

# GADAMER Y LA PALABRA DE LA EXPERIENCIA EN LA EXPERIENCIA DE LA PALABRA

ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO\*

*Los hombres marchan por distintos caminos; quien los siga y compare, verá surgir extrañas figuras; figuras que parecen pertenecer a aquella escritura difícil y caprichosa que se encuentra en todas partes. (Novalis, Los discípulos en Sais.)*

*¿Hemos hablado y pronunciado algo digno de Dios? Ciertamente conozco que no he dicho nada de lo que hubiera querido decir. Si lo dije, esto no es lo que quise decir. ¿Por qué medio conozco esto? Porque Dios es inefable; y si fuese inefable lo que fue dicho por mí, no hubiera sido dicho por mí. Tampoco debe denominarse a Dios inefable, pues cuando esto se dice algo se dice. No sé qué lucha de palabras existe, porque si es inefable lo que no puede ser expresado, no será inefable lo que puede llamarse inefable. Esta contienda de voces más bien debe ser acallada con el silencio que apaciguada con las palabras. (San Agustín, De doctrina cristiana I, 6.)*

## I

¿Cómo debemos entender la relación que hay entre la palabra y la experiencia en la obra de Gadamer? No hay duda de que tanto el lenguaje como la experiencia ocupan un lugar decisivo en su pensamiento. Pero no siempre se presenta con claridad para el lector la naturaleza de esta primacía, ni la relación que se da entre ellos.

La pregunta por la relación entre la palabra y la experiencia es, como muchas de las interrogaciones del filósofo alemán, una cuestión que podemos encontrar en numerosos momentos de la tradición. Es un asunto

---

\* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

que se aprecia ya en la mitología de los griegos y de los romanos. Por ejemplo, Ovidio nos cuenta, en el segundo libro de la *Metamorfosis*, que cuando Faetón se presentó ante Febo, *dudando* de su origen, éste, para comprobar su paternidad, le concedió un don. El joven que se había mostrado incapaz de controlarse ante la duda, eligió reemplazar durante un día a Febo en su labor. El dios-sol intenta persuadir en reiteradas ocasiones a su hijo indicándole el enorme riesgo que corre si realiza una acción para la cual no está preparado. Pero Febo no consigue que su hijo atienda a su palabra. El resultado de la imprudencia y de la incomprensión es funesto. Ovidio nos narra cómo la impericia de Faetón para controlar a los corceles desbocados produjo grandes y graves destrozos, no sólo causó el incendio de la Tierra, sino que al desviar al carro del sol de su recorrido diario, *modificó el curso habitual del tiempo*. El hijo del sol carecía de la fuerza y de la experiencia para dominar a los caballos en su carrera enloquecida. Faetón también ignoraba los nombres de las bestias. Faetón murió golpeado por un rayo de Júpiter (Zeus), al ser incapaz de controlarse ante la duda, y al no poder corregir el rumbo de las bestias. ¿Qué relación hay en el incidente de Faetón, entre la ignorancia del nombre de los corceles y el hecho de su incapacidad para gobernarlos?

¿Qué podemos aprender en este pasaje poético, sobre dicha relación? No sabemos qué habría pasado si Faetón hubiera conocido el nombre de los corceles, porque no sabemos bien qué relación había entre ellos y su señor; entre ellos y aquel que sabía nombrarlos, y que solía conducirlos. Sin embargo, no lo ignoramos todo, porque conocemos que Febo mantenía sobre las bestias una relación de dominio basada en la fuerza, en el conocimiento del nombre y en la experiencia de guiarlos. ¿Qué relación hay entre los nombres y la experiencia?, ¿qué nos señala Gadamer sobre ello? Hasta donde he llegado a comprender, la clave para entender la relación entre la palabra y la experiencia en el pensamiento de Gadamer está conectada con el tema del conjuro y del olvido del lenguaje.

