





La concepción arcaizante del texto en Gadamer

Alberto J. L. Carrillo Canán (BUAP / México)

cs001021@siu.buap.mx

*Speech, before the age of Plato, was the
glorious depository of memory. McLuhan*

Es un hecho ampliamente conocido que el surgimiento y la expansión del protestantismo dependieron en gran medida de la invención de la imprenta, de hecho, la influencia de la Biblia de Lutero sería impensable sin la aportación técnica de Gutenberg. Sin embargo, normalmente es ignorado un sentido especialmente profundo de la relación entre el protestantismo y la imprenta, a saber, que el protestantismo está marcado por el cambio radical que la imprenta provoca en la comunicación, la cual hasta ese momento había sido básicamente oral. Es la oralidad la que genera una comunicación de carácter, podríamos decir, *resonante*, una especie de sintonización emotiva entre los miembros de la comunidad ritual o parroquial. Con ello el individuo es partícipe de emociones comunitarias articuladas oralmente. Por el contrario, el individuo lector de la Biblia se retira de la comunidad para ensimismarse en su lectura privada, con lo que del individuo comunal resonante se pasa a la interioridad de la reflexión y del sentimiento individuales, es decir, el acto de leer *privatiza*, mientras que el acto de hablar – y no solo en la prédica – tiende a la integración emotiva. Autores como Walter J. Ong y Marshall McLuhan han llamado la atención sobre el carácter específico de las relaciones entre el fenómeno del texto impreso y el *protestantismo*. Sin embargo, en su proyecto de “hermenéutica universal” el filósofo *protestante* Hans Georg Gadamer ignora por completo esta problemática; más aún, partiendo de la tradición hermenéutica protestante representada en especial por la figura de Friedrich Schleiermacher, Gadamer desarrolla una teoría de la interpretación en la cual sistemáticamente se da una ambigüedad radical entre los fenómenos del texto impreso, el texto manuscrito y el habla misma. Esta ambigüedad, si no es que confusión, resulta, hoy en día, por lo menos anacrónica. De hecho, no sólo Ong y McLuhan, sino otros autores en quienes ambos se basan, especialmente Milman Parry, Albert B. Lord, y Eric. A. Havelock, han desarrollado una potente línea de pensamiento que parte, precisamente, de distinguir estrictamente entre el fenómeno de la oralidad y el de la textualidad y, en particular, entre la oralidad y el texto impreso y no sólo el manuscrito. Siguiendo a estos autores, resulta que si bien la comunicación oral y la comunicación escrita o impresa son, todos, fenómenos lingüísticos, la diferencia entre ellos es bastante mayor y con consecuencias mucho más profundas de lo que se acostumbra pensar. Sin embargo, en la ambigüedad con la que Gadamer trata el habla propiamente dicha (*Rede*), los manuscritos y los textos impresos, manejándolos todos bajo el título genérico de “lenguaje” (*Sprache*), las diferencias entre estos fenómenos quedan simplemente ignoradas, produciendo tensiones innegables al interior del proyecto gadameriano de una “hermenéutica

universal". Estas tensiones resultan particularmente notorias en el momento en que uno se percata de que Gadamer concibe al texto, una y otra vez, aplicando el modelo de la comunicación oral, con el resultado de que el concepto gadameriano de texto falla por completo en hacer justicia al fenómeno de la textualidad en tanto tal. Para complicar las cosas aún más, Gadamer también sigue el camino hasta cierto punto inverso y busca tomar a la "comprensión de textos" como modelo para la "comprensión" (*Verstehen*) en general, es decir, como modelo para la "hermenéutica universal". Con ello la pretensión de verdad de la hermenéutica gadameriana queda seriamente comprometida. Dicho de otra manera, si partiendo de Parry, Lord, Havelock, Ong y McLuhan, se reconoce una diferencia básica en la articulación de la *experiencia* humana en condiciones de oralidad primaria – ausencia total de alfabeto – y de escritura, entonces hay que postular una diferencia radical entre la conciencia propia de la *comunicación oral pura*, por una parte y, por otra, la conciencia propia de la *comunicación textual*. En este marco, si es que, con Gadamer, se sigue hablando de la "experiencia hermenéutica", se hace insostenible la tesis de que dicha experiencia sea básicamente la misma en un contexto de oralidad pura y uno de alfabetización generalizada. Con ello, el modelo gadameriano de una "hermenéutica universal" queda en entredicho. Una cuestión particularmente interesante en este marco teórico es si Gadamer realmente comprende el texto tomando como modelo el habla  si esto es así, entonces la hermenéutica gadameriana estaría postulando a  trasmano, *justamente por su insistencia en los textos*, con su concepto de "comprensión" un modelo teórico inadecuado a las formas de conciencia predominantes en la modernidad – la cual, definitivamente, está dominada por el *texto impreso* – y más bien adecuado a las sociedades *orales*, es decir, *arcaicas*. Tal es la problemática que nos proponemos explorar en las páginas siguientes y para abordarla tenemos que empezar por un planteamiento resumido de la diferencia entre la oralidad y la escritura.

§1. La diferencia entre la conciencia oral y la conciencia literata

En las últimas décadas la idea del mito como guía existencial del hombre arcaico ha recibido una explicación de gran interés, la cual podría ser resumida diciendo que el mito implica una organización *configuracional* y no analítica de la conciencia. Por el contrario, sería apenas con la aparición de la escritura alfabética que no solamente la conciencia en general sino ya la percepción misma se estructuraría de manera *analítica* y el mito perdería su papel de guía existencial.

La novedad y el poder explicativo de la tesis recién descrita se pueden percibir, por ejemplo, constatando la limitación de la concepción de Nietzsche acerca de la diferencia entre *mito* y *ciencia*. En efecto, en *Die Geburt der Tragödie* (El nacimiento de la tragedia) Nietzsche nos ofrece una apreciación extraordinariamente positiva del mito, entre otras razones por considerarlo una "imagen concentrada del mundo" (NI 145)¹ o una "abreviatura de los fenómenos" (NI 145); en particular esto haría posible que el hombre perteneciente a una cultura mítica interpretara "su vida y sus luchas" (NI 145), es decir, se interpretara a sí mismo, de acuerdo con las "imágenes del mito" (NI 145). En el caso de Grecia Nietzsche contrapone el hombre mítico al hombre "socrático" u "*hombre teórico*" (NI 98, c. a.), el cual tendría una conciencia muy diferente, expresada en "la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho

¹ Véase la lista bibliográfica y de abreviaturas al final de este trabajo. Los agregados entre corchetes en el interior de una cita siempre son nuestros y la abreviatura c. a. significa que las cursivas en la cita de que se trate son del autor del texto citado. Cuando las cursivas son nuestras no se hace ninguna indicación.

abstracto, el estado abstracto” (NI 145). Nietzsche registra claramente la ruptura entre los mitos griegos y el “socratismo de la ciencia” (NI 148) y lamenta la “pérdida del mito” (NI 146) o la “destrucción del mito” (NI 149), así como la preponderancia del “espíritu de la ciencia” (NI 111), pero, a fin de cuentas, Nietzsche sólo registra el paso del mito a la ciencia, a la “abstracción”, sin ofrecer ninguna explicación que no sea el pensamiento abstracto mismo, cuyo surgimiento es, precisamente, lo que requiere explicación.

Después de Nietzsche, principalmente durante la primera mitad del siglo pasado, los estudiosos de la antropología y de las religiones subrayaron y, si se quiere, enumeraron las diferencias entre el pensamiento o conciencia mítica y lo que se ha dado en llamar “conciencia occidental”, pero la ruptura evidente, las diferencias asombrosas, entre la conciencia mítica y la conciencia occidental quedaron, como en el caso de Nietzsche, más bien meramente registradas que explicadas. Sin embargo, hoy en día podemos recurrir a Lord, Eric A. Havelock, Walter J. Ong y Marshall McLuhan, entre otros autores, quienes – apoyándose en los estudios epocales del clasicista Milman Parry y su discípulo Albert B. Lord – han propuesto la interesante tesis de que el paso de la conciencia mítica a la conciencia occidental puede ser explicado por los efectos que la transición de la oralidad a la escritura *alfabética* acarrea en la organización de la percepción en particular y de la conciencia en general.

Para describir los efectos de la transición de una cultura de la *comunicación oral* a otra de la *comunicación alfabética* podemos echar mano de un término clave en las teorías de McLuhan, a saber, del término “configuración” (GV 64) o bien del término “patrón” (GV 40). En efecto, la idea básica para explicar las diferencias radicales entre los tipos de cultura recién mencionados es la de que las primeras, es decir, las culturas orales, basan su comunicación en el *reconocimiento* de patrones o configuraciones de la experiencia y, por lo tanto, en la *repetición* y la *conservación* de los mismos, mientras que las segundas, es decir, las culturas que utilizan los textos alfabéticos, basan su comunicación no en la repetición o conservación de los patrones experienciales sino, por el contrario, en el *análisis* o *fragmentación* de los mismos, lo que significa la singularización y la abstracción de elementos de cada patrón y, con ello, la destrucción del mismo, es decir, *su eliminación de la conciencia* en tanto tal patrón. Tratemos de aclarar estas ideas.

Parece ser un hecho indudable el que los diferentes grupos humanos propiamente dichos han utilizado algún lenguaje como principal medio de comunicación. Una dimensión especialmente importante de la comunicación la constituye la de la socialización de la experiencia, la cual se presenta como la transmisión del conocimiento. Ciertamente, ni todo el conocimiento ni toda la conciencia son verbales, pero si el vehículo básico de la comunicación es el lenguaje, entonces la articulación del conocimiento, la sedimentación social de la experiencia, gira alrededor de la verbalización. En tal caso, por ejemplo, los elementos sensoriales, es decir, auditivos, visuales, táctiles, olfativos y gustativos de una situación dada pueden pasar a ser parte del conocimiento colectivo *comunicable* de un grupo humano únicamente en la medida en la que son verbalizables, lo cual tiene límites claros; piénsese tan solo en las posibilidades nulas de traducir un sabor o un olor en tanto tales a una verbalización. La otra alternativa *cognitiva* es aquí, por supuesto, de carácter performativo, como reactualización de la situación en cuestión para introducir a otros miembros del grupo humano dado a la *experiencia directa* que interesa. Pero esta segunda posibilidad, además de ya no ser comunicación en sentido estricto sino comunicación en el sentido de *convivencia* o *participación existencial* – incluida la imitación de comportamientos – tiene otro tipo de limitaciones. En este caso piénsese, por ejemplo, en un evento peculiar en la historia del grupo, como podría serlo una catástrofe natural singular; el complejo de sensaciones que corresponde a un evento

de tal índole solo puede ser comunicable – transmisible – en un sentido limitado; a saber, se trataría del complejo de sensaciones o emociones que la narración sea capaz de suscitar, por ejemplo, mediante la imaginación y el recuerdo, aunque para ello se ayude de la música, la actuación y otros elementos visuales, auditivos o de cualesquiera otros.

En cualquier caso, si la socialización de la experiencia y la preservación del conocimiento, así como la “organización de la sensibilidad” (PW 8) en su conjunto, están *centradas* en la articulación verbal de la experiencia, se presenta un problema capital: el de la *memorización verbal*. Qué tanto y cuál conocimiento es comunicable – en sentido estricto, que va más allá de la mera imitación – y, por tanto, realmente socializable, qué tanto y cuál conocimiento se ha sedimentado en una sociedad, depende de qué tanto y cuál conocimiento se puede recuperar verbalmente de la memoria de sus miembros. Es justamente en este marco que las investigaciones del clasicista Milman Parry y de su discípulo Albert B. Lord mostraron ser de una importancia excepcional. Brevemente podemos decir que estudiando las composiciones homéricas, Parry mostró, nos refiere Ong, que Homero básicamente “(...) cosió partes prefabricadas unas con otras. [Es decir] [e]n vez de un creador, se tiene [en él a] un trabajador de línea de ensamblado.” (OL 22) El mismo Ong intenta sugerir el impacto de tal descubrimiento para nuestra cultura literaria o alfabética. Las personas desarrolladas en una cultura literata, como la nuestra, nos dice Ong, “(...) están educadas para, en principio, no usar nunca los clichés. ¿Cómo vivir [entonces] con el hecho de que los poemas homéricos se mostraron, más y más, como contruidos de clichés o de elementos muy similares a los clichés? En su conjunto, conforme se desarrolló el trabajo de Parry y de otros académicos posteriores, se hizo evidente que solamente una fracción minúscula de las palabras en la *Iliada* y la *Odisea* no eran parte de fórmulas y [todavía más grave] de fórmulas que son predecibles en un grado devastador.” (OL 22s.) Ong continúa diciendo: “Más aún, las fórmulas estandarizadas fueron agrupadas alrededor de temas igualmente estandarizados, tales como la reunión del consejo, la reunión del ejército, el desafío, el saqueo de los vencidos, el escudo del héroe, etc., etc. [De hecho] [a]lrededor del mundo se encuentra un repertorio de temas similares en la narración oral y en otros discursos orales.” (OL 23)

Así pues, se trata, en lo fundamental, de que las culturas orales tienen que proceder por medio de fórmulas lingüísticas para poder memorizar y transmitir la experiencia verbalizada, fórmulas lingüísticas que, a su vez, articulan tópicos estereotipados o, por así decirlo, fórmulas temáticas. Mientras que las fórmulas temáticas refieren a *situaciones* o *configuraciones*, las fórmulas lingüísticas mismas corresponden a un *ritmo* o *canción* – en el caso de la *Iliada* y la *Odisea*, al hexámetro griego – el cual es, a su vez, una *configuración*, así sea sonora y no visual. En otras palabras, en una cultura oral todo lo que se comunica como digno de ser preservado o transmitido tiene que comunicarse en fórmulas cantadas y, más aún, con acompañamiento rítmico que incluye a todo el cuerpo, tanto psíquica como físicamente, así como, en muchas ocasiones, a instrumentos musicales. Esto tiene consecuencias realmente descomunales, ya que lo que hay que preservar o transmitir no se reduce a ciertos sucesos o situaciones excepcionales, sino que incluye tales cosas como las instrucciones para el manejo de barcos,² los usos y costumbres en general e, incluso, las ordenes militares del momento así como todo tipo de comunicado público y muchos “privados” o, par ser más precisos, de incumbencia mucho más restringida que el todo de la comunidad. En pocas palabras, en sociedades puramente orales el poder y el liderazgo, tanto político como militar,

² Contenidas realmente en el canto primero de la *Iliada*.

tienden a concentrarse en los miembros que tienen el mejor sentido del ritmo y la mejor memoria: son estos los que pueden “poetizar” su comunicación, es decir, hacerla *rítmica* y *estereotipada* y, de esta manera, darle la efectividad de la que depende el éxito *de la comunidad misma*. Esto significa, entre otras muchas cosas, que de hecho, en las culturas puramente orales al nivel público, y en gran medida a otros niveles más restringidos, no puede haber la diferencia – propia exclusivamente de las culturas literatas – entre prosa y poesía. La idea es que la comunicación lingüística puramente oral efectiva no puede realizarse sino como *composición* de temas estereotipados mediante fórmulas con ritmos definidos y por la *recepción* de dichos temas así compuestos por parte audiencias rítmica y mnemotécnicamente entrenadas. Se trataría, en esencia, de comunidades “musicales”, “resonantes” y “participativas” (McLuhan) que articulan su experiencia como el *mito* en tanto configuración temática y rítmica.³

Esta idea, a pesar de su simplicidad, no deja de ser, para nosotros, miembros de una cultura literata, acostumbrados a la diferencia entre prosa y poesía, radicalmente sorprendente. Havelock ilustra esto de la siguiente manera: “En Europa occidental la poesía, con sus ritmos, sus imágenes y sus modismos, ha sido alabada y practicada como un tipo especial de experiencia. Visto en relación con el trabajo cotidiano, el marco poético de la mente resulta esotérico y requiere de un cultivo especial. (...) Lo poético y lo prosaico se comportan como dos modos de auto expresión mutuamente excluyentes. El uno es recreación o inspiración, el otro es operativo. Nadie se inflama en versos para reconvenir a sus hijos, ni para dictar una carta, ni para contar un chiste; menos aún para dar ordenes o emitir instrucciones. [Nuevo párrafo] Pero en la situación griega, durante la época no literaria, justamente eso es lo que usted tendría que haber hecho.” (PP 134) En otras palabras, cualquier cosa que tuviera que ser comunicada con efectividad o simplemente que valiera la pena de ser comunicada, tenía que estar, por así decirlo, poetizada y, más aún, había que actuar o teatralizar su poetización: cantarla, danzarla, gesticularla, etc.⁴ La razón de esto parece obvia. Sin rima, verso, ritmo o melodía, como estructuración verbal de situaciones estereotipadas, la memoria tenía muy poco alcance. Por ejemplo, ordenes militares de cierto grado de complejidad sólo podían emitirse versificadas y el mensajero por su parte tenía que estar entrenado en la memorización de versos; igualmente, cada uno de los soldados tenía que recordar sus ordenes como quien recuerda estrofas de un himno o una canción. Por supuesto, lo mismo ocurría al nivel de la educación de los infantes y los jóvenes, de la transmisión verbal de los oficios, etc. Es decir, sin fórmulas más o menos “poéticas”, la memoria no podía ser empleada de manera eficiente. Por supuesto, el conjunto de la experiencia y de la percepción

³ Recuérdese la insistencia de Nietzsche, en la obra mencionada, en la música; en especial su idea de que “(...) la música está capacitada para parir *al mito*, es decir al ejemplo significativo (...)” (NI 107, c. a.). Nótese en esta cita que Nietzsche concibe al mito como estereotipo: “ejemplo significativo”. Aquí mismo resulta interesante recordar la teoría nietzscheana acerca del público como coro expandido en la “tragedia ática”. Véase Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (El nacimiento de la tragedia), §§7-8, o NI 52-64.

