías).

Afirmar que la verdad acontezca en el diálogo nos aleja radicalmente de la concepción científicista de objetividad, pues no se trata de la verdad apodíctica de la ciencia, y nos aproxima, más bien, al concepto retórico de evidencia. Por ello, para el hermeneuta la verdad se encuentra en el ámbito de la probabilidad, no es algo exacto y fijo, sino que es un acontecimiento que se va construyendo a través del diálogo con otros. De ahí que sea tan importante para Gadamer una rehabilitación de la retórica, y que define como la forma de realización del pensamiento. Esto quiere decir que el pensar no sólo se desarrolla a través de la lógica y el discurso científico, sino que tiene lugar también bajo otras formas de comunicación que hagan viable el consenso entre los interlocutores. En ese sentido, la retórica representa el ámbito de las verdades probables, pues es el espacio donde los hombres dialogan e intercambian sus opiniones sobre los problemas concernientes a la vida humana (como los problemas ecológicos, o la convivencia entre las naciones, etc.). De ahí que Gadamer señale que el ámbito de la hermenéutica sea compartido con la retórica, que es el espacio en general de la experiencia humana donde adquiere prioridad el diálogo, la confrontación de ideas y la intención de establecer acuerdos o consensos.

Pero el diálogo es un movimiento donde los interlocutores participan de un sentido común. Esa participación en algo común se ve claramente en la noción de juego (descrita por Gadamer en el capítulo 4 de *VM* para explicar la constitución ontológica de la obra de arte), en donde los jugadores se encuentran fuera de sí mismos compartiendo una misma intención. De esa manera, Gadamer enfatiza la dimensión política del diálogo, al señalar que esta participación en un sentido comunitario que supone el acontecimiento de la verdad, equivale al entendimiento entre los hombres, el cual tiene una importancia capital para la convivencia humana¹⁵.

15 *“Igual que en la conversación, también aquí tiene que estar vigente esa experiencia fundamental de la convivencia humana que es el*

La hermenéutica nos muestra, pues, que a futuro la calidad de vida de los hombres depende fundamentalmente del entendimiento mutuo, es decir, de compartir con otro algo común. Es evidente que dicha participación en algo común es condición del diálogo intercultural, pues es lo que ocurre precisamente en la ‘fusión de horizontes’. Pero además, en esta concepción del diálogo está implícita una ética de la responsabilidad, que considero cercana a la ética de Hans Jonas, en cuanto que el principio de la responsabilidad implica también apertura al futuro y preocupación por el otro. Como sabemos, el pensamiento de Jonas se orienta principalmente a pensar el futuro de la humanidad, y con ello, en especial, el problema medioambiental y la vulnerabilidad de la naturaleza. Ahora bien, la prioridad de la responsabilidad en el ámbito moral radica en el saber y el poder que ha adquirido el hombre en la actualidad. Jonas constata que el imparable desarrollo de la tecnología y de la invención humana ha vuelto a la naturaleza sumamente vulnerable, y por el contrario, ha convertido al hombre en una amenaza para la naturaleza. Es por ello que Jonas propone el principio de la responsabilidad como un deber moral orientado al cuidado del otro: “*responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación*”¹⁶. En tal sentido, la ética jonasiana se preocupa fundamentalmente por las condiciones que hacen posible la

entenderse entre sí. Lo cual no significa llanamente que se haya dicho u oído algo razonable, sino que unos y otros han compartido algo razonable.” Gadamer, “Sobre el oír”, en: *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 70-71.

16 Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 2004, p. 357. Frente a la fragilidad de la naturaleza, Jonas propone el principio de la responsabilidad como un deber moral. Éste se formula como el kantiano imperativo categórico: “*Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra.*” Jonas, Hans, *op. cit.*, p. 40. Desde esta perspectiva, la ética jonasiana se preocupa fundamentalmente por las condiciones que hacen posible la vida humana a futuro

vida humana a futuro. Así, la ética de Jonas da prioridad a la acción responsable en el ámbito social, pues se trata del cuidado del otro y de su futura supervivencia.

Ahora bien, desde la perspectiva hermenéutica, la actitud de escucha y participación en algo común que supone el diálogo conducen también a plantear la responsabilidad en términos de cuidado del otro. Como bien ha observado Agustín Domingo, el jugador debe renunciar a sí mismo para poder participar del juego, así también la persona que quiere conversar debe someterse al juego del diálogo. En esos términos, la responsabilidad supone una entrega del individuo al mismo diálogo, o lo que es igual, una renuncia a la autonomía¹⁷.