Dado que el asunto del que hablo es un problema antiguo y complicado, debo reconocer que aquí sólo haré un breve esbozo del mismo. Pero antes de ver lo que nos responde Gadamer, debemos reflexionar un poco sobre lo que se cuestiona en esta pregunta, para llegar así mejor preparados para la comprensión de nuestro asunto. Para ello presentaré la perspectiva desde la cual presento mis preguntas, para que sea más claro ver desde dónde abordo la cuestión. Me parece que podemos presentar el problema de los vínculos entre la palabra y la experiencia circunscribiéndolo a las siguientes posibilidades:

1. Que el campo de la lengua rebasa los límites del ámbito de la experiencia.
2. Que el campo de la experiencia rebasa los límites del ámbito de la lengua.
3. Que se dé una identidad entre los campos de la lengua y de la experiencia.

Ahora pasaré a explicar con brevedad estos puntos. El primero nos señala que la lengua es la que rebasa los límites de la experiencia. Ésta se presenta cuando el cúmulo de palabras que conocemos es mayor que nuestra propia experiencia. Cuando sabemos nombrar aquello que nunca hemos experimentado. Como sucede en el mito de Febo, ya que Faetón es capaz de decir que *quiere manejar el carro del sol* sin la experiencia correspondiente. En el mito esto acarrea consecuencias funestas, porque la candidez en el habla de Faetón desborda su vivencia. El hijo del sol está fuera de sí mismo porque no conoce sus límites. Inmerso en la palabra se siente competente para hacer aquello que es capaz de decir. La segunda posibilidad nos dice lo opuesto, que la experiencia rebasa los límites de la lengua. Esto es: hay más cosas y experiencias de cosas que palabras. El hombre es capaz de pasar por vivencias que no puede expresar mediante su palabra. También se manifiesta esta idea cuando se intenta sostener el carácter inexpresable de la totalidad de algo particular, o de la totalidad del mundo circundante. Se trata de la experiencia de la falta de palabras para expresar determinados aspectos de una vivencia. En el mito, vemos cómo Febo se vence ante la dificultad de hacerle comprender a Faetón las complicaciones y los peligros que puede encontrar si se empeña en su deseo, así como las fatales consecuencias que pueden ocurrir si intenta llevarlo a cabo. La tercera se presenta cuando alguien no se ubica dentro de los extremos anteriores. Por ejemplo, el que Febo sea capaz de conducir los corceles y conozca sus nombres, así como el que Faetón sea incapaz de hacerlo y desconozca la manera de designarlos.

Ahora estamos en mejores condiciones para indagar en las reflexiones de Gadamer sus ideas sobre la relación entre la palabra y la experiencia. Mi idea es que intenta mantenerse precisamente *entre* los extremos, pero sólo puede sostener ese punto medio en la medida en que no cancela los extremos. Si los elimina, su lugar se derrumba, puesto que su idea se sustenta precisamente en la tensión que se produce entre ellos. Esto lo explicaré siguiendo el mismo orden al que circunscribí las posibilidades, sin afán de profundizar mucho, sino con la intención de bosquejar su pensamiento sobre ello.

## II

Hablaré ahora sobre el primer punto. Gadamer toca constantemente la cuestión de que la lengua rebasa los límites de la experiencia, cuando discurre sobre tópicos pedagógicos, por ejemplo, cuando distingue tres tipos de preguntas: la pedagógica, la retórica y la verdadera. Asimismo, es un tema que se asoma cuando aborda la cuestión de la lectura, de ahí que también es la diferencia entre el repetir y el auténtico comprender. Aquí debemos detenernos para explicar la posición del filósofo alemán respecto a estos temas.