⁴ Esto da un indicio acerca del elemento de verdad subyacente en la concepción nietzscheana del teatro griego trágico y el coro dionisiaco: “En el ditirambo dionisiaco el hombre es provocado hasta la potenciación máxima de todas sus capacidades simbólicas [es decir, de *reconocimiento de configuraciones*] (...). La esencia de la naturaleza tiene ahora que ser expresada simbólicamente; se hace necesaria un nuevo mundo de símbolos; por un lado la totalidad del simbolismo corporal, no sólo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto dancístico completo que mueve todos los miembros. Entonces, súbitamente crecen desbocadas las otras fuerzas simbólicas, las de la música, en ritmo, dinámica y armonía.” (NI 33s.) Acerca de la relación entre el símbolo y la configuración hablaremos más abajo, con motivo de la concepción gadameriana del símbolo.

tenía que estar organizado de manera tópica y rítmica, centrado en clichés – piénsese en los campesinos o personas escasamente alfabetizadas quienes organizan y comunican su experiencia mediante proverbios, refranes o cancioncillas–.⁵

Con esto hemos llegado al centro del problema. Las fórmulas lingüísticas y los ritmos motrices o sonoros que las acompañan implican en las sociedades orales una conciencia orientada al “reconocimiento de patrones” (GV 38) o configuraciones. Pero esto significa que los patrones tienen que mantenerse como tales. Esto explica, entre otras muchas cosas, que aún hoy en día en sociedades pura o primordialmente verbales se haga un uso muy amplio de las analogías. Como insiste en ello McLuhan, mientras que los silogismos, con su “de esto y esto, sigue esto y luego esto”, corresponden a una organización *secuencial* o *lineal* de la conciencia, las analogías corresponden a una organización *configuracional* de la misma; en estas se reconocen no tanto elementos como las relaciones entre elementos (cfr. GV 8). Piénsese tan sólo en la aplicación de un proverbio tal como, “al que a buen árbol se arriba, buena sombra le cobija.” La aplicación del proverbio requiere que se reconozcan no tipos de elementos fijos (árbol, sombra, cobijar, etc.) sino meramente *una relación idéntica entre elementos cambiantes*, es decir, se requiere que se reconozca la *estructura* de una situación, la *forma*, no la *materia* de la misma. Pero tal cosa no es más que un patrón o una configuración. Estructuras, formas, ritmos y fórmulas son, en los términos de McLuhan, configuraciones o patrones. Por el contrario, la introducción del alfabeto implica la abstracción portentosa consistente en analizar o fragmentar los sonidos lingüísticos en unos cuantos básicos, 30, poco más o menos; sonidos estandarizados, carentes cada uno de todo significado y, la mayor parte de ellos, a saber las consonantes, *inexistentes* en el hablar real, ya que la configuración lingüística mínima es la sílaba, pero no una consonante aislada. El alfabeto supone, pues, el análisis o la destrucción de la sílaba en tanto configuración lingüística real mínima. Más aún, los pocos protosonidos estandarizados que componen el alfabeto – fonemas – se pueden recomponer de manera abierta para formar nuevas palabras al margen de cualquier situación ya conocida. Simplemente esta *apertura* de la verbalización gracias a la escritura alfabética rompe de raíz con la compulsión del mito a la repetición y la permanencia. El “reconocimiento de patrones”, es decir, el “eterno retorno” mítico, resulta desplazado como forma básica de la conciencia tratándose de la comunicación, lo que equivale a decir, como forma básica del conocimiento o experiencia socializados.

La idea sería, entonces, abreviando aquí de manera enérgica, que el desarrollo de una cultura con una *comunicación alfabética* permite y obliga a la fragmentación de las configuraciones como núcleo de la percepción y de la conciencia. Para dar un indicio de las consecuencias portentosas de esto, piénsese que si se pueden aislar sonidos como elementos independientes de una composición o patrón (por ejemplo en una palabra, en una sílaba), entonces parece posible aislar a los elementos de una configuración visual y, más en general, a los elementos de una configuración existencial o situacional dada. De esta manera, W. Ong refiere, por ejemplo, a los reportes de A. R. Luria, quien informa que persona de comunidades uzbekas iletradas del principio de los años 30 del siglo pasado, puestas ante el conjunto operativo de tronco, hacha, sierra y martillo, eran completamente incapaces de separar entre el tronco, por un lado, y las herramientas, por el otro (cfr. OL 51). El mismo Ong nos dice que, por el contrario, en un contexto de alfabetización consolidada ya no es necesario pensar la cama en el conjunto de la economía doméstica (un tema existencial estereotipado), sino que ahora es posible preguntar, tal como realmente lo hizo Platón,

⁵ McLuhan refiere a la idea de Vico de una sabiduría poética universal o *vocabulario mentale* (LM 223) que se expresaría, por ejemplo, en los proverbios o máximas de la sabiduría popular (LM 221s.).

por la cama en tanto tal, preguntar qué hace de la cama una cama (cfr. PW 34). En otras palabras, la articulación alfabética de la experiencia abre la puerta, a costa del pensamiento “situacional” o configuracional, al pensamiento abstracto y analítico *en general*. Por ejemplo, de la misma manera que con la cama, ya no hay por qué pensar a un individuo únicamente en el entramado de sus relaciones comunitarias, sino que ahora se le puede pensar como individuo autosubsistente en términos ontológicos, con lo que nace el “hombre abstracto” (cfr. Nietzsche). Así como se puede pensar en sonidos autosubsistentes correspondientes a letras estandarizadas, de la misma se puede pensar en individuos estandarizados autosubsistentes. En este sentido podríamos decir que *el fonema y el individuo en tanto tal son correlativos*, de tal manera que muy probablemente fue el alfabeto lo que hizo posible la aparición de la democracia (“la educación abstracta, las costumbres abstractas, el derecho abstracto, el estado abstracto”, Nietzsche), forma social que no ha sido rastreada en ninguna sociedad oral.⁶

El predominio de la percepción como reconocimiento de patrones frente al análisis de los mismos parece, pues, implicar formas de conciencia rítmicas, multisensoriales y resonantes o participativas, formas propias de la comunidad como “audiencia” (McLuhan),⁷ y que, correspondientemente, se articularían en un lenguaje igualmente rítmico, configuracional o “poético”.⁸ El mito y sus “imágenes” podían ser una “abreviatura de los fenómenos” (Nietzsche) por tener la estructura no de una secuencia narrativa sino de una configuración rítmica de la experiencia.⁹ La experiencia analítica y abierta comparada con la experiencia configuracional, rítmica y repetitiva, parecen ser formas de saber y de conciencia propias de la escritura y de la oralidad, respectivamente, por lo que si bien tanto la expresión oral pura como la escrita son ambas fenómenos lingüísticos, la diferencia entre ellas no puede ser nivelada so pretexto del “carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de la experiencia”, como lo concibe Gadamer.¹⁰ De hecho, las diferencias entre la conciencia propia de la comunicación oral pura y la conciencia correspondiente al almacenamiento del conocimiento en textos alfabéticos, prosaicos, deben ser analizadas con mayor profundidad que con la que se ha hecho hasta aquí, sin embargo, antes de pasar a la profundización conviene detenerse con detalle en la concepción gadameriana del texto y, por tanto, de la conciencia literata. De esta manera tendremos la posibilidad de hacer comparaciones entre dos concepciones teóricas del fenómeno lingüístico muy diferentes.

⁶ Esto pareciera corroborarse en el caso de los países árabes y sus tipos de gobierno. Dichos países son todavía altamente orales y la democracia es prácticamente inexistente en ellos, salvo el caso de Turquía, donde de los años 20 y 30 del siglo pasado Kemal Atatürk latinizó y, con ello, alfabetizó el lenguaje turco.

⁷ O, diría Nietzsche, como “coro de sátiros” en la “tragedia dionisiaca” (NI 56).

⁸ Con esto tendríamos una traducción racional de la idea nietzscheana de que “[e]n la poesía de la canción popular vemos al lenguaje tensado al máximo *para imitar a la música* (...)” (NI 49).

⁹ Sería esta articulación configuracional o “poética” de la conciencia arcaica en general aquello a lo que se estaría refiriendo Hegel al afirmar que en el contenido de la poesía homérica no se da una distinción entre una dimensión intelectual y otra emotiva: “(...) entre los griegos (...) el arte era la forma más elevada en la que el pueblo se representaba a los dioses (...). Por ello, para los griegos los poetas y los artistas se convirtieron en los *creadores* de sus dioses, es decir, los artistas le dieron a la nación la representación concreta del hacer, la vida y la operación de *lo divino* (...). Y esto ciertamente no en el sentido de que tales representaciones (...) ya hubiesen existido previamente, antes de la poesía, a la manera abstracta de (...) determinaciones intelectuales para, apenas después, de una manera *meramente exterior*, ser revestidas con imágenes y con el adorno de la poesía (...)” (H13 141).

¹⁰ Sobre esto véase el próximo parágrafo del presente trabajo.

§2. “El aspecto universal de la hermenéutica”

En su escrito *Ästhetik und Hermeneutik* (Estética y hermenéutica, 1964), Gadamer nos dice que “[l]a universalidad del punto de vista hermenéutico es omniabarcante [*umfassende*].” (G8 7)¹¹ Y en efecto, tal como Gadamer la concibe se trata en verdad de una universalidad muy amplia, la cual corresponde a la amplitud que Gadamer le asigna al fenómeno del *lenguaje*. Así, por ejemplo, en su obra principal, *Wahrheit und Methode* (La verdad y el método, 1960), Gadamer dice que “(...) tanto en el lenguaje de la *conversación*, como en el de la *poesía*, como también en el de la *interpretación* [*Auslegung*]¹², se mostró la estructura especulativa del lenguaje consistente en (...) aquel llegar al habla [*Zur-Sprache-kommen*]¹³, en el cual se anuncia [*sich ansagt*] un todo¹⁴ de sentido.” (WM 478)¹⁵ Poco más abajo Gadamer es más sucinto y utiliza la expresión “el llegar al habla del sentido [*Zur-Sprache-kommen des Sinnes*]” (WM 478), un “habla” que, según no dice inmediatamente, “(...) indica una estructura [*Struktur*] ontológica universal, a saber, la estructura fundamental [*Grundverfassung*] de todo aquello hacia lo que la comprensión se puede dirigir. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*.” (WM 478, c. a.) A lo que Gadamer agrega a continuación: “En tanto que la estructura ontológica [*Seinsverfassung*] de aquello que es comprendido [*das Verstandene*] queda determinada en un sentido universal como *lenguaje* y en tanto que su relación [*Bezug*] con el ente [*das Seiende*] queda determinada como interpretación [*Interpretation*], el fenómeno hermenéutico arroja [*wirft zurück*], por así decirlo, su propia universalidad sobre dicha estructura

¹¹ Ya en la primera nota de pie de página señalamos que los agregados entre corchetes en el interior de una cita siempre son nuestros. Cuando dichos agregados dan la traducción de un término es porque se trata de que el lector sepa exactamente cuál es el término alemán que se está traduciendo y cómo se le está traduciendo; esto se hace especialmente en el caso en el que el término pueda tener varias traducciones o que la traducción escogida puedan corresponder a dos términos alemanes.

¹² Gadamer utiliza indistintamente los términos *Auslegung* e *Interpretation*, los cuales se pueden traducir como “interpretación”. En corchetes ponemos el término que Gadamer utiliza en cada caso.

¹³ La traducción “llegar al habla” es una solución especial para el caso de la expresión *Zur-Sprache-kommen*, ya que en el alemán ordinario dicha expresión significa que se habla sobre algo, que algo llega se convierte en tema de la conversación. Pero en el caso que nos ocupa, es decir, el del “un todo de sentido” o bien, según veremos unas líneas más abajo, del “sentido”, según la teoría gadameriana general está totalmente excluido que se hable sobre el sentido de algo. Esto significaría una objetivación del sentido, cosa contra la que Gadamer se expresa repetidamente en *Wahrheit und Methode*. Por el contrario, no se habla sobre el sentido sino que el sentido se comprende y la comprensión (nos) “sucede”, a saber como algo que “sufrimos”, como algo fuera de nuestro control. Sobre esto véase nuestro texto *Gadamer: el concepto de “suceso”*, en: Beuchot, M. Y Velasco Gómez, A., *Interpretación, diálogo y creatividad, V Jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2003.

¹⁴ Para la discusión ulterior es importante hacer notar ya aquí la idea del “un todo de sentido”. El “todo de sentido”, según veremos abajo, corresponde a lo que arriba consideramos en términos mcluhanianos como una configuración o patrón.