Esa renuncia que implica entrar en el juego del diálogo, supone olvidarse de los propios intereses, para poder escuchar y atender a los intereses del otro, y así activamente formar parte de la comunidad. Así, la experiencia hermenéutica como diálogo pone de manifiesto una dimensión política, en tanto la participación del ciudadano en su propia comunidad demanda una actitud de disponibilidad para dejar de lado sus intereses personales, y estar orientado hacia la construcción de lo común, esto es, de consensos de interés público.

4. La lingüisticidad como condición de la experiencia hermenéutica

¹⁷ El juego no debe entenderse como una actividad subjetiva, pues en el juego los jugadores son los participantes de algo en común. De ahí que esta tesis tenga consecuencias para la ética de la responsabilidad: *“la responsabilidad debe entenderse en toda complejidad no sólo como una actividad subjetiva u opción personal donde el individuo responde voluntariamente, sino como entrega del individuo a un juego que le acoge, le integra y, según Gadamer en este texto, le exige una renuncia a la autonomía.”* Domingo Moratalla, Agustín, “Diálogo y responsabilidad: claves de la filosofía moral y política de Gadamer”, en: Acero, *El legado de Gadamer*, op. cit., p.75.

Ahora bien, en esta perspectiva gadameriana se entiende la comprensión como una experiencia de naturaleza lingüística, en la medida en que el objeto de la comprensión y la comprensión misma suponen una estructura lingüística de sentido. Por ese motivo, el lenguaje es un concepto fundamental de la hermenéutica filosófica. No obstante, el lenguaje se entiende aquí específicamente como diálogo:

“La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo; es decir, el lenguaje es lo que es si porta tentativas de entendimiento, si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que únicamente es si es respuesta y pregunta”¹⁸.

En principio, Gadamer define el lenguaje no como algo estático y funcional, sino como “*un estar en camino hacia lo común de unos y otros*”¹⁹. Es decir, el lenguaje se realiza en la conversación misma, porque se desarrolla de forma interactiva, en el intercambio de preguntas y respuestas, y por tanto, es aquello que posibilita entender y compartir algo común con otro. Esta concepción de lenguaje adquiere para Gadamer el nombre de ‘lingüisticidad’, que define como un “*empuje hacia la palabra*”, como el “*fundamento del hablar mismo*” que está a la base de todo hablar.²⁰ En ese mismo sentido, Grondin explica la lingüisticidad como el esfuerzo de la finitud humana orientado hacia el lenguaje, un esfuerzo que sabe de sus propios límites (los de la palabra dicha) pero que al mismo tiempo piensa las posibilidades abiertas y no realizadas del entender.²¹ Entendida así, la lingüisticidad

18 Gadamer, Hans-Georg, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 119.

19 *Ibid.*, p. 119.

20 Cf. Gadamer, Hans-Georg, “Europa y la *oikoumene*”. En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 226.

21 Cf. Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, 2003, pp. 195-196

viene a ser el fundamento común a todo lenguaje, en tanto que todo objeto de la comprensión (sea literario o no) supone una “*estructura lingüística de sentido*”²².

El caso ejemplar es la comprensión de la obra de arte, la cual puede ser comprendida a pesar de que las palabras del lenguaje sean insuficientes para expresar cabalmente lo que la obra de arte quiere decir.²³ Por eso, Gadamer no habla de lenguaje sino de “*lingüisticidad*” o de “*carácter lingüístico*”²⁴, para remarcar que no necesariamente las palabras determinan la comprensión de la cosa, pues ésta nos remite a otras formas de comunicación como los gestos, las miradas o expresiones de otra índole²⁵. En tal sentido, la lingüisticidad es condición de posibilidad de toda comprensión.

Y como condición de posibilidad representa también el fundamento común del que participamos los seres humanos. En ese sentido, define también la lingüisticidad como un ‘*acuerdo tácito*’ o el soporte lingüístico que está a la base cualquier forma comunicativa. Allí es donde adquiere sentido la experiencia hermenéutica con quien no habla

22 Grondin, Jean, *op. cit.*, p. 195.

23 “*Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y una desesperada lejanía. (...) Sin embargo, esto no cambia en nada la primacía básica de la lingüisticidad.*” VM, p. 481.