Gadamer hace la distinción entre la pregunta pedagógica, la retórica y la verdadera. Las dos primeras son falsas preguntas, sólo la última no resulta ser una pregunta aparente. ¿Por qué? porque está fundada en la duda auténtica del que la formula, esto es, se trata de algo que el mismo interrogador se cuestiona. La verdad de la pregunta recae en su autenticidad originaria, y a la inversa. Pero ¿qué significado tiene que se hable aquí de una autenticidad originaria? No resulta fácil responder esta pregunta, cuando esto debe realizarse en pocas líneas. Sin embargo, parece que nos es necesario hacerlo para poder avanzar. Esta misma observación puede indicarnos el camino, ya que con esta pregunta se hacen presentes nuestros límites. De manera que la formulación de una pregunta, cuya respuesta no se conoce, es una manera de tomar conciencia de los límites del propio conocimiento. El reconocimiento de estos límites parece ser rebasado o borrado cuando se sabe o se cree que se conoce la respuesta. Así, el saber parece anular la posibilidad del conocimiento de nuestros límites, y la posibilidad que con ello se abre de rebasarlos. De esta manera, la pregunta verdadera es la experiencia del límite. Quien no sabe preguntar o quien no pregunta no conoce sus límites. Pero no sólo eso, sino que quien no conoce sus límites puede pensar que está más allá de ellos: puede pensar que es capaz de acometer algo para lo cual, en realidad, es incompetente, o a la inversa; puede imaginarse incapaz de realizar algo que realmente entra dentro de sus posibilidades. Así, la falta de preguntas y de comprensión de nuestros límites puede llevarnos a efectuar movimientos inútiles y también puede provocar que lleguemos a paralizarnos de manera innecesaria.

He dicho que la pregunta verdadera constituye nuestra experiencia del límite, porque es ella la que nos abre propiamente, según entiendo a Gadamer, el camino de la experiencia hermenéutica. Pero ¿el valor que se concede aquí a la pregunta no puede confundirse con el valor que la Modernidad le otorga a la misma? A mí me parece que aquí no se debe equiparar el valor que se encuentra en el preguntar, porque, aunque la pregunta moderna

también funge como impulsora de la experiencia (a través, por ejemplo, del experimento), la pregunta se transforma en método. Esta transformación es peligrosa porque su empleo metódico nubla nuestra conciencia de los límites, ya que así como se pregunta metódicamente, también se intenta rebasar límites sistemáticamente. En otras palabras: la experiencia uniformiza artificialmente a los hombres cuando son guiados por el camino homogéneo del método y de la sistematización.

Por otro lado, cuando se hace una pregunta cuya respuesta se conoce o está fijada de antemano, se cierra la experiencia del límite y, por lo mismo, se cancela la posibilidad para una auténtica experiencia, porque enseñamos lo que ya sabemos, o lo que se ha establecido como algo ya conocido. No hay propiamente nuevas experiencias para el que cuestiona porque no hay nuevas preguntas, a menos que éstas estén dirigidas para alguien que no conoce las respuestas ni ha hecho la experiencia que éstas traen consigo. De esta manera, vemos que en las preguntas verdaderas, que se formulan mediante la palabra, se da una identidad entre el campo de la palabra y de la experiencia. Pero dejemos este asunto aquí para comentar rápidamente lo que sucede en el caso de la lectura.

Gadamer nos invita y nos hace pasar del simple leer a la experiencia hermenéutica del leer. Leer no es deletrear, sino demorarse en la escucha y comprensión de lo leído: "Leer —dice— es dejar que le hablen a uno". Leer es comprender, no balbucear deslizando simplemente la mirada sobre el texto.<sup>1</sup> El que lee sin demorarse en lo que lee no es capaz de asimilar lo que está estudiando. Aunque Gadamer acepta que de esta manera se recibe información, señala que conocer datos no significa comprenderlos. En la repetición de datos no hay fusión de horizontes, porque no hay más que un horizonte: el que sustenta a aquel cuyo discurso se repite. En la lectura que busca datos para repetirlos no hay propiamente experiencia, porque al limitarnos a repetirlos dejamos de lado nuestro propio horizonte: es la voz del texto repetido la que habla por nosotros. Aquí también se pierde la palabra como experiencia, porque se pierden nuestros límites: creemos que son nuestros cuando en realidad pertenecen a aquel que habla por nosotros. Es decir, creo saber lo que él dice saber. Sin embargo, no se debe caer en el extremo de silenciar al texto, porque entonces tampoco hay fusión de horizontes ni experiencia, porque entonces sólo repetimos lo que ya sabemos, reiteramos nuestra palabra. La experiencia hermenéutica también aparece en este caso como la experiencia de la tensión de los extremos.

---

<sup>1</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, "La voz y el lenguaje" y "Oír-ver-leer", en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 49-81.