¹⁵ El término “especulativo” tal como Gadamer lo aplica al lenguaje se refiere a que el lenguaje queda más allá de la arbitrariedad individual, de tal manera que el lenguaje tendría frente al individuo una especie de autonomía o autorreferencialidad, al estilo de la famosa expresión heideggeriana “el habla habla”; por ello Gadamer contrapone la “actividad del sujeto” a aquel “hacer de la cosa misma”, hacer que vendría a ser “el movimiento especulativo propiamente dicho” (WM 478).

ontológica.” (WM 478, c. a.)¹⁶ Nótese entonces que la “relación” del “fenómeno hermenéutico” con “el ente” es “interpretación” y el *ser* del ente, es decir, la “estructura ontológica de aquello que es comprendido”, no es otra cosa más que “lenguaje”. Así, resulta lógico que a continuación Gadamer nos diga que “[d]e esta manera hablamos no solamente de un lenguaje del *arte*, sino también de un lenguaje de la *naturaleza* y, de hecho, de un lenguaje que las cosas conducen [*führen*]¹⁷.” (WM 478)

El lenguaje, pues, adquiere una primacía ontológica universal. Por ello Gadamer afirma que “[e]l carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de nuestra experiencia del mundo precede [*ist vorgängig*]¹⁸ a todo aquello que pueda ser reconocido e interpelado [*angesprochen*]¹⁹ como siendo [*als seiend*].” (WM 454). Y ya que, según vimos, la “estructura especulativa del lenguaje” no es otra cosa que aquel “llegar al habla” en el que quien está, por así decirlo, en el habla es el “sentido” mismo, resulta también lógico que Gadamer diga que él parte del “carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de la comprensión” (WM 480), así como que también se refiera al “carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de la interpretación [*Auslegung*]” (WM 477). En otras palabras, el *ser* del ente, la “comprensión”, la “interpretación” y el “sentido”, vienen a resultar en la concepción gadameriana términos de la misma amplitud realmente universal, ya que todos quedan determinados por su “carácter lingüístico”. En tal contexto, resulta natural el que Gadamer afirme que “[e]l carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de la experiencia humana del mundo le da a nuestro análisis de la *experiencia hermenéutica* un horizonte ampliado.” (WM 450)

Lo anterior fue una forma muy básica de ver que es aquello a lo que Gadamer se refiere con el título de “[e]l aspecto universal de la hermenéutica” (WM 478), y con ello hemos dejado claro que, según Gadamer, la “experiencia hermenéutica” se refiere tanto a la “conversación”, como a la “poesía” o al “arte” en general, a la “naturaleza” y las “cosas” o, más ampliamente, habiendo puesto en claro que gracias al “carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo”, la “experiencia hermenéutica” se refiere tanto a lo que para Gadamer son la “comprensión”, como la “interpretación”, el “sentido” y el “ser” como *fenómenos universales*. Especialmente importante resulta aquí clarificar la idea básica que está atrás de este complejo de ideas. Se trata de que para Gadamer el lenguaje tiene un carácter *transcendental*; es justamente él el que “(...) precede a todo aquello que puede ser reconocido e interpretado como siendo.” Es decir, en términos del trascendentalismo kantiano, el lenguaje, viene a constituir el conjunto de *las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia* (Kant).²⁰ A diferencia de Kant, que limita el conocimiento a la naturaleza, Gadamer aprovecha el

¹⁶ Los subrayados dentro de una cita son siempre nuestros y son utilizados únicamente cuando en el texto citado su autor mismo utiliza cursivas.

¹⁷ En muchas ocasiones la necesidad de la aclaración entre corchetes está dada porque Gadamer utiliza construcciones lingüísticas muy extrañas, como esta de que las cosas “conducen” un lenguaje.

¹⁸ Nótese el giro trascendentalista. Tanto en Gadamer como en su maestro Heidegger los términos *vorgängig*, *Vorgängigkeit*, son la regla lingüística con la que substituyen la expresión tradicional *a priori*. Lo que es *vorgängig* o *a priori* viene a ser, en los términos trascendentalistas clásicos, condición de posibilidad de los objetos de la experiencia. Este tema lo tratamos en nuestro artículo ya mencionado en la nota de pie de página número 13, *Gadamer: el concepto de “suceso”*, en el que tradujimos el término *vorgängig* como precursor. Para aligerar el texto aquí escogimos la traducción de *ist vorgängig* como “precede”.

¹⁹ El término *angesprochen* podría haber sido traducido también como “a lo que uno se dirige”: a todo aquello a lo que uno se dirige como siendo (es decir, como algo que es). También podría haberse utilizado la traducción “titulado”, es decir, “todo aquello que tiene el título de ser”.

²⁰ Para los modelos del trascendentalismo gadameriano véase nuestro trabajo *Gadamer: el concepto de “suceso”*, mencionado en la nota número 13.

hecho de que el lenguaje no solamente es lenguaje cognitivo sino que se refiere a cualquier cosa – “a todo aquello que puede ser (...) interpelado como siendo” –, con lo que el *transcendentalismo lingüístico* gadameriano es realmente *universal*. Tal es la idea que está atrás de lo que Gadamer llama la “universalidad del punto de vista *hermenéutico*”. Pero ahora resulta necesario regresar al tratamiento gadameriano del problema hermenéutico original, es decir, el de la interpretación de textos.

§3. El rechazo del texto cognitivo en favor el texto “autónomo”

Según vimos, Gadamer utiliza el término “lenguaje” en un sentido tan amplio como para incluir no sólo “(...) un lenguaje del arte, sino también (...) un lenguaje de la naturaleza y, de hecho, (...) un lenguaje que las cosas conducen (...)” (WM 478) o vimos, en términos todavía más amplios, que “[e] ser que puede ser comprendido es lenguaje (...)”, lo que corresponde al transcendentalismo lingüístico universal adoptado por esta autor. Sin embargo, en su escrito *Von der Wahrheit des Wortes* (De la verdad de la palabra, 1971), Gadamer nos dice que “[c]uando (...) se pregunta por la verdad de la palabra, (...) [a] fin de cuentas *siempre* se trata de la palabra que ‘*queda*’ [*steht*]; ya sea que se trate de la palabra en la que uno *queda* [*steht*] o de la palabra por la que por la que uno responde [*einsteht*] como aquel que la dijo, o bien, como aquel que tomó en serio la palabra de otro. A pesar de la ocurrencia singular [*Einmaligkeit*] de su haber sido dicha, [ya sea] como mensaje de salvación, como bendición o maldición, como oración – o también como mandamiento y ley y veredicto, o como la *saga*²¹ del poeta y el postulado del filósofo –, la palabra misma *queda*; está ahí de manera *permanente*.” (G8 37s.) A lo que Gadamer añade a continuación: “Parece ser algo más que un hecho meramente exterior el que uno pueda decir de tal palabra que ‘está [*steht*²²] *escrita*’ y se documenta *a sí misma*.” (G8 38) Por supuesto, esta idea de la palabra que “queda” admite una interpretación en términos existenciales. Se trataría de una “palabra” o, en términos más generales, de una articulación lingüística de la experiencia, que llega a adquirir, podríamos decir, una densidad existencial en el sentido muy específico de que es una articulación de la experiencia válida para una determinada comunidad, reconocida por esta y, en este sentido, es algo que “queda” y en lo que “quedan” los miembros de dicha comunidad.

Posponiendo la comprobación de la interpretación existencial recién propuesta para más adelante, por lo pronto debe notarse que en las últimas citas hay dos ideas especialmente importantes. Por un lado, la noción del texto o de lo escrito como palabra que “queda” o palabra con “permanencia”; por otro, el que el texto o palabra escrita que le interesa a Gadamer tiene un tipo de autorreferencialidad muy especial, que en la última cita quedó indicada mediante el término “autodocumentación” y, de hecho, en el escrito que nos ocupa Gadamer se refiere a la *autorreferencialidad del texto* utilizando toda una serie de paráfrasis de esta idea, tales como la “palabra *propia* [*eigentlich*]” (G8 40), la “autonomía de la palabra” (G8 47), su “autosatisfacción” (G8 55), su “presencia absoluta” (G8 50) en el sentido de “autopresencia” (G8 50) o,

²¹ Para la discusión ulterior es importante notar ya aquí que Gadamer tiende a pensar en el poeta como poeta épico, de sagas, o como poeta trágico.

²² Comparando con la cita anterior a esta, resulta claro el juego lingüístico y etimológico (*stehen, einstehen*) de Gadamer. Tal juego no es posible en castellano. En particular tradujimos *steht* una vez como “queda” y en *steht geschrieben* como “está escrita” porque en castellano “queda escrita” y “está escrita” tienen significados diferentes y sólo el segundo corresponde al alemán *steht geschrieben*.

explícitamente, “(...) la autorrelacionalidad [*Selbstbezüglichkeit*] de la palabra, la cual con justicia también puede ser llamada autorreferencia [*Selbstreferenz*] (...)” (G8 53).²³

Precisamente en este contexto el mero recuento de los casos de la palabra que “queda” – el mensaje de salvación, la bendición, el veredicto, la “saga del poeta”, etc. – sugiere que Gadamer está evitando a toda costa el lenguaje que, utilizando la conocida distinción de R. Jakobson, podemos llamar *cognitivo* o *referencial* (P 89ss.). De hecho, Gadamer mismo lo aclara inmediatamente después de este recuento de casos de la palabra escrita como palabra que “(...) se documenta a sí misma”, diciendo que “[e]s en el caso de estos modos del ser de la palabra, los cuales, de acuerdo con el sentido de su *validez*²⁴ [*Geltungssinn*], pretenden ‘hacer cosas’ y no meramente comunicar algo verdadero, que se tiene que formular la pregunta de qué puede significar que son verdaderos y que como palabra son verdaderos.” (G8 38). Con lo anterior parece claro que si bien Gadamer relaciona el problema de la “verdad de la palabra” con la palabra que “está escrita”, es decir, con textos, no se trata de textos en lo que se ejerce la función cognitiva del lenguaje, de textos que “meramente comunican algo verdadero”. Por supuesto, esto indica que Gadamer está utilizando un concepto de “verdad”, digamos performativa – textos que “pretenden hacer cosas” – diferente del concepto de verdad tradicional, cognitivo.

En cualquier caso, conviene asegurarse de ambas cosas. Es decir, de que Gadamer realmente está interesado en la palabra *como texto* – por lo menos de acuerdo con cierto concepto de “texto” – y de que Gadamer excluye de su consideración los *textos cognitivos*, es decir, descriptivos o científicos, que son lo que en una tradición que se remonta hasta Platón y Aristóteles se relacionan con el problema de la *verdad*. En efecto, Gadamer dice: “Es claro que el concepto tradicional de verdad, la *adaequatio rei et intellectus*, no juega *ninguna función* ahí donde la palabra no está dicha en absoluto como *proposición* [*als Aussage gemeint*], sino que como *una existencia propia* [*eigenes Dasein*] en sí misma tiene y satisface [*erfüllt*] una pretensión de ser [*Seinsanspruch*].” (G8 38) Pero, precisamente, el concepto de la *adaequatio*, y por tanto de la *descripción*, es el que caracteriza a la problemática cognitiva. Nótese de además que en este pasaje Gadamer se desinteresa o rechaza la *proposición* (*Aussage*), en tanto forma básica del lenguaje cognitivo. Entonces, es justamente la problemática cognitiva la que, según acabamos de ver, “(...) no juega ninguna función (...)” ahí donde la palabra es una “existencia propia” y que “en sí misma (...) satisface una pretensión de ser”. En otros términos, la palabra que está caracterizada por “autosatisfacción”, es la palabra, utilizando nuevamente la terminología de R. Jakobson, que está en función no cognitiva o referencial, sino *poética*, esto es, la que está siendo usada de una manera *auto referencial*. Pero, en realidad, la “autonomía” o “autorreferencia” de la palabra que le interesa a Gadamer no coincide con la implicada por la función poética en el sentido estricto de Jakobson, sino que remite a un tipo muy amplio de usos del lenguaje *no cognitivos*, como los mencionados “mensaje de salvación”, “bendición”, “maldición”, “oración”, “ley”, “mandamiento”, “veredicto”, etc. Gadamer se interesa, en efecto, por una autorreferencialidad especial de “la palabra” que, a pesar de una posible primera impresión, no es en absoluto la autorreferencialidad meramente poética en el sentido tradicional de Jakobson. Sin entrar ya ahora al examen de en qué consiste la autorreferencialidad de “la palabra propia”, baste por lo pronto con *adelantar* el hecho de que se trata de una “autorreferencialidad” o “autonomía de la palabra” consistente en su muy especial carácter de “verdad”, a saber, en la *validez* de una *tradición*, por

²³ Habrá que añadir aquí que el término alemán *Selbstbezüglichkeit* bien puede traducirse por autorreferencialidad, por ello en lo sucesivo, cuando hablemos de autorreferencia podríamos igualmente haber hablado de autorreferencialidad.

²⁴ La importancia del término “validez” (*Geltung*) quedara patente más abajo.

ejemplo religiosa o legal y que, por lo tanto, es una palabra de la que emana autoridad y, a saber, una autoridad independiente de los individuos como tales. Es en este sentido que se trata de una palabra caracterizada por “autosatisfacción” o “autopresencia”. En realidad, la validez o la vigencia de una tradición es un hecho en sí, autónomo respecto de cualquier posible contenido referencial de dicha tradición. De ahí la insistencia de Gadamer en la “autonomía de la palabra o, correspondientemente, del texto” (G8 47).

§4. El texto “autónomo” y la “desaparición del autor”

El interés de Gadamer queda así definido como interés por textos no cognitivos en el sentido moderno del término, sentido que como ya mencionamos se remonta hasta Platón y Aristóteles. La expresión “palabra propia” se refiere a tales textos no cognitivos. Gadamer pregunta, en efecto: “¿Qué es la palabra ‘propia’, es decir, ciertamente *no* aquella en la que se dice algo verdadero o incluso la verdad más elevada, sino la que es ‘palabra’ en el sentido más propio?” (G8 40) A lo que Gadamer contesta inmediatamente: “Ser palabra significa ser [o estar]²⁵ diciendo [*sagend sein*].” (G8 40) E inmediatamente Gadamer añade: “Para, en la multiplicidad en la que se diversifican las palabras, poder encontrar aquellas que máximamente son [o están] diciendo [*am meisten sagend sind*], recordemos el carácter de aquello que *realmente* es ‘una palabra’: [es decir] el [hecho de] que ella *queda* y de que uno *queda comprometido* con ella [*daß es steht und daß man zu ihm steht*]. Claramente esto conlleva ya el que la palabra, junto con aquello que dice o hace diciendo, tiene una pretensión de *validez* [*Geltungsanspruch*] permanente y (...) la escritura [*Schriftlichkeit*]²⁶ *confirma* esto. Por ello no es tan arbitrario ni absurdo, como al principio podría haber sonado, el que yo determinara como ‘texto’ la palabra que es [o está] diciendo *propiamente* [*eigentlich sagend ist*].” (G8 40) Nótese que esto da pie a un concepto meramente formal de “texto”, ya que puede tratarse de una palabra puramente oral, con tal de que esta cumpla con el requisito de “estar (o ser) diciendo propiamente” o, eventualmente, con el requisito de “quedar” y de que uno “quede comprometido con ella”. De hecho, Gadamer disocia la “pretensión de validez” de la *escritura* al decirnos que la “(...) pretensión de validez de la palabra *no* le surge a esta

²⁵ La ambigüedad del verbo *sein* en alemán – de la misma manera que la simplicidad del verbo *to be* en inglés – contra la duplicidad “ser o estar” en castellano, le permite a Gadamer darle una connotación ontologizante a expresiones que en castellano no la tendrían. En este caso, la expresión castellana “estar diciendo” resulta perfectamente ordinaria, mientras que la expresión “ser diciendo” adquiere de inmediato una connotación ontológica. En los sucesivos nos enfrentaremos a esta dificultad en varias citas: lo que en castellano normal simplemente expresaríamos con el término “estar”, tenemos que traducirlo con la ambigüedad ontologizante de un modo de ser. De esta manera, más abajo nos confrontaremos con el modo de “ser resplandeciendo”, con el modo de “ser soportando”.