24 El término en la lengua alemana es ‘Sprachlichkeit’, término que no existe en alemán, y que se traduce como ‘carácter lingüístico’ o ‘lingüisticidad’.

25 La lingüisticidad excede al lenguaje en cuanto nos refiere a otras formas de comunicación, por eso Gadamer dice: “*Desde el momento en que las personas deben convivir tienen que poner en práctica la fantasía, imaginación, sensibilidad, simpatía, el tacto. Se trata, por ejemplo, de dirigirse al otro con las palabras adecuadas y decirle lo que en ese momento quiere o debe oír de mi parte.*” Cf. “Europa y la oikoumene”, *op. cit.*, p. 233.

la misma lengua, pues todos los hombres participamos de ese espacio de sentido subyacente a toda forma de vida. De ahí que la lingüisticidad represente, en términos de Gadamer, la estructura ontológica de una lengua natural que tiene múltiples modos de darse, tantos como diversas son las mismas lenguas. Así, la lingüisticidad es el ámbito común e inseparable del lenguaje natural, del que participa todo ser humano, y desde el cual se hace factible la experiencia hermenéutica, es decir, la comprensión del otro y la construcción del consenso.

5. La dimensión ético-política del 'juego lingüístico'

Pero este término de la lingüisticidad es más complejo aún, porque expresa además la relación intrínseca entre lenguaje y mundo. Para mostrar dicha relación Gadamer acude a la definición humboldtiana de lenguaje como 'acepción del mundo', que caracteriza la existencia del mundo como determinada por el lenguaje:

*"Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente"*²⁶.

Gadamer nos dice que mediante el lenguaje el individuo se sumerge en una determinada relación con el mundo y con ciertos usos y costumbres. Con lo que estar en el mundo significa estar dentro de esta lingüisticidad originaria, pues no podemos tomar distancia del lenguaje, incluso cuando queremos entender lo que es el lenguaje mismo²⁷. En

26 VM, p. 531

27 Esto lo expresa Gadamer con estas palabras: *"la esencia del lenguaje implica una inconsciencia realmente abismal del mismo. (...) Sólo podemos pensar dentro del lenguaje, y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento."* Gadamer, Hans-Georg, "Hombre y lenguaje (1965)", en: *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 147 (A continuación este libro será citado como VM II).

ese mismo sentido, hacia el final de *VM* Gadamer retoma el concepto de juego analizado en relación a la experiencia estética, para mostrar que el lenguaje es también como un juego, en tanto es el ámbito del cual todos participamos. Por eso, Gadamer habla de 'juegos lingüísticos', de un modo muy similar al concepto de 'juegos de lenguaje' del segundo Wittgenstein²⁸.

Como sabemos, la metáfora del 'juego de lenguaje' representa, para el segundo Wittgenstein, una forma de vida determinada, donde el lenguaje y el mundo son intrínsecos, pues el mundo humano y social está conformado lingüísticamente. Así entendido, un juego de lenguaje también en sentido hermenéutico es un conjunto de reglas cuyo uso y práctica social determina la validez de dicho juego.²⁹ Esto no quiere decir que un juego de lenguaje sea un conjunto de prácticas sociales fijas. Al contrario, los juegos de lenguaje cambian, se transforman, y a medida que cambian sus significados, sus conceptos y las prácticas que éstos conllevan, dicho juego de lenguaje va cambiando también.³⁰

Al respecto, podríamos seguir explorando las coincidencias entre Gadamer y Wittgenstein. Sin embargo, nos interesa destacar que la definición de lenguaje como 'acepción del mundo' o como 'juego lingüístico' posee una dimensión práctica en cuanto hace posible

28 El mismo Gadamer reconoce esta afinidad no deliberada con el concepto de 'juegos de lenguaje' de Wittgenstein. Cf. *VM*, p. 19, nota 12. Ello lo señala también en el Epílogo de *Verdad y método*: "en este concepto (de juego) se encierra el juego recíproco de acontecer y comprender, pero también los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica." *VM*, p. 648.

29 Es decir, lo que lo define es la práctica que adquieren las palabras y las proposiciones en dicho juego. Por eso, Wittgenstein dice que tener seguridad de algo equivale a *actuar con seguridad*: "Una evidencia segura es la que se supone incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que actuamos con seguridad, sin duda alguna." Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona:Gedisa, 1997, § 196.