Debemos conservar sus límites, pero también los nuestros, para llegar entre los dos a límites nuevos. La experiencia es producto no de la repetición ni de la imposición, sino del esfuerzo que se realiza para producir una conjunción. En otras palabras, es producto de la fusión de los límites. Quien vive de la repetición o de la imposición desconoce sus límites y, por lo mismo, se paraliza. Además se ve que la posibilidad de leer es la posibilidad de ganar experiencia mediante la palabra, cuando se formula lo que en ella se ha comprendido y no cuando sólo se repite lo que de ella se ha memorizado. Aquí también hay, pues, una identidad entre la palabra comprensiva y la experiencia hermenéutica. De esta manera, la palabra es el camino de la vida de los hombres. Lo no dicho acompaña a lo dicho como el sustrato de la experiencia que acaece de manera simultánea a la palabra.

### III

Por otra parte, no puedo evitar ver en lo dicho hasta aquí ciertos ecos que evocan a Rousseau (y también a Kierkegaard, aunque no me ocuparé aquí de él). Estoy pensando en particular, en el texto del *Emilio*, donde el filósofo ginebrino realiza una crítica a la enseñanza de las escuelas, y a la educación del hombre en general. La crítica a la que me refiero está dirigida a cuestionar la manera en la que se da el aprendizaje de palabras, cuando éste resulta ser ajeno a la experiencia. Porque la palabra que sirve para designar algo es precisamente el fruto del trabajo realizado en la experiencia con ese algo. Hay que sentir sin discernir, insiste Rousseau: "que el niño ame a su mamá antes de que sepa que debe de amarla".<sup>2</sup> Aprender palabras sin contar con el sustrato de la experiencia que ellas pretenden nombrar es aprender a articular y pronunciar sonidos sin entenderlos. Así, se pueden hacer discursos que ni el orador mismo entiende. Hablar palabras de otro es cederle nuestra posibilidad de articular. Es pertenecerle a él mientras estamos enajenados, porque es el otro quien habla a través de nosotros, y así seguimos su camino y no el nuestro.

Gadamer comparte con Rousseau esta crítica a las instituciones educativas. Va a conservar la crítica, pero no el planteamiento de la misma, que le resulta problemático porque ¿acaso no son otros los que nos enseñan a hablar en una lengua? Y en este sentido ¿no todas nuestras palabras son siempre de otro? El filósofo alemán considera que no, primero porque las palabras no son de nadie y, segundo, porque las palabras no son algo

---

<sup>2</sup> Cf. Jean Jaques Rousseau, *Emilio, o de la educación*. Madrid, Alianza, 1998, libros I y II.

que esté ahí en espera, con la disposición de ser usadas cuando el caso lo requiera. Las palabras no son de nadie en particular porque son de todos los que pertenecen a una determinada tradición. La tradición está viva en nosotros, así que nuestra lengua está atravesada, efectivamente, por el *otro* de la tradición, aunque no se agota con ello, porque también nos pertenece a nosotros. De esta manera, nuestra palabra tiene dos fuentes: lo *otro* en la que habla y se conserva la tradición, y lo nuestro en tanto que somos nosotros los que hablamos ahora. Además, las palabras no están a la espera para ser requeridas cuando se necesite de ellas (¿en dónde están en espera las palabras mientras no son usadas?), sino que es la experiencia la que nos obliga a buscar palabras para nombrarla: la experiencia se transforma en experiencia hermenéutica cuando es llevada a la lingüisticidad. Esto significa que, de hecho, no hay propiamente experiencia si ésta no se resguarda en la palabra: así, la palabra es la experiencia del hombre en el tiempo. La palabra se forma con nosotros conforme crecemos en el tiempo. La palabra crece y decrece con nosotros.

También para Rousseau, la palabra es la experiencia del devenir en el tiempo de aquel que habla, cuando su palabra no es palabra vacía y enajenada por ser memorizada. El ginebrino también piensa que hablamos la lengua que el otro nos enseña, y que sólo accedemos a ella realmente cuando la usamos para dar expresión a nuestra propia experiencia. La palabra memorizada es la experiencia del otro que nos atraviesa. Pero para Rousseau, éste es un rasgo claramente negativo que nos saca de nosotros mismos. Para ambos, toda palabra es aprendida, pero difieren en la valoración de lo *otro* que hay en ella, y en la necesidad que hay, para recuperarnos, de expulsar a ese otro que habla en ella. Gadamer pretende escucharla para consumir la fusión de horizontes, mientras que Rousseau pretende ignorarla para liberarnos de su conducción. En ambos casos, el hombre es presa del encubrimiento del lenguaje, es decir, del engaño en el que el hablante vive cuando cree que comprende todo aquello de que habla. En ambos casos, la palabra debe ser fruto del trabajo, de la cimentación en la experiencia, para escapar del encubrimiento.