²⁶ La expresión *Schriftlichkeit* es un neologismo gadameriano que podría traducirse por “carácter de estar escrito”. Por otra parte, el término alemán usual *Schrift* significa tanto “lo escrito” como “escritura”. Si se toma el término castellano “escritura” en un sentido general, como por ejemplo el término “escultura” para designar no una estatua en particular sino la acción y los resultados del esculpir, entonces, de esta manera general, podemos traducir *Schriftlichkeit* como “escritura”. En lo subsiguiente podremos traducir así dicho término, el cual será agregado entre paréntesis o corchetes – si se encuentra dentro de una cita – para distinguir del caso en el que se trate del término ordinario *Schrift*. De pasada podemos indicar que el término *Schriftlicheikt* tiene la misma estructura que el ya visto arriba de *Sprachlichkeit*, el cual es un término igualmente artificial y que tradujimos arriba como “carácter lingüístico”; en nuestro medio también es común el traducirlo como “lingüisticidad”.

apenas a través de la escritura [*Schriftlichkeit*] (...)” (G8 44) sino que más bien es “al revés” (G8 44), es decir, la (...) codificación de tales valideces no es accesoria ni casual.” (G8 44) De lo cual se infiere que se trata de “palabra” codificada de manera escrita solo gracias a que es una de esas “valideces” que Gadamer tiene en mente. El que la palabra sea palabra escrita en sentido estricto solo “confirma”, según vimos, la “pretensión de validez permanente” de la palabra. Sin embargo, el interés de Gadamer por el texto en tanto tal queda confirmada cuando, un poco más adelante, Gadamer dice: “El que *apenas* en la ejecución viva de la comprensión, de la *lectura*, de la proclamación, los *textos* recuperen su carácter de palabra, no modifica para nada el hecho de que es el contenido del *texto*, y nada más, lo que revive en tales casos (...)” (G8 41). Respecto de la importancia del texto, nótese, en efecto, que en esta cita la “comprensión”, la “lectura”, la “proclamación”, quedan referidas al mismo, es decir, no implican absolutamente ninguna palabra propiamente oral o independiente del texto.

El siguiente pasaje resulta interesante para el concepto gadameriano de texto. Se trata de textos con cierta, podríamos decir nuevamente, densidad existencial: “Ahora bien, ciertamente también se da la fijación escrita de lo hablado *sin* que se trate de un texto en el sentido de la palabra que *queda*.” (G8 41) Unas simples notas personales, por ejemplo, nos aclara Gadamer, no serían “palabra que queda” y, por tanto, no caen bajo el concepto gadameriano de texto. Poco más abajo Gadamer nos dice: “Distinguimos tres modos [*Weisen*] de textos (...): el religioso, el jurídico y el literario, donde el último tal vez requiera ser diferenciado mayormente (...)” (G8 41). A lo que unas líneas más abajo añade que “[l]a diferenciación (...) debe residir exclusivamente en el carácter de palabra y no fluirle [*zufließen*] desde *algo exterior* (...)” (G8 42). Obviamente, entonces, la palabra que “queda” es auto referencial en el sentido de que o tiene *autoridad* religiosa o legal o, *pareciera por momentos*, en el sentido de que es poética en el concepto estricto de Jakobson, una autorreferencialidad esta última de la cual Gadamer está perfectamente consciente, como es patente cuando nos dice que “[o]bviamente no es ninguna casualidad que la ‘literatura’ en sentido restringido signifique la ‘bella literatura’, a saber textos que no pueden ser ordenados en *ningún* otro contexto significativo, o bien, textos respecto de los cuales puede prescindirse de *todo* otro contexto significativo, por ejemplo, del contexto del culto, del legal, del científico (...)” (G8 44). La cuestión de si cuando Gadamer habla de “autonomía de la palabra” o de su “autorreferencia” realmente está considerando la autorreferencialidad poética en el sentido de Jakobson, se resolverá debajo de manera definitiva. Por lo pronto, llegados a este punto es importante preguntarse por qué o de qué manera es que Gadamer nos remite a los textos o, en otros términos, a aquella palabra cuyo carácter es el de “quedar” (*stehen*) o “el de estar escrita” (*Schriftlichkeit*).

Si recordamos, por ejemplo, que Gadamer rechaza el que unas simples notas personales puedan tener el carácter de la palabra que “queda”, entonces todo parece indicar que con este concepto se trata de un giro antisubjetivista o antiindividualista, del cual, conociendo así sea superficialmente la obra de Gadamer, podemos suponer que se hace en favor de una instancia de *autoridad* especial, a saber, la *tradición*. La “palabra” que “queda” parece ser un buen candidato a formar parte de la tradición y, eventualmente, a ser el elemento *más importante* de la misma. Por el contrario, la palabra hablada en sentido estricto, sin referencia a texto alguno, o por lo menos que no “queda”, que carece de “permanencia”, parece estar, para Gadamer, teñida de subjetivismo. Es decir, dicha palabra no participa o determina la *particularidad comunitaria* de una tradición sino la particularidad meramente individual, de tal manera que difícilmente puede “quedar” como para formar una *tradición* en el sentido que le interesa a Gadamer. Así, en el escrito que venimos examinando, Gadamer dice que “(...) justamente también en el contexto hermenéutico, por ejemplo, en la exégesis

teológica (...), se trata puramente de lo dicho en tanto tal, sin recurrir a la ocasionalidad del autor (...)" (G8 41). Complementariamente, algo más adelante, refiriéndose todavía a "lo dicho en tanto tal", Gadamer también rechaza el recurrir a las "circunstancias de su haber sido dicho" (G8 42), ya que el carácter de la circunstancia tampoco puede ser recogido en la "permanencia de la palabra" si es que esta ha de pasar a formar parte de la tradición.²⁷ Así pues, en los textos como tales – o en la palabra que "queda", cualquiera que esta pueda ser – Gadamer parece encontrar una garantía contra todo tipo de subjetivismo y contra la contingencia de lo efímero, de lo que no llega a adquirir la "permanencia" de la tradición.²⁸

Si esta interpretación es correcta, entonces Gadamer tiene un concepto muy especial, de hecho ambivalente, de tradición. Se trata o bien de un concepto restringido de tradición como tradición *basada en textos*, o bien de concebir a la tradición misma, aún si es puramente oral, como "texto", ya que la palabra que articula lingüísticamente los contenidos de la tradición también "queda", es "permanente" y no tiene una validez meramente individual o subjetiva.²⁹ En este punto, considerando la importancia que la obra Gadameriana en su conjunto le otorga a la tradición, resulta plausible, que no sea más que en nombre de la tradición, y realmente de nada más, que Gadamer ancla su "teoría hermenéutica" (WM 295) en los textos – entendidos formalmente como palabra que "queda" –, aunque dicha teoría pretenda ofrecer una "hermenéutica universal" correspondiente a la amplitud o universalidad que Gadamer le da al fenómeno del lenguaje, es decir, al transcendentalismo lingüístico por él sostenido. De cualquier manera, aún es necesario asegurarse de la concepción que ve en los textos un reducto antisubjetivista y la evidencia de permanencia.

A primera vista, la concepción antisubjetivista de Gadamer parece relativamente fuerte en el caso de los textos jurídicos o religiosos pero mucho más débil en el caso de los textos literarios. Tal vez por eso Gadamer hace el audaz movimiento de remitirse de manera privilegiada no ya al texto literario en general sin en especial a (el texto de) la poesía.³⁰ Así, en el escrito que nos viene ocupando Gadamer pregunta: "¿Que significa el surgimiento [*Hervorkommen*] de la palabra en la poesía?" (G8 46), a lo que inmediatamente contesta: "Así como en la obra de la imagen [*Bildwerk*] los colores son [o están] resplandeciendo, [como] en la obra de la construcción [*Bauwerk*] la roca es [o está] soportando, así, en la obra de la poesía [*Dichtwerk*]³¹ la palabra es [o está] diciendo más que nunca." (G8 46) De esto se

²⁷ Una versión de esto en *Wahrheit und Methode* es la siguiente: "El sentido real de un texto, tal como él interpela al intérprete, justamente no depende de lo ocasional que representan escritor y su público." (WM 301)

²⁸ Según veremos abajo, tal permanencia a- o transsubjetiva también se logra con las fórmulas lingüísticas y tópicas de la oralidad pura tal como se describió en el primer párrafo de este trabajo.

²⁹ Más abajo abordaremos el tema de cómo es que la oralidad propia de las culturas arcaicas en sus patrones repetitivos implica una tradición y, por tanto, permanencia a- o transsubjetiva a pesar que se carece de textos.

³⁰ La ambigüedad introducida aquí con el último paréntesis tiene que ver con que Gadamer puede estar refiriendo tanto a textos poéticos como a la poesía misma en un sentido que también corresponde a la poesía oral con tal de que esta tenga, por así decirlo, un peso o presencia social o comunitaria. Abajo volveremos sobre esta cuestión.

³¹ Estas extrañas traducciones, por ejemplo, "obra de la poesía" en vez de "obra poética", "obra de la pintura" en vez de "obra plástica", están dictadas por el hecho de que en el escrito de Gadamer que nos ocupa (G8 38s., 45s.) – aunque esto vale para todos sus escritos correspondientes –, Gadamer asume expresamente tanto la teoría como la terminología heideggeriana sobre la "obra de arte" que aparecen en *Über den Ursprung des Kunstwerkes* (Acerca del origen de la obra de arte, 1935), según la cual la "verdad" es la "obra" de la obra de arte, es decir, la obra de la poesía, de la pintura, etc. De hecho, el término *Dichtwerk* existe

seguiría que en (el texto de) la poesía la palabra “queda” “más que nunca”, que ella es la palabra más libre tanto de la “ocasionalidad del autor”, como del carácter efímero de las “circunstancias”. Pero examinemos esto con más cuidado.

En este mismo texto que ahora nos ocupa, Gadamer afirma que es en la “obra de la poesía” donde encontraríamos la “perfección” (cfr. G8 48) de la palabra, perfección a partir de la cual sería posible “contestar la *pregunta general* por verdad de la palabra” (G8 46). Como veremos, es precisamente en la poesía donde Gadamer espera hacer convincente la idea de que un *texto* es algo con una subsistencia propia, al margen de cualquier subjetivismo o individualismo – así como de lo efímero de la circunstancia –. Se trataría, entonces, de que es el texto el que habla y, por lo pronto, señalemos aquí que Gadamer afirma que “(...) la poesía habla (...)” (G8 46).³² Pero veamos el desarrollo de la argumentación gadameriana.

Inmediatamente después de la referencia a la poesía como “perfección” de la palabra, Gadamer pregunta: “¿Pero que significa eso de que la palabra es [o está] ‘diciendo’ más [*ist ‘sagender’*]?” (G8 46) A lo que añade: “Nuestro *entrelazamiento metódico* [*methodische Verkettung*] de *palabra* y *texto* resulta una buena preparación para esto. Por supuesto que la letra muerta del escrito no puede ser adscrita a la obra del arte [*Kunstwerk*], sino únicamente la palabra revivida (hablada o leída). Sin embargo, *apenas* el paso por su caída [*der Durchgang durch seinen Untergang*]³³ a texto le da a la palabra aquella transformación glorificante [*Verklärung*] que puede ser llamada su *verdad*.” (G8 46) Para entender esto insistimos aquí en que el paso de la palabra hablada en sentido estricto a la palabra escrita o texto, le importa tanto a Gadamer porque en dicho paso él quiere reconocer aquella “transformación” en la que la palabra pierde todo rasgo o carácter meramente subjetivo o individual – al tiempo que adquiere “permanencia” en contra de la “circunstancia” –. Por supuesto, la “permanencia” de la “palabra”, el hecho de que “quede”, son paráfrasis de lo que hemos llamado arriba una densidad existencial de la misma, densidad que hemos propuesto interpretar como la validez de una tradición, su actualidad, interpretación cuya comprobación aún continua abierta. Por lo pronto señalemos aquí todavía que respecto de esta “caída” de la palabra “a texto”, Gadamer nos dice inmediatamente que “(...) la pregunta acerca del significado histórico y genético de la escritura [*Schriftlichkeit*] puede quedar *completamente fuera de consideración*.” (G8 46) A diferencia de los autores mencionados al principio de este trabajo (Parry, Lord, Havelock, Ong, McLuhan) la distinción entre oralidad estricta y escritura realmente no le importa a Gadamer, de hecho, “entrelaza metódicamente” palabra y texto. ¿Qué le importa, entonces, de la “caída” de la palabra “a texto”? ¿En qué sentido dicha “caída” implica una “glorificación” de la “palabra”?

A continuación de lo citado al último Gadamer nos dice: “Lo único que el paso por la caída a escrito [*Schrift*] aporta metodológicamente es aquí el descubrimiento del peculiar modo de ser lingüístico de la palabra, y *en especial* de la declaración

pero es bastante extraño ya que el término de origen germánico más normal sería el de *Dichtung*.

³² Recuérdese la famosa fórmula heideggeriana “El habla habla.” (US 12).

³³ Nótese las expresiones alemanas *Durch-gang* y *Unter-gang*. Se trata de hacer un juego de palabras etimologizante, a lo que son tan adictos tanto Gadamer como su maestro Heidegger. La palabra *Gang* significa “paso”, mientras que sus derivados *Durchgang* y *Untergang* pueden ser vertidos al castellano respectivamente como paso o cruce y como declinación, desaparición, caída e incluso hundimiento o muerte. En cualquier caso la extraña combinación *Durchgang durch den Untergang* tiene un patético sabor existencialista en el sentido de arrostrar y resistir (*Durchgang*) la catástrofe (*Untergang*).

[Aussage]³⁴ poética.” (G8 46). Un par de líneas abajo, refiriéndose a los tres “modos” de textos mencionados – los jurídicos, los religiosos y los literarios –, Gadamer nos dice que “[p]rimero, ciertamente, algo en común se hace patente, (...) la *desaparición del autor* o, correspondientemente, su transformación en la figura ideal de un hablante.” (G8 46) Tal “figura ideal de un hablante” es, en el caso del texto religioso “el dios” (G8 46) y en el caso del texto jurídico se trata de la “ley”, ya que el texto jurídico habla “en nombre de la ley” (G8 46) En estos dos casos, así como en el caso del “texto literario”, la “(...) declaración [Aussage] del texto no puede ser entendida como fenómeno de la expresión de una interioridad espiritual (...)” (G8 46), a lo que Gadamer añade entre paréntesis que tales textos “(...) con frecuencia ni siquiera son reconducibles [zurückführbar] a un autor original.” (G8 46) Y a continuación aparece el problema especial y, para el antisubjetivismo de Gadamer, la ventaja del texto poético, ya que refiriéndose a los hablantes ideales se trata “(...) claramente de hablantes ideales completamente distintos los que le otorgan a uno una promesa religiosa de salvación o los que hablan en el nombre de la ley o ... , y en este ‘o’ se traba uno. Es que acaso realmente se deberá decir: ¿los que le hablan a uno como poetas? ¿No sería más apropiado, si ahora se dijera que la poesía habla?” (G8 46)

La última es una pregunta meramente retórica; ya la discusión subsiguiente está decididamente orientada a restarle toda importancia a lo que el poeta quiso decir y, con ello, lógicamente, a la subjetividad del poeta como individuo – así como a las circunstancias de la elocución –. En efecto, según Gadamer “[s]e trata de un torpe desconocimiento de lo que es la literatura si uno también quiere reconducir [zurückführen] una construcción literaria a un acto de opinión al cual el autor le habría dado una expresión. (...) Es más bien al revés: toda interpretación posterior [nachträglich] – también la del autor – debe subordinarse al texto (...)” (G8 47). El texto, podemos decir, utilizando una expresión de Gadamer, “precede” (*ist vorgängig*)³⁵ incluso a la “interpretación” del propio autor.³⁶ Con esto, la situación construida por Gadamer es realmente notable.