30 Cf. Wittgenstein, *op. cit.*, § 65.

comprender al otro y a otras formas de vida. Dicha dimensión práctica radica en que el mundo es un espacio compartido con otros, y por ende, estar en el mundo significa “*entenderse unos con otros*”³¹. A lo que agrega que entender al otro tiene una “*intención moral, no lógica*”³². Se trata, pues, de una intención moral porque entender al otro equivale a construir una solidaridad entre las diversas culturas, la cual sólo se hará posible si los hombres saben aprovechar los recursos del lenguaje como diálogo, en tanto el lenguaje es un estar en camino hacia el mutuo entendimiento³³.

Pero además, Gadamer no cree que la parcialidad de cada ‘juego lingüístico’ sea un límite para la experiencia hermenéutica, al contrario, la perspectiva de cada juego es fundamental para la experiencia de la comprensión, es incluso su condición de posibilidad para comprender otra acepción del mundo³⁴. Como señala Cecilia Monteagudo, estas acepciones del mundo representan matizaciones lingüísticas donde cada una de ellas contiene en potencia a las demás matizaciones, porque cada acepción del mundo está potencialmente dispuesta a ampliarse hacia las demás. De ahí que esta concepción gadameriana del ‘juego lingüístico’ involucre una dimensión ético-política de la existencia³⁵. Por ese motivo, para Gadamer la diversidad de las lenguas

31 Gadamer, “La diversidad de las lenguas”, *op.cit.*, p. 123.

32 *Ibid.*

33 “*En estas semanas y meses no puedo en absoluto subrayar con suficiente seriedad cuán crucial es la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se logrará sólo lente y laboriosamente, y requiere que empleemos la verdadera productividad del lenguaje para entendernos, en lugar de aferrarnos obstinadamente a todos los sistemas de reglas con los que diferenciar entre correcto y falso.*” *Ibid.*, p. 124.

34 Cf. Monteagudo, Cecilia, “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al ‘fenómeno del Babel contemporáneo’”, en: Cépeda, Margarita; Arango, Rodolfo (comp.), *Amistad y alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

35 Cf. Monteagudo, Cecilia, “Actitud fenomenológica y actitud hermenéutica en la filosofía de Hans Georg Gadamer”, en:

es un tema político de gran actualidad, pues desde esta perspectiva dialógica del lenguaje las diversas comunidades pueden lograr un entendimiento común y establecer vínculos entre ellas que faciliten la convivencia³⁶. Así, el lenguaje como diálogo es el verdadero centro del ser humano, porque representa universalmente el ámbito de la convivencia humana y del consenso.

Como podemos ver esta concepción hermenéutica del lenguaje nos enfrenta a una *praxis* vital, una *praxis* que tiene su punto de partida en la aceptación de la diversidad humana y la pluralidad de las lenguas, y que involucra la escucha y el cuidado del otro como otro en la experiencia hermenéutica. Es en este sentido que se debe entender la hermenéutica como una filosofía práctica, en cuanto se trata de un saber orientador de la vida humana hacia la búsqueda de consensos y el entendimiento entre unos y otros. Así entendida la hermenéutica de Gadamer no reclama pues una teoría política, sino una *praxis* concreta que define también como una actitud de obediencia a “*un franco sentimiento de responsabilidad por la humanidad y su destino*”³⁷.

Finalmente, esta definición del lenguaje fundamenta la experiencia hermenéutica que tiene lugar en toda comprensión, en tanto que la comprensión del otro supone un acontecimiento dialógico orientado a la construcción de algo común. Considero pues que esta concepción del lenguaje es eminentemente práctica, pues implica aceptar la diversidad de lenguas y culturas, y al mismo tiempo, escuchar al otro y dialogar a partir de su diferencia. De ahí que podamos concluir que esta concepción hermenéutica del lenguaje como aceptación del mundo

<http://revistas.pucp.edu.pe/ojs/index.php/summa/article/view/16/27>, p. 8.

³⁶ “*La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo es un tema de la máxima actualidad. En el fondo, se trata del tema político por excelencia por el que deberemos responder ante la historia de la humanidad*” Gadamer, H-G., “*La diversidad de las lenguas*”, *op. cit.*, p. 111.

³⁷ “*Gadamer, “La diversidad de las lenguas”, op. cit., p. 126.*”

involucre una reflexión ética sumamente valiosa para este mundo globalizado y pluricultural en que vivimos.