A la idea gadameriana de la tradición como fuente y sustrato del habla se le puede oponer una observación que hace Rousseau ante las propuestas lingüísticas de Condillac, a saber, que está presuponiendo lo que el ginebrino pone en entredicho: "que hay una sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje".<sup>3</sup> Es cierto que Gadamer no pretende hablar sobre

---

<sup>3</sup> Cf. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid, Tecnos, 1998, p. 138.

dicha invención, pero ello parece que no alcanza a liberarlo de la objeción, porque Gadamer da por hecho una comunidad previa que no nos explica. Él nos explica cómo se mantiene en la palabra una tradición, pero ¿nos explica cómo se conforma la tradición, es decir, cómo llega a ser lo que es?, ¿no es aquí donde Gadamer insiste en el *milagro* del lenguaje y de la multiplicidad de lenguas? Tal vez lo que debemos preguntar es si ésta es realmente una objeción, o si no estamos esperando del hombre proezas divinas. Pero dejemos aquí este problema, y vamos al otro punto que nos encamina hacia el umbral de esta cuestión.

## IV

El segundo punto, que la experiencia rebasa los límites de la lengua, también aparece de manera persistente en el pensamiento del filósofo alemán, aunque a mi entender no lo hace con la misma determinación con la que se entrega al desarrollo de la idea anterior. Una de las razones de ello es que esta cuestión es problemática, sobre todo para aquellos que pretenden sostener la universalidad del lenguaje, como sucede en este caso. En Gadamer, el problema de la existencia de experiencias que se escapan a la fijación lingüística aparece regularmente cuando trata de temas relacionados con el arte y con la experiencia estética.<sup>4</sup> No obstante, aquellos que estamos interesados en dicha cuestión, notamos la falta de referencias religiosas sobre el asunto; ¿por qué, el filósofo que habla del *milagro* del lenguaje, de la diversidad de lenguas y de la comprensión no refiere sobre este punto al ámbito de lo sagrado?

Reconozco que se trata de un tema realmente complicado, por eso no pretendo entretenerme mucho, porque sé por experiencia lo difícil que es hablar sin balbucear sobre el asunto. Sin embargo, me parece que puedo considerar que se trata de una experiencia que compartimos los que nos encontramos en este recinto. La presuposición de aquello de que hablo es una petición de principio que nos resulta necesaria por lo siguiente: si hablo de ello entonces podría decirse que ya no rebasa los límites del lenguaje, es decir, ya no se nos escapa, ya que al señalarlo nuestro precisamente que es posible hablar de ello. Pero ¿ésta es realmente una experiencia o se trata únicamente de una ficción del lenguaje, de un recurso retórico —en sentido peyorativo— para seducir al oído atento que nos escucha?, ¿por

---

<sup>4</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 481.



qué hace Gadamer tan pocas referencias a lo inefable?, ¿hay realmente experiencias que sobrepasen la capacidad lingüística del hombre? Según lo que vimos antes, la respuesta es que no, porque debe ser llevada a la palabra para que esta experiencia sea una experiencia hermenéutica. ¿Entonces qué sucede con los que *creemos* tener alguna *experiencia* semejante? ¿Será posible que seamos víctimas de algún sabio malandrín como Frestón, aquél sabio encantador enemigo de don Quijote, que acostumbraba hacerle pasar todos los sinsabores posibles? Esa, parece que lo tenemos claro, no es la respuesta que buscamos. Ante ello se puede preguntar si Gadamer afirma que es posible decirlo todo. La respuesta es que no, porque, según él, siempre existen cosas que no se alcanzan a decir, aunque esto no signifique que las mismas sean inefables en términos absolutos. Pero veámoslo en las palabras del filósofo alemán: “La proposición que diga completamente lo que uno quiere decir no existe. Siempre queda algo no dicho por detrás o dentro, sea que se oculta, sea que no ha salido como debiera”.<sup>5</sup>