Por un lado el texto poético o literario no es, según vimos, “la expresión de una interioridad espiritual”.³⁷ ¿Qué es, entonces? La respuesta inmediata es: el texto es un texto o, según la definición gadameriana, el texto es palabra que “queda”. Por otro lado, incluso la interpretación del autor debe subordinarse al texto. Es decir, antes de que la palabra haya “quedado” no es texto, una vez que “queda”, ya es texto y hasta la interpretación posterior del autor “(...) debe subordinarse al texto (...)”.³⁸ Esto es lo que Gadamer llama en el siguiente párrafo la “autonomía del texto”, una autonomía frente a la cual no habría más que constatar la “desaparición del autor” o, por lo menos, su

³⁴ En el escrito que nos viene ocupando, *Von der Wahrheit des Wortes*, Gadamer utiliza el término alemán *Aussage* con varios sentidos, como proposición – según traducimos arriba – y también como declaración, según acabamos de traducirlo aquí. De hecho este segundo sentido del término *Aussage* se vuelve dominante en el escrito gadameriano que nos ocupa. Véase, p. ej., G8 50 y, especialmente: “La ‘saga’[Sage] debe ser llamada ‘declaración’ [Aussage] en un sentido eminente.” (G8 55) Nótese nuevamente el juego de etimologías a partir de la raíz *sag-*.

³⁵ Véase arriba la nota de pie de página número 5.

³⁶ Nótese que no es autoevidente de ninguna manera, como parece serlo para Gadamer, el que un autor tenga que interpretar su propio texto. Normalmente partimos de que el autor sabe qué es lo que dijo o quiso decir en su propio texto.

³⁷ En *Wahrheit und Methode* Gadamer afirma que “[e]n la medida en la que ahora no se trata de la individualidad y su opinión, (...) un texto no puede ser comprendido como mera expresión vital.” (WM 302).

³⁸ Una versión de esto en *Wahrheit und Methode* es que “(...) un autor no necesita entender él mismo el verdadero sentido de su texto (...)”, lo cual “(...) tiene un significado fundamental. No sólo ocasionalmente sino siempre [es cierto que] el sentido de un texto sobrepasa a su autor.” (WM 301).

subordinación al texto. En tal situación, resulta, en efecto, como lo quería Gadamer, que “la poesía”, es decir el texto mismo, “habla”.

Refiriéndose a la “autonomía del texto” Gadamer pasa a preguntar “[c]ómo puede la palabra ser [estar] diciendo en un grado tan alto [*so sehr sagend sein*] y de esta manera decir tanto que el mismo autor *no sabe* sino que tiene que atenerse a la palabra (...)” (G8 47), es decir a su propio texto. Una frase más adelante Gadamer dice que “(...) es realmente algo singular el que un texto literario levante su voz, por así decirlo, *desde sí mismo* y que *hable* sin hacerlo en nombre de nadie, ni siquiera en nombre de un dios o de la ley.” (G8 47) Con esto tenemos, pues, que para Gadamer, realmente es el texto poético, “la poesía”, la que “habla”. Con esto Gadamer nos ofrece la figura teórica de una un “habla” – “texto” –, en este caso la “poesía”, que sobrepasa al hablante – el autor –, lo cual nos hace recordar la *mentalidad arcaica* según la cual es el *espíritu* del mundo o del dios, en definitiva, el dios como espíritu de la tribu misma, el que habla por mediación del hablante.³⁹ Tal espíritu, en la versión gadameriana no sería otra cosa más que la *tradición* de una comunidad dada.⁴⁰

Así las cosas, y aun dejando de lado la cuestión – todavía por discutir – de la tradición y centrándonos únicamente en el hallazgo textual de que “el texto literario levante su voz (...) desde sí mismo y que hable sin hacerlo en nombre de nadie”, no puede sorprendernos el que más adelante, refiriéndose a “la plétora completa de géneros y diferencias literarias, epopeya y drama y lírica y prosa artística, narración inocente, simplicidad cantoral, la forma declarativa del mito, del cuento, de la doctrina, la meditación, la reflexión, el reportaje, la hermética y hasta *la poésie pure*” (G8 49), Gadamer nos diga que “(...) en todas ellas habla la palabra como palabra, con la autonomía descrita arriba (...)” (G8 49). Así, de la afirmación de que “la poesía habla” llegamos a la nueva afirmación gadameriana de que “(...) habla la palabra (...)” (G8 49). Y aquí resulta necesario hacer notar que la idea de que el texto poético hable “desde sí mismo” implica un tipo de autorreferencialidad de la palabra muy distinta de la que Jakobson tiene en mente con su distinción entre textos poéticos y textos cognitivos. En efecto, ahora la autorreferencialidad o autonomía del texto poético ya no significa, como para Jakobson, el que el texto no refiera a ningún “otro contexto significativo, por ejemplo, [el contexto del culto, [el legal, [el científico” (G8 44). Para Gadamer la autorreferencialidad o autonomía del texto *poético* significa la “desaparición” o, por lo menos, la subordinación del autor al texto, mientras que en los “modos de textos” religioso y jurídico, significa su “transformación en la figura ideal del hablante” (G8 46), como el dios o la ley. En ambos casos, el poético, por un lado, el religioso y el jurídico, por otro, la subjetividad de individuo y la contingencia de la circunstancia quedan eliminadas. En ambos casos se cumple la exigencia de Gadamer, a saber, que el carácter del texto reside “exclusivamente en el carácter de palabra” y no le “fluye” “desde *algo exterior*” (G8 42). Como posibles versiones de esto exterior se tendría el contexto referencial del texto cognitivo, la circunstancia que vio nacer o dio origen al texto y, finalmente, la intensionalidad (subjetividad) del autor. Todo esto queda, pues eliminado. Con esto se ha encontrado, según Gadamer, la palabra que “(...) máximamente es [o está] diciendo [*am meisten sagend ist*] y por ello puede llamarse ‘verdadera’.” (G8 41) Ahora bien, según Gadamer, en la literatura, en todas sus variantes ya enlistadas arriba, tales como la epopeya, el drama, la lírica, la

³⁹ Recuérdese la multitud de testimonios antropológicos según los cuales el hablante privilegiado, el “poeta” no es otra cosa que mensajero de los dioses; recuérdese en particular la interpretación que Nietzsche hace de Arquíloco en *Die Geburt der Tragödie*, según la cual se desvanecería la “apariencia” de que Arquíloco “(...) dijera aquella palabrita ‘yo’ de sí mismo (...)”: “En verdad Arquíloco (...) es solo una visión del genio, que ya no es Arquíloco sino el genio del mundo que expresa su dolor (...)” (NI 45).

⁴⁰ En este contexto no está de más recordar al construcción hegeliana del “espíritu del pueblo”.

“prosa artística”, etc., “(...) en todas ellas habla la palabra como palabra con la autonomía descrita (...), entonces *se disuelve completamente* el hablante ideal (...) que habíamos tratado de construir (...)” (G8 49). Por lo tanto, podemos decir que la literatura en general entrega, parafraseando a Gadamer, la “figura ideal” en la que “(...) habla la palabra (...)”, y por ello resulta que para la “palabra poética” vendría a ser la que “(...) máximamente es [o está] diciendo”. Pero entonces, justamente la insistencia en la “desaparición del autor”, muestra que la autorreferencialidad o *autonomía del texto* que realmente le interesa a Gadamer no es la poética en el sentido de Jakobson, sino aquella que hasta ahora hemos solo esbozado como la *autoridad de la tradición*; autoridad que no tiene un carácter subjetivo ni efímero, sino que posee la autonomía de una instancia que, según veremos, es supraindividual.

Antes de pasar a la consideración de la relación entre el texto y la autoridad de la tradición, queremos resumir el examen realizado hasta aquí, diciendo que de lo anterior resulta claro que a pesar del “aspecto universal de la hermenéutica”, esta queda centrada en los “textos”, entendidos de manera formal como palabra que “queda”, a lo que es necesario agregar que la concepción gadameriana del texto incluye por lo menos dos elementos muy especiales. *Primero*, se trata de textos no cognitivos; *segundo*, los textos son autorreferenciales, “autónomos”, no sólo en el sentido de que no son cognitivos o de que *podieran* ser poéticos en el sentido estricto de Jakobson, sino en el sentido de que, además de no ser cognitivos, los textos que le interesan a Gadamer son considerados por él como instancia frente a la cual se da la “desaparición del autor”, y en el caso de la poesía también desaparece el posible “hablante ideal”, de tal manera que sería esta misma quien hablaría. Finalmente, aún en el caso de los textos respecto de los cuales se puede localizar un “hablante ideal”, a saber “el dios” o “la ley”, tal hablante carece de la contingencia de la subjetividad del individuo y de su circunstancia; también este “hablante ideal”, lo que a final de cuentas equivale a decir el texto, tiene la autoridad permanente e impersonal propia de la tradición. Nótese además que el carácter impersonal del texto o palabra que “queda” se aviene muy bien con la propuesta del transcendentalismo lingüístico gadameriano: el lenguaje en tanto conjunto de condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia no puede tener un carácter personal, individual o subjetivo; así mismo tampoco puede tener un carácter efímero, tiene que tener cierta permanencia mínima, todo lo cual se cumpliría de manera óptima si la *tradición* y el *lenguaje* en tanto tales coincidieran, cuestión que será discutida después de que consideremos el concepto gadameriano de tradición.

§5. El texto y la autoridad de la tradición

En lo anterior hemos enunciado en repetidas ocasiones la hipótesis de que el concepto gadameriano de texto está dictado por el interés básico en la obra de Gadamer consistente en la “rehabilitación de la autoridad y la tradición [*Tradition*⁴¹]” (WM 281). De hecho, parecería ser que Gadamer ve en los textos – o, en términos formales, en la palabra que “queda” – la instancia básica de la tradición y su autoridad, por ello dicha palabra tendría para Gadamer, como lo formulamos arriba, una densidad existencial especial. Esto es lo que tenemos que examinar ahora.

⁴¹ A partir de aquí indicamos entre paréntesis la palabra alemana que estamos traduciendo con el término castellano “tradición”. Esto obedece al hecho de que Gadamer utiliza indistintamente el término de origen latino *Tradition* y su correspondiente de origen germano: *Überlieferung*, como se muestra, por ejemplo en las expresiones *Zugehörigkeit zu einer Tradition* (pertenencia a una tradición) (WM 296) y *Zugehörigkeit (...) zu der Überlieferung* (pertenencia ... a la tradición) (WM 319).

En *Wahrheit und Methode*, su obra más importante y a la que ya nos referimos arriba, Gadamer nos habla del “(...) hecho desnudo de que en la fijación escrita radica un momento de *autoridad* con peso especial.” (WM 276s.) A lo que añade que “[l]a posibilidad de que lo escrito no sea verdadero no puede ser comprendida fácilmente. Lo escrito tiene la consistencia de lo que puede ser mostrado y es como una *prueba*. Se requiere un esfuerzo crítico especial (...) para también aquí, como en toda afirmación *oral*, distinguir entre la *opinión* y la *verdad*.” (WM 277) Y recuérdese que Gadamer tiende a identificar, si no es que las identifica plenamente, una con otra, “la individualidad y su *opinión*” (WM 302) – con lo que la “opinión” y la “individualidad” quedan del lado opuesto al de la “verdad” –. Pero justamente en el escrito que nos ocupó antes, *Von der Wahrheit des Wortes*, Gadamer había insistido en la “separabilidad del decir y lo dicho” (G8 55), en el sentido de que entre ambos mediaba la “transformación glorificante” (G8 46) que lograba la “desaparición del autor” o “hablante” en favor de “lo dicho en tanto tal” (G8 41), de tal manera que “el decir” podía quedar relegado a la región de lo individual o subjetivo – la “opinión” –, así como de lo meramente circunstancial y, con ello, efímero.⁴² De hecho se trata de que Gadamer rechaza precisamente todo “esfuerzo crítico” dirigido a distinguir entre “la opinión y la verdad” en los textos de cualquier tradición, estos textos serían, sin más, *verdad*. Vistas bien las cosas, en realidad es un absurdo para Gadamer preguntar por lo que una tradición pudiera ser opinión: la tradición debe ser verdad sin más, ajena a lo meramente subjetivo y a lo contingente. Por ello Gadamer afirma que “[l]a *verdad de la tradición* [Überlieferung] es como aquella presencia que es patente a los sentidos.” (WM 467) Respecto de la tradición Gadamer entiende el término “verdad” como *validez*, por lo que nos dice: “Más bien es precisamente eso lo que llamamos tradición [Tradition]: tener *validez* [gelten] sin necesidad de fundamentación.” (WM 285). Para Gadamer la crítica a la tradición es algo completamente descartado: esta vale, es decir, es verdadera, lo que, además, equivale a decir que tiene *autoridad* y, ciertamente, autoridad incuestionable. La tradición no se discute, se asume, se acata – mientras es realmente tradición –.

Con lo anterior se trata de una idea general de Gadamer sobre un tipo de verdad entendida como validez incuestionable o una especie de autosuficiencia o autonomía. Así, en un escrito anterior en unos años a *Wahrheit und Methode*, titulado *Mythos und Vernunft* (El mito y la razón, 1954), Gadamer nos da lo que él llama expresamente un “concepto *formal* de mito”: “En primer lugar”, nos dice, “[el término] »mito« no designa nada más que una *manera de autenticar* [Beglaubigungsart] algo.” (G8 165) Es decir, se trata de algo que tiene en sí mismo, utilizando la expresión ya citada, la “consistencia de (...) un elemento de prueba [Beweisstück⁴³]” (WM 277). Por ello Gadamer agrega a continuación: “Mito es lo dicho en la *saga*, pero de manera tal que lo dicho en esta *saga* no admite *ninguna* otra posibilidad de ser *experimentado* que, precisamente, la de que a uno le ha sido dicho.” (G8 165).⁴⁴ Esto es un ejemplo

⁴² Véase una versión de esta idea en *Wahrheit und Methode*: “Es la separación de lo dicho de todo opinar y experimentar subjetivos del autor lo que viene apenas a constituir la realidad de la palabra poética.” (WM 473)

⁴³ Arriba traducimos esta expresión como “prueba” (*Beweis*), porque con esta traducción la idea de Gadamer era más contundente. Si traducimos como ahora, es decir como “elemento de prueba” en realidad nos referimos a un “elemento probatorio”, como en el caso de una disputa, de un juicio, que es el significado literal de la expresión *Beweisstück*.

⁴⁴ Nótese de pasada que en el párrafo anterior citamos a Gadamer respecto de la idea de que lo que está escrito es en principio verdadero, como una “prueba”; ahora este carácter de veracidad recae no sobre lo escrito estrictamente sino sobre lo dicho, lo que a uno “le ha sido dicho”. Gadamer puede moverse en esta ambigüedad entre lo escrito y lo dicho siempre que se trate de palabra “que queda”, con “permanencia”, que es lo que caracteriza a la tradición

muy claro de lo que Gadamer entiende por la “separabilidad del decir de lo dicho”: realmente no es importante quién y bajo qué circunstancias dijo la “saga”, lo importante es el mito o “saga” mismo como “lo dicho” que es asumido sin ulterior demostración o cuestionamiento alguno – es decir, como tradición –. Todo parece indicar que es esta, podemos parafrasear así a Gadamer, “autonomía de la palabra” *mítica*, lo que viene a coincidir con su *autoridad impersonal*. Y no se trata de ideas gadamerianas válidas solo antes de *Wahrheit und Methode*. Ya que el artículo *Mythos und Logos* (El mito y el logos 1981), escrito de 27 años después que el artículo *Mythos und Vernunft* recién citado – y alrededor de 21 años después de *Wahrheit und Methode* – Gadamer repite la misma concepción diciéndonos: “En cualquier caso el mito es lo conocido, la noticia difundida, que no necesita de *ninguna autenticación* [Beglaubigung] (...)” (G8 172), por lo que, sin más, Gadamer puede referirse a la “dignidad de la *validez mítica* [mythische Geltung]”, la cual no requeriría, según nos dice, de “*ninguna demostración* [Ausweisung] ulterior” (G8 171), que aquella, como ya se mencionó, “de que a uno le ha sido dicho”. Con ello resulta lógico que para Gadamer la “validez mítica” venga a ser aquello en lo que la “(...) tradición [Überlieferung] mítica puede fundamentar su derecho de verdad [Wahrheitsanspruch].” (G8 171) Remitiéndose, pues, a la validez del mito entendida como su verdad, es que Gadamer pregunta de manera puramente retórica: “¿Puede haber algo así como un mito falso?” (G8 171) Esto es como preguntar si es que en la tradición puede haber algo de mera opinión. La idea aquí es, obviamente, que el mito, la tradición, son válidos sin más.

Ahora bien, en las últimas citas Gadamer se refiere al mito, a la “saga”, mientras que en el examen hecho arriba, basado en el texto *Von der Wahrheit des Wortes*, Gadamer se había referido a los “modos de texto religioso, jurídico y literario”. Sin embargo, según vimos, para todos ellos vale el que son palabra que “queda”, que “(...) ‘está escrita’ y se documenta a sí misma.” (G8 38) Realmente la autodocumentación de los textos en *Von der Wahrheit des Wortes* (1971) parece ser la misma estructura que la autoautenticación del mito en *Mythos und Vernunft* (1954) y en *Mythos und Logos* (1981). En ambos casos se trata de una validez autónoma frente al individuo, a saber, de la validez de la tradición. Esto muestra también que, en realidad, para Gadamer es un asunto totalmente secundario el que se trate de la palabra escrita en sentido estricto o de la palabra puramente oral; lo importante es que “quede”, es decir, que tenga la validez con que está investida la tradición – recuérdese: la “(...) pretensión de validez de la palabra *no* le surge a esta apenas a través de la escritura [Schriftlichkeit] (...)” sino que más bien es “*al revés*” –, de ser mito, es decir, de algo que vale porque “a uno le ha sido dicho” –.

Por otra parte, si bien en el escrito *Von der Wahrheit des Wortes* Gadamer pone en el centro los textos literarios, en especial la poesía, esto no implica ninguna disminución del mito en el sentido antropológico. En primer lugar, en *Von der Wahrheit des Wortes* Gadamer toma al texto poético como paradigma de la palabra que “queda”, es decir, de *paradigma* de los textos que a él le interesan y que en general distingue en las tres categorías de textos religiosos, jurídicos y literarios, según vimos. En segundo lugar, a pesar de las amplias y numerosas referencias a todo tipo de literatura y de poesía es toda su obra, un hecho fundamental es que Gadamer concibe la poesía *en general* como mito o saga, así sea de una manera puramente formal. Así por ejemplo en el ya citado escrito *Mythos und Vernunft* Gadamer nos dice que “[e]l mundo mítico de los dioses *representa* los grandes poderes *espirituales y morales* de

articulada lingüísticamente. En cualquier caso queda claro que Gadamer, desde sus supuestos, realmente no puede distinguir entre la oralidad y la escritura.

la vida como un fenómeno con carácter *mundano* [*welthafte Erscheinung*⁴⁵] (...)” (G8 168), y unas pocas líneas más abajo pregunta enfáticamente: “¿Pero cuándo ha sido la poesía otra cosa si no justamente una *representación* tal [es decir, de los grandes poderes espirituales y morales], en la cual se muestra a sí mismo *un verdadero* en un mundo circundante [*ein unweltliches Wahres*⁴⁶]?” (G8 168) A lo que con toda la claridad deseable Gadamer agrega inmediatamente: “También ahí donde *ya no* hay ninguna tradición religiosa sólida capaz de comprometer [*binden*], *la experiencia poética ve míticamente*. Esto es, aquello real de verdaderamente gran poderío [*das wahrhaft übermächtig Wirkliche*] se representa a sí mismo como viviente y actuante.” (G8 168) Esto “real de verdaderamente gran poderío”, es decir, los “grandes poderes morales y espirituales”, no es otra cosa que la tradición y su autoridad y, a saber, “viviente y actuante”. Estos poderes, la tradición misma, son lo que “la experiencia poética”, cualquiera que esta sea, “(...) *ve míticamente* (...)”, es decir, como algo autónomo frente al individuo, autónomo en el sentido, según vimos arriba, de no necesitar “ninguna demostración ulterior” más que aquella “de que a uno le ha sido dicho” – y, según veremos todavía, como algo más allá de toda posibilidad de ser criticado –. Es decir, Gadamer concibe a la poesía de acuerdo con su concepto formal de mito: lo que para Gadamer es importante del mito en el sentido antropológico es esta referencia a un contenido regulativo casi transcendente (“los poderes morales y espirituales”), es decir, independiente o autónomo frente al individuo. El concepto gadameriano de poesía supone este “contexto significativo”, este referente, que no puede ser considerado más que como aquel núcleo esencial que le da todo su sentido a una tradición. Esta es la que “la experiencia poética”, en sentido enfático gadameriano, “ve míticamente”.

Conviene hacer notar de pasada que la idea de que la poesía nunca “(...) ha sido otra cosa si no justamente una *representación* (...)” de los grandes poderes espirituales y morales muestra, como se indicó arriba, que la “autorreferencialidad” de los textos que le interesa a Gadamer no tiene en común con la autorreferencialidad de la poesía en la concepción de Jakobson nada más que la ausencia de carácter cognitivo, ya que Gadamer a diferencia de Jakobson está muy lejos de concebir a la palabra poética como una palabra cuya única referencia es ella misma. Los textos de una tradición – tal como Gadamer concibe la tradición, es decir como la tradición de una “comunidad de la vida social” (WM 90) –, incluidos los poéticos, están, por necesidad, inscritos en contextos significativos religiosos, legales, políticos, morales, por lo que la “autoreferencialidad” de dichos textos no es la autoreferencialidad poética que teoriza Jakobson. De hecho, en el examen del concepto gadameriano de “poesía”, “saga”, resalta el momento del “contenido”, según veremos a continuación.

⁴⁵ Esta expresión resulta poco comprensible sin tomar en cuenta que Gadamer trata de apoyarse en el concepto heideggeriano de “mundo”, es decir, de “mundo” como *un* “todo de remisiones” (*Verweisungsganze*, SZ 192) a partir del cual cada cosa adquiere su sentido. Para un examen de este concepto de “mundo” véase, por ejemplo, nuestro texto *Obra de arte, hermenéutica y educación. Crítica a Heidegger y Gadamer*, en Cuadernos pedagógicos, edición especial, número 9, Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia, 1999. Por otra parte, el término *welthafte Erscheinung* remite también a la estética hegeliana, en la que se trata al arte como *sinnliche Darstellung* (representación sensible) de lo absoluto (H13, 100), el cual en principio no es otra cosa que los poderes religiosos y morales.

⁴⁶ Gadamer aplica aquí la misma idea heideggeriana mencionada en la nota de pie de página anterior para precisar que el “un verdadero” a que se refiere es verdadero relativo a un mundo en el sentido de un entorno o un mundo circundante (*Umwelt*) y, en tanto tal, *excluyente* de otros mundos. En particular véase a la noción heideggeriana del “mundo de un pueblo histórico”. Sobre esto véase, por ejemplo, nuestro trabajo *La obra de arte y la presencia de la divinidad*, en *A Parte Rei*, número 16, Madrid, julio 2001: <http://aparterei.com>.

En el escrito *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit* (Sobre la contribución de la obra de la poesía en la búsqueda de la verdad, 1971) encontramos otra identificación de la poesía con la “saga”. Ahí, refiriéndose a la “palabra poética” Gadamer dice que “[t]ambién ella ‘está escrita’ (...) como ‘saga’ (...)” (G8 78) La “saga” en este sentido es un “quedar [*Stehen*: estar] de la palabra” (G8 78) que, nos dice Gadamer, “(...) alude a aquella situación fundamental del hombre (...)” consistente en “el llegar a pertenecer a una patria [*das Heimischwerden*] (...)” (G8 78), lo cual también sería cierto, según Gadamer, del “poema lírico” e, incluso, de la *poésie pure* (G8 78). De lo que se trata aquí es que también en estos casos, “(...) en los que ni siquiera se puede verificar la unidad de sentido del habla poética (...)” (G8 78), también en estos casos y no sólo en el caso de la “poesía épica de los pueblos” (G8 70), decíamos, “(...) el lenguaje materno (...) logra la (...) articulación del *mundo* (...)” (G8 78); de hecho se trata de las “palabras” en tanto aquellas “(...) articulaciones básicas que dirigen nuestra comprensión del *mundo*.” (G8 79) Con ello la poesía nos haría “llegar a pertenecer a una patria”, lo cual, podemos suponer, significa o por lo menos implica *una* tradición.⁴⁷

La hipótesis recién expresada parece confirmarse si tomamos en cuenta que Gadamer formaliza el concepto de “saga” para incluir, de facto, a *la tradición en general*. Así en *Wahrheit und Methode* Gadamer nos dice que la “tarea de la hermenéutica” (WM 300) se define “(...) con miras a algo dicho [*ein Gesagtes*], el lenguaje, con el que la *tradición* [*Überlieferung*] nos habla [*anredet*] la *saga* [*Sage*] que él nos dice [*sagt*].” (WM 300) En esta última cita es muy notorio el juego etimológico *Gesagtes*, *Sage*, *sagt*, todas palabras de la misma raíz *sag-*, pero lo más interesante es la idea de que la “saga” es lo que “nos dice” no un lenguaje indefinido sino, precisamente, “el lenguaje” “con el que la tradición nos habla” o, en otra fórmula que se desprende de la cita recién hecha: la saga es lo que nos es dicho por la *tradición* y, con ello, arribamos a un concepto formal de “saga”.

Todo parece indicar que la formalización recién vista del término “saga” está dictada, por un lado, por el interés general de Gadamer por la “verdad” entendida como validez autónoma – sin recurso a una fundamentación, por ejemplo a través de alguna “demostración” (WM 319) o “fundamentación” (WM 285) dependiente del individuo o de las circunstancias –, lo cual, según vimos, tendría un *paradigma* en la “validez mítica”: la validez o verdad de la tradición en general sería exactamente del mismo tipo que la mítica. Pero esto implica que, por otro lado, la formalización del término “saga” también estaría dictada por el interés o giro antisubjetivista de Gadamer ya abordado: así como “la poesía” o “la palabra habla”, sin autor, así, de la misma manera, la “tradición” en tanto instancia supraindividual, autónoma, “nos habla”, “nos dice ...” algo, a saber, la “saga”. De hecho, esta tradición parlante – que habla la “saga” o mediante la “saga” – es una figura que se repite en *Wahrheit und Methode*, por ejemplo en la fórmula “verse *interpelado* [*angesprochen*] por la tradición [*Überlieferung*]” (WM 287, c. a.) Por supuesto, se trata de la idea antisubjetivista o antiindividualista general vista arriba respecto del texto. Por eso Gadamer también dice que “[e]l sentido real de un texto, así como interpela [*anspricht*] al intérprete justamente no depende de lo ocasional que representan el autor y su público.” (WM 301) La tradición en esta su autonomía interpelativa tiene, formalmente, como su *contenido* a la “saga”: la tradición nos dice (*sagt*) algo, a saber la saga (*Sage*). Esta es su dicho (*Gesagtes*). Ahora bien, conjuntando ambos aspectos, es decir, el aspecto de la validez de la tradición y el de su incuestionabilidad por parte del individuo (que pertenece a ella), resulta que el “hablarnos” y, claro, correspondientemente, el “oír” a

⁴⁷ La relación entre “tradición” y “mundo” será examinada todavía abajo.

ella,⁴⁸ es la manera en la que se impone la autoridad de la tradición, la manera en que la tradición se realiza o impone.

Por lo demás, Gadamer pasa sin solución de continuidad de la *saga* en el sentido estricto de “tradición mítica” a la *tradición* en el sentido ampliado que incluye a los textos religiosos, jurídicos y literarios. Esto está basado, por ejemplo, en la insistencia de Gadamer en defender “la unidad sensorial-moral [*sinnlich-sittliche Einheit*] de la obra de arte contra todos los dualismos *ontológicos*” (G8 45). Se trata de un teorema básico de *Wahrheit und Methode* por medio del cual Gadamer rechaza el formalismo de la estética kantiana planteando que en el ser de la obra de arte – incluida, por supuesto, la literaria o poética – participan “(...) todos los momentos de *contenido* [*inhaltliche Momente*], los cuales *nos determinan* a tomar una postura material [*inhaltlich*], moral o religiosa (...)” (WM 91). Se trata en de un teorema hermenéutico general que niega el dualismo forma – contenido: “*Forma lingüística y contenido tradicional* [*überlieferter Inhalt*] *no pueden ser separados en la experiencia hermenéutica.*” (WM 445, c. a.). Dado que la “experiencia del arte” (WM 168), en particular la literaria, es un caso especial de la “experiencia hermenéutica”, se sigue que la “unidad sensorial-moral” de la obra literaria incluye el “contenido tradicional”, es decir, los momentos “materiales”, “religiosos”, “morales”. De esta manera, refiriéndose a la “obra de arte poética” (WM 168), Gadamer nos dice que “(...) a ella le es algo común junto con todos los demás textos literarios el que en el *contenido* de su significado nos habla. Nuestra comprensión no se dirige específicamente al logro consistente en la *forma* que le corresponde en tanto obra de arte, sino a lo que ella nos dice.” (WM 168). Lo que “nos dice” es, precisamente, el “contenido” de la tradición. De esta manera resulta claro que la “autorreferencialidad” o “autonomía” del texto “poético” que nos “habla”, no significa que la palabra esté referida a sí misma, como en Jakobson, sino que aquello a lo que el texto refiere, su “contenido” “espiritual, moral”, etc., no es una referencia descriptiva que esté sujeta a verificación o crítica por parte del individuo, sino que este tiene que “oír” al “texto”, es decir, aceptar su “contenido” porque es lo que a uno le ha sido “dicho”. La tradición sería, pues, un texto – estamos utilizando aquí el concepto formal de texto de Gadamer como palabra que “queda”, “autónoma” – que, como lo indicó Gadamer, “hace algo”: a saber demanda acatamiento.