Entonces ¿qué pensar ante esta ambigüedad?, ¿existen o no cosas que se escapan a la palabra? No, porque el problema que encontramos para rebatirle es que la objeción (“que algo escapa a la palabra”) se presenta siempre bajo la mediación de la lingüisticidad. Por ello la respuesta será que lo que parece quedar fuera del lenguaje, en realidad está comprendido de alguna manera en él. El argumento al que apela Gadamer para sostener esto es el de Hegel, en el sentido de que todo límite manifiesta siempre los dos extremos —el dentro y el fuera— de lo limitado.<sup>6</sup> El problema no consiste en la existencia de cosas inexpresables, sino en la limitación que encuentra el hombre, como ser finito, para poder comprender y para poder expresarlo todo, de una vez y para siempre, sobre algo. Sin embargo, no todo es negativo, porque en esta imposibilidad para decirlo todo descansa la posibilidad para que siempre podamos decir algo no dicho todavía sobre algo. En pocas palabras, lo que nos señala Gadamer es que quienes hablan sobre estos temas no han atinado a distinguir lo inefable de lo no dicho. El problema está, por una parte, en la comprensión que hemos alcanzado del lenguaje y del diálogo que se realiza en él y, por otra, en la comprensión que se tiene de la experiencia y de la misma comprensión.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, pp. 236-237.

<sup>6</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 417. Para Rousseau, con la intelectualización del lenguaje se dejan fuera los sentimientos y las pasiones que se comunicaban mediante lo musical del lenguaje. (Cf. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid, Akal, 1980.)

Así, muchas de las cosas que nos parecen experiencias inefables son, por un lado, cosas no dichas que acompañan a lo dicho y, por otro lado, son el resultado de una falsa expectativa depositada en el diálogo, bajo una equivocada comprensión del lenguaje. Dice Gadamer:

El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es [...] que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más.<sup>7</sup>

De esta manera, lo que queda *detrás* o *dentro* no es algo inefable, sino algo no dicho. Y también queda *detrás*, porque lo que pretendíamos era *que el otro nos comprendiese*. Es claro que aquí no se puede desarrollar una reflexión adecuada sobre ambas cosas, a pesar de ello podemos perfilar un par de respuestas. Sobre la primera podemos preguntar ¿y qué diferencia hay entre decir que es algo *no dicho* y decir que es algo inefable? Hasta donde me parece entender al filósofo alemán, la distinción entre ambas visiones reside en su relación con la palabra y en las consecuencias que se fundan en esta relación. En otras palabras, nos parece que lo *no dicho todavía* puede llegar a ser dicho alguna vez, y por ello vale la pena realizar el esfuerzo hermenéutico por llevarlo a la palabra; en cambio, si se le considera como inefable resulta más común cuestionar o incluso renunciar a tal esfuerzo. Ésta es la parte superficial del problema que mora en la distinción. La otra parte, la que se oculta bajo la piel del lenguaje, es la interdependencia que se da entre lo dicho y lo no dicho. Me refiero a la idea de que la palabra siempre está compuesta por lo que se dice y por lo que no se dice en ella. La palabra hace presente lo ausente: lo dicho en el lenguaje hace presente lo no dicho en él. Es decir, como se sugiere en el epígrafe que cité al principio de san Agustín, *no es inefable lo que puede llamarse inefable*. Bien, esto significa que lo que se pretende decir no es inefable, sino *no dicho*, en el sentido de que el decir, aun antes de ser dicho, se mide a través de su lingüisticidad. Esto no quiere decir que lo no dicho sea algo que ya está ahí esperando a ser dicho, sino que lo no dicho *es* cuando llega a ser dicho. Es algo que simplemente *ocurre*, como sucede en los ejemplos de la pregunta y de la conversación verdadera.

Sobre la segunda cuestión, relativa a la pretensión de ser comprendidos, puedo decir lo siguiente: parece que Gadamer piensa que hay una confusión entre el significado de lo inefable y nuestras aspiraciones, en el

---

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 227.

sentido de que consideramos inexpresable no lo que no podemos expresar, sino aquello en lo que el otro no parece comprendernos. En otras palabras, cuando consideramos que la experiencia puesta como sustrato en nuestra palabra no suscita la misma experiencia en el otro que la escucha. Pero de esta manera la idea de lo inefable sufre una transformación: deja de ser lo que no puede ser dicho para convertirse en lo que no puede ser comprendido. Ésta es la modificación que nos conduce al error porque, según Gadamer, la comprensión no se produce por aquello que es mentado en la palabra, sino por aquello que se comparte, por lo común. Mientras nos mantengamos en este nivel de la comprensión, el diálogo no pasa de ser una tentativa de intercambio de subjetividades. Sin embargo, esta subjetividad debe quedar atrás, porque debemos dejar que sea la misma conversación la que nos guíe, y no intentar guiarla nosotros. La primacía está en la palabra, no en el *tú* ni en el *yo*. Lo que tenemos en común con el otro es la alteridad de *lo otro del lenguaje*, esto es, la comunidad de lo otro que nos trasciende en el lenguaje.

## V

En cuanto al tercer punto que se anunció al principio, que se de una identidad entre la lengua y la experiencia, voy a decir pocas cosas, pues quien ha estado atento a lo dicho se habrá dado cuenta de que está comprendido, como la hermenéutica filosófica de Gadamer, en la tensión existente entre los dos puntos que ya se han esbozado. Sólo puedo señalar que dicha identidad encuentra su expresión en la verdad de la palabra. Es decir, dicha identidad se escucha cuando nosotros mismos nos movemos dentro de la tensión de los extremos (entre la familiaridad y la extrañeza), esto es, cuando dejamos hablar a la palabra de la experiencia, y obtenemos simultáneamente, a través de ella, una experiencia de la palabra. Cuando vemos lo no dicho en el decir de lo dicho. Cuando la palabra enuncia la verdad: aquello que *es* y que se devela en el momento de su enunciación. Según entiendo a Gadamer, hay un olvido del lenguaje, mejor, del *plano* ontológico del lenguaje, en el sentido de que se ha olvidado que *es en la palabra en la que se da la verdad*. En el nivel ontológico no hay que contemplar al lenguaje desde la abstracción que lo considera como mero discurso, sino como una palabra que el hombre habla, por decirlo así, con todo su cuerpo: con la mirada, con los gestos, con el tono, y sin olvidar que lo hace siempre al interior de un contexto. Cuando tomamos todo esto en cuenta es más sencillo entrever el significado de aquello no dicho que *es* en lo

dicho, cuando la palabra *es* experiencia.<sup>8</sup> Ahora sólo me falta hacer un par de comentarios a manera de conclusión.

Primero, atendiendo a Gadamer, uno de los grandes errores que se da en la visión de la educación universitaria en México consiste en ver a las instituciones educativas como centros de enseñanza. Porque uno debería de ir a la universidad, en principio, no a enseñar o aprender, sino a conversar. Con esto no se quiere negar el hecho de que se enseñe o se aprenda, sino que busca hacer hincapié en que éstos únicamente son frutos de la conversación. Segundo, que de esta manera Gadamer recupera para nosotros la experiencia griega y la experiencia romántica: la palabra engaña a los hombres al hacerlos creer que saben lo que no saben. Pero la idea de que la palabra se ligue a la experiencia nos lleva a cuestionar, si esto no hace que las lenguas se multipliquen en proporción a los individuos que hablan, ¿son las cosas como dice Gadamer?

Es verdad que lo dicho hasta aquí ha dejado muchos cabos sueltos, en ocasiones porque se busca que el oyente las ate, en otras porque el autor de estas palabras no ha logrado anudarlas o ni siquiera los ha visto. En todo caso podríamos decir, parafraseando a Gadamer, que la ponencia que lo diga todo no existe. Aquí los dejo porque me parece que ya he abusado de su atención, y ya he dicho demasiado. Muchas gracias.

---

<sup>8</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1998, y del mismo autor, *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.