La idea básica respecto de la importancia que Gadamer le otorga a la poesía es que los “momentos de contenido”, es decir, el “contenido tradicional” proveniente de los textos religiosos y jurídicos, está presente en la “tradición poética [*poetische Überlieferung*] de los pueblos” (WM 343) con solo y que esta se tome en un sentido suficientemente amplio, para lo cual el punto de partida consiste en considerar – como ya vimos en *Mythos und Vernunft* que Gadamer en efecto lo hace – a la poesía esencialmente como “representación” de los “grandes poderes espirituales y morales”, estos son los que la “experiencia poética” “ve míticamente”. Con esto se tiene ahora una ampliación *material* de los términos “tradición poética” y “mito”. De hecho, no hay ningún problema para tal ampliación de los términos “tradición poética”, “experiencia poética” y “mito”, ya que *estructuralmente* se trata de lo mismo: “la poesía habla” y la “tradición nos interpela”; mientras que el mito exige que reconozcamos que tiene validez porque “nos has sido dicho”. Con ello la “poesía” y el “mito” en el sentido que le interesa a Gadamer, acaban por identificarse de manera formal y material con la

⁴⁸ Véase en *Wahrheit und Methode*: “Eso ha sido ya desde siempre, antes de toda escritura, la esencia del escuchar, [a saber,] que el escucha es capaz de escuchar [*zu hören vermag*; también *acatar*] la saga, el mito, la verdad de los viejos [también *de los antiguos*].” (WM 467). El escucha “(...) *tiene* [*muß*] que escuchar lo que lo alcanza desde ahí.” (WM 467) Es decir, respecto de la tradición, sostiene Gadamer que “(...) el que es interpelado [por ella] tiene que escuchar, lo quiera o no.” (WM 466).

“tradición”. Llegados a este punto, la poesía tiene para Gadamer la ventaja, respecto de los textos religiosos y jurídicos, el que ni siquiera se puede identificar un “hablante ideal”, ya sea “el dios” o “la ley”. Con ello, la “autonomía” del “texto”, vale decir, de la tradición, habría alcanzado su manifestación ideal, ya que “la poesía habla”.

Por lo demás, hay otras muestra de que en efecto Gadamer toma a la “tradición poética de los pueblos” en este sentido amplio recién visto que incluye la dimensión moral, jurídica y religiosa. Por ejemplo, en *Wahrheit und Methode* Gadamer nos dice que aquello que “[s]e llama habla bella es llamado así no sólo porque lo que en ella se dice está dicho bellamente sino también porque es *bello* lo que está dicho en ella.” (WM 343) ¿Qué es esto bello? Una frase más adelante Gadamer nos dice que “[t]an es esto totalmente válido para la tradición poética de los pueblos, que admiramos de ella no sólo la fuerza de la expresión poética, la fantasía y el arte de la expresión, sino *sobre todo* también la *verdad* superior que *habla* desde ella.” (WM 343)⁴⁹ Nótese este “contenido” parlante, pero lo importante ahora es que la “verdad superior” a la que se refiere Gadamer es la verdad que emana de la poesía entendida esta como poseyendo un carácter de “saga”. Dicha “verdad” es la que Gadamer está considerando en sí misma como “lo bello”, aparte de la “manera bella” de decirla.

Lo verdadero, lo válido y ahora además “bello”, es la tradición misma o, si se prefiere, el contenido de la tradición, es decir, aquello que Gadamer ha defendido con tanta vehemencia en la misma obra *Wahrheit und Methode*, es decir, el *prejuicio*. En contra de la demanda ilustrada de la “superación de todos los prejuicios” (WM 280), Gadamer los defiende al decirnos que “(...) nos comprendemos de manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en los cuales vivimos (...)” (WM 281), por lo que el “(...) foco de la subjetividad es un espejo deformante. La autodeterminación del individuo es *solamente* un destello en el torbellino cerrado de la vida histórica.” (WM 281). A lo que Gadamer añade todavía: “*Por ello los prejuicios del individuo son la realidad de su ser histórico mucho más de lo que los son sus juicios.*” (WM 281, c. a.) Nótese la oposición entre la autodeterminación del individuo (sus juicios) y su “ser histórico” (sus prejuicios); estos últimos, los prejuicios, vienen a ser lo que podemos llamar la materialización de su tradición – “su ser histórico” – como una especie de guía existencial supraindividual, anónima e *inapelable*.⁵⁰ La “tradición” (*Tradition*), según nos dice Gadamer explícitamente, tiene una “(...) *validez* [*Geltung*] que no requiere de *ningún fundamento racional* sino que *nos determina sin preguntar [fraglos].*” (WM 286) En esto radica su “autoridad que se ha vuelto anónima”. De hecho Gadamer se refiere explícitamente a la tradición como “una forma de autoridad” (WM 285), aclarando que “[l]o que ha sido *santificado* [*das Geheiligte*] por la tradición [*Überlieferung*] y la proveniencia [*Herkommen*] posee una *autoridad* que se ha vuelto *anónima*, y nuestro ser (...) está determinado también por el hecho de que la *autoridad* de lo heredado [*Überkommenes*] (...) tiene poder sobre nuestra acción y nuestra conducta.” (WM 285) Así, nos dice Gadamer, que “[l]a *realidad* de los usos [*Sitten*], por ejemplo, es (...) una *validez* [*Geltung*] a partir de la proveniencia y la tradición [*Überlieferung*] (...)” (WM 285),⁵¹ por lo que “(...) en lo absoluto se *crean* ni se

⁴⁹ Nótese aquí el giro propio de toda la estética panfletaria, es decir, de aquella estética que identifica lo bello con lo verdadero en un sentido ético y, convierte con ello a la estética en momento de un programa político.

⁵⁰ Gadamer trata a la tradición como un *a priori* supraindividual pero, lógicamente, no universal, sino comunitario o de grupo. Sobre esto véase nuestro texto *Gadamer: el concepto de suceso*, en Beuchot M. Y Velasco Gómez, A., *Interpretación diálogo y creatividad. Quintas jornadas de hermenéutica*, UNAM, México 2003.

⁵¹ Nótese que en esta cita la “validez” equivale a la “realidad”. Si tomamos en cuenta que la “validez” es la “verdad” (de la tradición), entonces “realidad” y “verdad” resultan equivalentes, lo que viene a ser una versión del teorema fenomenológico general que define al ser como la

fundamenta su validez a partir del entendimiento soberano [*freie Einsicht*]. Más bien es precisamente eso es lo que llamamos tradición [*Tradition*]: tener *validez* sin necesidad de fundamentación.” (WM 285).

Por supuesto, eso que tiene “validez sin necesidad de fundamentación”, una “validez a partir de la proveniencia”, una “ (...) validez que no requiere de ningún fundamento racional sino que nos determina sin preguntar (...), es decir, eso que “(...) ha sido santificado por la tradición (...) y posee una autoridad que se ha vuelto anónima (...)” y, con ella, “(...) tiene poder sobre nuestro ser y nuestra conducta (...)”, son justamente los prejuicios en el sentido enfático que le interesa a Gadamer, a saber, el de definir o constituir la y, de hecho, *una* tradición. Por ello nos dice: “(...) el sentido del pertenecer [*Zugehörigkeit*]⁵², es decir, el momento de la tradición [*Tradition*] (...), se cumple a través de la comunidad de los *prejuicios fundamentales y portadores* [*grundlegende und tragende*].” (WM 300)

Resumiendo, podemos decir que Gadamer basa su “teoría hermenéutica” refiriéndose a los “textos” en el sentido estricto de aquella palabra que “está escrita”. Sin embargo, su insistencia en el “quedar [*Stehen*: estar] de la palabra” también permite una ambigüedad, o si se prefiere, permite la *formalización* consistente en considerar como “texto” a aquella palabra con “permanencia”, aún cuando sea *palabra estrictamente oral*. En este caso se trata de la palabra de la tradición mítica o de los restos orales de ella – “la tradición poética de los pueblos” –, y entonces, el “quedar [*Stehen*: estar] de la palabra” no es otra cosa que la fuerza o autoridad de la tradición (cfr. G8 55). La tradición, ya sea oral o escrita, puede ser concebida como “texto”: como “palabra que queda”. Con esto quedaría comprobada la hipótesis esbozada varias veces a lo largo de las páginas anteriores de que la “palabra que queda” es, no necesariamente un texto en el sentido estricto, sino la palabra con una densidad existencial especial, a saber la tradición articulada o articulable lingüísticamente.

Finalmente, es el interés permanente de Gadamer en la “rehabilitación de la autoridad y de la tradición” (WM 281), lo que está en el fondo de su interés por la “poesía” así como del hecho de que Gadamer llegue a la identificación entre de “la tradición poética de los pueblos” con la tradición sin más cualificación. En este últimos sentido y partiendo de que como su maestro, Heidegger, Gadamer privilegia la poesía sobre las demás artes, resulta natural, entonces, el que Gadamer diga en *Wahrheit und Methode* que “(...) a partir de la pregunta por la verdad del arte encontramos el camino a la hermenéutica, en la cual el *arte* y la *historia* se fundieron para nosotros en una.” (WM 492) El arte y la historia quedan, pues, como campos propios de la realidad o “verdad” de la tradición y, con ello, de la hermenéutica gadameriana. Dichos campos abarcan, de una u otra manera, los “poderes morales” religioso y jurídico. Lo único que

verdad. Sobre esto véase, por ejemplo, nuestro texto *Las oposiciones de Gadamer y la “experiencia estética”*, en: Beuchot, M. y Pereda, C., *Hermenéutica, estética e historia, IV Jornadas de hermenéutica*, UNAM, México, 2001.

⁵² El término *Zugehörigkeit* significa literalmente “pertenencia”, pero hemos renunciado a la expresión “la pertenencia” substituyéndola por la expresión “el pertenecer” en un intento por destacar el concepto que le interesa a Gadamer. El problema aquí es que en alemán la palabra *Zugehörigkeit* tiene un sentido muy enfático, del que carece por completo la expresión castellana “pertenencia”. La *Zugehörigkeit* significa en alemán la pertenencia en un sentido muy fuerte que no tiene nada que ver con la propiedad de bienes; se trata del sentido de la pertenencia a un grupo unido por lazos de sangre o sentimentales, como por ejemplo *die Familie* (la familia) *das Volk* (el pueblo), *die Gemeinschaft* (la comunidad), *die Gemeinde* (la comunidad religiosa o local), etc. Por supuesto, acompañando lo anterior es normal hablar también de la *Zugehörigkeit* a una *Kultur* (cultura), una *Tradition* (tradición). La palabra *Zugehörigkeit* o bien el adjetivo *zugehörig* (“perteneciente”) rondan, por así decirlo, intensamente en el lenguaje cotidiano alemán como no lo hace *ninguna* palabra castellana con algún sentido relacionado.

queda fuera de la hermenéutica gadameriana, a pesar de su pretensión de “universalidad”, es el conocimiento científico, como será más claro a partir un examen del concepto de “sentido”.

§6. El “sentido” en Gadamer como configuración

De hecho, llegados a este punto se hace necesario precisar la idea gadameriana acerca del “texto” o de la “palabra que queda”. En realidad la “palabra que queda” no es un mero conjunto de reglas, normas, máximas, usos y costumbres, etc., como podría uno concebir inocentemente a la “tradición” articulada verbalmente – ya sea de manera oral o textual –. Si es que hay tales reglas, normas, usos, estos deben ser considerados no aisladamente sino de acuerdo con un concepto que le es muy caro a Gadamer, a saber, deben ser considerados como “un todo de sentido”. La “autonomía del texto” y, de hecho, la *tradición* misma, van a presentarse ahora como la coherencia o la “unidad” de “un todo de sentido”. Por otra parte, Gadamer sostiene de manera enfática el “carácter lingüístico” del sentido, pero Gadamer concibe el lenguaje como “lenguaje materno”, no como lenguaje en general, con lo que el transcendentalismo lingüístico gadameriano adquiere un tinte todavía más extraño para una consideración del texto en tanto texto cognitivo. Es indispensable, entonces pasar a un examen del concepto de “sentido” de acuerdo con estos dos aspectos, a saber, el “todo de sentido” y su “carácter lingüístico”. Lo primero lo haremos en este párrafo y lo segundo en el siguiente.

Gadamer utiliza no solo la expresión ya citada arriba de “un todo de sentido” sino también otras similares, como “la totalidad del sentido” (WM 493), la “unidad del (...) sentido” (WM 296) y el “sentido unitario” de un texto (WM 179). De esta manera Gadamer se refiere, por ejemplo al “(...) principio fundamental de la interpretación textual de que todas particularidades [*Einzelheiten*] de un texto *deben ser comprendidas desde el (...) sentido unitario*, al que tiende el todo (...)” (WM 179). Aquí mismo Gadamer se refiere la “relación circular entre el todo y las partes” (WM 179), ejemplificando la idea al decir que “(...) es *el todo* de las sagradas escrituras lo que *dirige la comprensión de lo particular* [*Einzelnes*], de la misma manera que esta comprensión del todo solo puede ser alcanzada a partir de la comprensión lograda [*durchgeführte*] de lo particular.” (WM 179). Sin embargo, tal “relación circular” entre el todo y lo particular no la limita Gadamer, ni con mucho, a los textos en el sentido estricto, sino que la aplica a la “esfera de lo que tiene sentido [*die Sphäre des Sinnhaften*]” (WM 221) en general. Con esta noción se pasa de lo articulado a lo *articulable* verbalmente. Por ello, después de decirnos que “(...) la comprensión (...) une al yo particular con las *comunidades éticas* a las cuales pertenece (...)” (WM 221) tales como “la familia, el pueblo, el estado, la religión” (WM 221), Gadamer cita aprobatoriamente la siguiente frase de Droysen: “Lo particular es comprendido en el todo y el todo desde lo particular.” (WM 221) Droysen vería, nos dice Gadamer, “la historia (...) *compresible* y llena de sentido [*sinnhaft*] *como un texto*.” (WM 221). De hecho, según el propio Gadamer, la “(...) comprensión de la historia es (...) como la comprensión de un texto (...)” (WM 221). Es, justamente, la insistencia en la *articulabilidad* lingüística (*Sprachlichkeit*) la que lleva a Gadamer a un proyecto de “hermenéutica universal” en el que las distinciones entre escritura, oralidad y otras formas de conciencia, como la simple conciencia performativa y la perceptiva queda

obliterada.⁵³ Justamente tal generalización es la que nos preocupa y es la que está en el centro del esfuerzo crítico de este trabajo.

De acuerdo con la “universalidad del problema hermenéutico” ya mencionada arriba, es decir, con la “universalidad” que Gadamer le da al problema de la “comprensión”, el principio de la “relación circular” recién descrito “(...) adquiere una *ampliación universal*.” (WM 225) De hecho, dejando ahora el concepto de Droysen de “historia”, Gadamer se refiere al concepto de Dilthey de “vida” y añade: “Así como en la articulación [*Zusammenhang*] de un texto, de la misma manera la articulación estructural de la vida [*Strukturzusammenhang*] está caracterizada por una relación entre el todo y la partes [*Teile*]. Cada parte [*Teil*] expresa algo del todo de la vida, tiene, pues, un significado para el todo, así como *su propio significado* [*Bedeutung*]⁵⁴ *está determinado desde ese todo*.” (WM 227s.) A lo que Gadamer añade: “Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación textual el que, por lo tanto, vale también para la articulación de la vida [*Lebenszusammenhang*], ya que en ella, está presupuesta de la misma manera la *unidad de un significado, la cual se expresa en todas sus partes*.” (WM 228) En general tendríamos pues, que “(...) el movimiento de la comprensión va permanentemente del todo a la parte [*Teil*] y de vuelta al todo.” (WM 296)

Después de estas precisiones doctrinarias lo importante es tratar de obtener una idea más específica acerca del “todo de sentido” o de la “unidad de un significado”. Especialmente importante resulta evaluar la idea de la “relación circular” tan cara a Gadamer. Para ello habrá que recordar por principio de cuentas expresiones citadas en los dos párrafos anteriores tales como la de que “(...) todas las particularidades de un texto deben ser comprendidas desde el (...) sentido unitario, al que tiende el todo (...)”, la expresión de que “(...) es el todo (...) lo que dirige la comprensión de lo particular (...)”, o bien la expresión de que “cada parte expresa algo del todo de la vida, (...) su propio significado está determinado desde ese todo (...)”; en el mismo tenor estarían la expresión de que la vida es “(...) la unidad de un significado, la cual se expresa en todas sus partes (...)” y, finalmente, la expresión de que “(...) el movimiento de la comprensión va permanentemente del todo a la parte (...)”. Por supuesto, Gadamer también insiste en “movimiento” inverso, “de vuelta al todo”, sin embargo, este movimiento inverso no debe engañarnos respecto del lugar de la primacía en la relación entre el “todo” y la “parte” o las “partes”. El problema aquí no es si cada “parte” tiene una influencia o efecto o determina de manera más o menos intensa el “todo”. El problema consiste en que las partes no tienen una consistencia o existencia, en este caso un “sentido” o “significado”, autónomo frente al todo, ya sea del “texto” de la “vida”, de la “historia” etc. Esta dependencia de las partes respecto del todo es un rasgo típico de las formas de conciencia y de articulación de la experiencia propias de las sociedades orales y la podemos llamar técnicamente *la primacía ontológica de la configuración frente a sus elementos*. Este es el punto en el que tenemos que volver a las ideas de Havelock, Ong y McLuhan.

Quizá el asunto más importante en este contexto es, como se señaló al principio de este trabajo, que la tecnología comunicativa introducida con el alfabeto no solo permite sino que obliga al análisis, es decir, a la destrucción de las

⁵³ Acerca de la mezcla gadameriana entre “comprensión” y percepción, véase nuestro trabajo *Gadamer's Leveling of the Visual and the Verbal, and the Experience of Art*, Analecta Husserliana, vol. LXXV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002.

⁵⁴ En ocasiones Gadamer utiliza de manera casi indiferente los términos *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado). En este caso, sin embargo se trata no del “sentido de un texto” sino del “significado de la vida” o de una de sus “partes”. En cualquier caso, si hay algo como un “significado” de la vida, es porque esta tiene “sentido”, es *sinnhaft*, es decir, “comprensible”, según Gadamer.

configuraciones rítmicas que constituían el conjunto de la comunicación oral en tanto modo de comunicación social dominante en las sociedades arcaicas. El análisis de las preferencias o elocuciones para reducirlos a palabras y de las palabras para reducirlos a sílabas y las sílabas a letras aisladas, implica la aparición de elementos intercambiables de un tipo muy diferente a los tópicos y fórmulas lingüísticas propios de la comunicación oral pura. A primera vista es posible pensar en dichos tópicos y fórmulas como meros elementos que pueden combinarse de manera más o menos abierta o arbitraria, pero no es así, ya que las combinaciones tienen que ser rítmicas y reproducir situaciones existenciales. Tales ritmos y situaciones no son otra cosa que *configuraciones*. Y aquí conviene recordar el experimento de Luria, ya mencionado, en el que los sujetos no podían separar entre el tronco, por un lado, y el hacha, la sierra y el martillo, por otro, sino que los tomaban como un conjunto operativo integrado, como una *configuración existencial*. De manera análoga, los tópicos y las fórmulas lingüísticas son configuraciones rítmicas y, digámoslo así, significativas, que guían la combinación o articulación de los elementos de las mismas – tal como ocurre en el refrán de una cancioncilla o con una rima cualquiera –. Esto significa que los elementos no tienen una subsistencia autónoma, a partir de la cual sea posible en principio construir combinaciones arbitrarias de los mismos. Por el contrario, el alfabeto permitiría, por primera vez, el desarticular cualquier refrán, canción, rima, etc., no solo en sus palabras y sus sílabas, sino, más radicalmente aún, en sus fonemas como elementos aislados capaces de combinaciones arbitrarias, solo limitadas por las reglas formales que constituyen la “sintaxis” y las concordancias sonoras (leyes fonéticas) del lenguaje de que se trate. En la noción misma del alfabeto está ya el que las letras individuales como tales son algo en sí mismas: elementos autosubsistentes frente a cualquiera de sus posibles combinaciones válidas; de ahí se pasa a las palabras comprendidas como unidades significativas también autosubsistentes. Así pues, la letra singular en tanto elemento autosubsistente, de acuerdo con la teoría de Havelock, Ong, McLuhan, habría abierto la posibilidad de eliminar la preeminencia ontológica de la configuración frente a sus elementos. En este punto resulta apropiado recurrir a las ideas de otro teórico de la comunicación, a saber, Vilém Flusser, quien aborda la problemática de la diferencia entre la “conciencia configuracional” y la “conciencia analítica”, “lineal” (McLuhan) bajo la clave de los “códigos bidimensionales”, o pictóricos, y los “códigos lineales”.

Aun cuando Flusser se refiere a las imágenes en un sentido estricto nosotros podemos retomar su idea considerando a las imágenes como *configuraciones* o, más precisamente, como configuraciones visuales. Para este movimiento teórico la idea importante de Flusser es que las imágenes, en cuanto productos de una codificación bidimensional de la información, son “ambiguas”. En efecto, Flusser nos dice que “(...) las imágenes no son complejos simbólicos ‘denotativos’ (unívocos) (...) sino complejos simbólicos ‘connotativos’ (ambiguos): dan espacio a las interpretaciones.” (PhF 8) Se trataría de que “(...) la mirada establece relaciones significativas entre los elementos de la imagen. (...) Entonces surgen complejos significativos en los cuales un elemento dado otorga significado a otro elemento y desde este adquiere su propio significado: (...) es un espacio de significado recíproco [*wechselseitige Bedeutung*].” (PhF 8s.) No está por demás el hacer notar aquí que esta noción de “significado recíproco” entre dos elementos cualesquiera de la imagen tiene cierta semejanza con la idea gadameriana del “movimiento circular” entre el todo y las partes de un texto, la historia, la vida, etc. De hecho, la expresión flusseriana de que “(...) un elemento dado otorga significado a otro elemento y desde este adquiere su propio significado (...)”, implica, lo mismo que la idea de la circularidad del sentido en Gadamer, que el elemento no es autónomo, que no es subsistente en sí mismo, en el sentido de que no tiene un significado en el mismo que pueda ser independiente de algo más, ya sea de

cualquier otro elemento (Flusser) o del “todo de sentido” del texto o de la “unidad de significado” de la vida, del historia (Gadamer).

Si intentamos clarificar las implicaciones de la definición flusseriana del “significado recíproco” entre los elementos de una configuración visual, resulta que tal reciprocidad impera entre *cualesquiera* dos “símbolos” o elementos simbólicos en la superficie de la imagen. Esto significa que *cada* elemento pictórico influye o participa en la determinación del significado de *todos* los demás, exactamente como lo quieren las teorías holísticas del significado lingüístico. La reciprocidad significativa entre los elementos simbólicos de una imagen (figuras, colores, etc.) no es, pues, otra cosa que un holismo significativo. Es claro que en tales condiciones los elementos de la imagen no tienen ninguna autosubsistencia; quien en todo caso tiene una autosubsistencia significativa, aunque cambiante, según la interpretación, es el todo de la imagen, es decir, de la configuración visual. Con ello, resulta claro que la noción flusseriana de “imagen” en cuanto “codificación de los fenómenos en símbolos bidimensionales” (PhF 8), es un modelo o versión de lo que hemos llamado preeminencia ontológica de la configuración frente a sus elementos.

Ya sea en la versión gadameriana del movimiento circular significativo entre el todo y las partes o en la versión flusseriana de la reciprocidad significativa entre los elementos, lo que tenemos es la dependencia del elemento frente al todo, la configuración, lo cual no es otra cosa más que una concepción holista del “significado” o del “sentido” – del texto, de la vida, de la historia, de la imagen –. En tales términos también resulta interesante localizar una versión de esta idea en McLuhan, cuando este se refiere a las sociedades en las que predomina la conciencia configuracional y las llama “un pequeño mundo de tambores tribales, de interdependencia total y de coexistencia subreimpuesta” (GG 32), y unas líneas más abajo se refiere a “cualquier sociedad oral” como a una “(...) en la que cada cosa afecta todo el tiempo a todas las demás.” (GG 32) McLuhan también se refiere a las condiciones de oralidad como al “(...) posesivo mundo total interdependencia e interrelación que es la red auditiva (...)” (GG 22), es decir, la de la comunicación oral pura. En este sentido, lo que Flusser dice respecto de los elementos de una imagen, McLuhan lo dice respecto de los elementos de la sociedad oral, de los individuos, sus instrumentos, los elementos de su entorno: cada cosa o elemento influye en todos lo demás, nada se da aislado sino que tiene su “significado” o “sentido” en un todo. Trátese del holismo pictórico (Flusser) o bien del holismo cósmico de la comunidad oral (McLuhan), de cualquier manera se tienen figuras o versiones de la forma de conciencia para la cual se da *la primacía ontológica o significativa de la configuración sobre su elemento*.

Havelock, Ong y McLuhan insisten con toda la energía deseable en que el alfabeto produce la conciencia analítica ante la que sucumben las configuraciones como forma básica o dominante de la conciencia, de la captación de la realidad, de articulación de la experiencia, idea que puede ser combinada productivamente con la aportación específica de Flusser en este contexto, la cual consistiría en la insistencia explícita en que con el alfabeto o los “códigos lineales”, el significado adquiere un carácter *unívoco*: los textos alfabéticos, a diferencia de las imágenes, serían “complejos simbólicos *denotativos* (unívocos)” (PhF 8) por oposición a los *connotativos* o ambiguos. La insistencia en la denotación, es decir, en la *referencia* del “símbolo”, coloca al concepto flusseriano de texto en la misma, digámoslo así, dimensión que el concepto de Jakobson del lenguaje cognitivo, el cual queda definido por que en él la “función” predominante es la referencial, descriptiva. Si combinamos esto con la hipótesis sostenida conjuntamente por Havelock, Ong y McLuhan, según la cual con la “técnica” de la comunicación alfabética aparece la conciencia analítica en general, la cual se realiza de manera omniabarcante en la destrucción de todas la configuraciones existenciales, reduciéndolas a sus elementos aislados – recuérdese la pregunta platónica por la cama en cuanto tal, al margen del *oikos* –, tenemos entonces que

sería precisamente la escritura alfabética la que vendría a posibilitar la relación *unívoca* entre un “complejo simbólico” dado y su “referencia”, por ejemplo, la cama y sus “propiedades”, o en un marco ya claramente aristotélico, se tendría la teoría de la definición lógica de una clase a partir las condiciones necesarias y suficientes para la pertenencia a ella, por ejemplo, las condiciones necesarias suficientes para que una figura plana sea un triángulo. Así, el lenguaje *descriptivo, prosaico*, el cual refiere a las “cosas” y sus “propiedades” una a una, y la lógica aristotélica de la predicación vendrían a ser la consecuencia de la escritura alfabética (cfr. Havelock), es decir, de la aparición de los textos en tanto tales. Por otra parte, el pensamiento analítico que separa a los objetos de su contexto existencial y analiza estos mismos objetos en sus “propiedades” para alcanzar su descripción o su definición, sería no solo un correlato de los textos alfabéticos, sino su *contenido* mismo. Por ello Flusser nos dice que “(...) la estructura misma del texto se imprime sobre la circunstancia [*Umstand*] (...)” descrita (UB 14).

Es la linearidad descriptiva, definitoria y deductiva o inferencial del pensamiento analítico la que lleva a Flusser a su concepto de texto, que es enfático en el sentido de considerarlo a los textos como “textos lineales” (UB 13). Y es justamente en este marco que se clarifica la propuesta flusseriana según la cual la forma más desarrollada o culminante de la codificación “lineal” o “unidimensional” de los fenómenos son los textos que conocemos como “textos científicos” (UB 14) en el sentido moderno usual de la expresión. Así pues, el concepto de texto flusseriano sería el de una codificación unidimensional de la experiencia, con base en un pensamiento analítico hecho posible por el alfabeto (Havelock, Ong, McLuhan), y el texto alfabético, que en principio es “texto lineal”, o en prosa, culminaría la tendencia inmanente de su desarrollo convirtiéndose en el texto científico. Conviene aquí insistir en la diferencia con los “códigos bidimensionales” o pictóricos, a los cuales, apoyándonos en McLuhan, los podemos llamar configuracionales, *códigos configuracionales*. Flusser nos dice, en efecto: “Las imágenes representan la circunstancia: uno tiene que captarla y transformarla a través de ellas, ‘mediante las imágenes’. El captar y el actuar son las consecuencias de representaciones [*Vorstellungen*], y dado que las imágenes son bidimensionales, las representaciones se comportan en ellos de una manera *circular*, es decir, la una recibe su significado de la otra. Tal relación recíproca [*Wechselverhältnis*] de los significados se llama ‘mágica’. El captar y transformar el entorno a través de imágenes es una acción mágica. Si uno quiere encontrar el camino inverso, hacia la circunstancia, sin la mediación de las imágenes, si se quiere quitar a la acción su carácter mágico, entonces (...) se necesita otro orden (...)” (UB 13) de la codificación, es decir, pasar de la representación mediante imágenes a la descripción analítica mediante códigos alfabéticos o lineales. Un punto especialmente interesante aquí es la caracterización flusseriana de la relación “circular” o “recíproca” de los significados como relación “mágica”. Se trata de una cuestión básica: recordando la descripción mcluhaniana del holismo dada arriba, “(...) cada cosa afecta todo el tiempo a todas las demás (...)”, resulta que esto es una característica central del pensamiento mágico, a saber, la *alucinación*, según la cual no existe un orden causal ligado al tiempo ni a la distancia, de tal manera que es posible una acción a distancia, una acción mágica con la que cualquier cosa puede actuar siempre sobre cualquier otra. En otras palabras, la concepción mágica de la realidad recién descrita es el correlato de los códigos pictóricos o, más en general, configuracionales, ya que son, precisamente, estos códigos los que llevan a la captación holista de la realidad.

La idea tradicional de la aparición de la filosofía en Grecia como una lucha del “pensamiento racional” contra el pensamiento mágico mítico vendría, tal como lo expone por extenso Havelock, a ser la lucha de la conciencia analítica contra la

conciencia configuracional (cfr. PP) Tal lucha habría desembocado en el paso de una conciencia que da la primacía a la configuración sobre sus elementos a una conciencia que da la primacía a los elementos frente a sus configuraciones. El texto alfabético sería la manifestación primaria de este último tipo de conciencia y, en efecto, el texto científico propiamente dicho es uno en el que su sentido todo se va construyendo a partir de los sentidos de las proposiciones singulares, como ocurre en un tratado de física o en uno de matemáticas. Tales proposiciones como “partes”, en tanto unidades singulares de sentido, van construyendo el “todo de sentido” del texto científico, sin necesidad de un movimiento “circular” de regreso desde el “todo de sentido” para modificar el sentido de las “partes”, es decir, de las oraciones singulares. Ciertamente, las propuestas holistas en filosofía de la ciencia, como la de Quine,⁵⁵ para poner un ejemplo, conllevan un elemento coherentista según el cual, unas proposiciones pueden ser revisadas y rechazadas o modificadas a partir de otras, pero se trata de esto: de que ciertas proposiciones posteriores pueden hacer revisar proposiciones anteriores, pero siempre se trata de proposiciones como tales, que ganan su sentido en tanto tales y no de “todos de sentido” tal como concibe Gadamer el “sentido” de un texto. Simplemente se trata de compatibilizar entre sí proposiciones que en principio son proposiciones aisladas, no de hacer compatibles proposiciones singulares con un “todo de sentido” del texto que, según Gadamer, sería cambiante, variable. En el texto científico las proposiciones no toman su sentido desde el todo del texto, su sentido o significado no está determinado por este, sino que son ellas las que, parte por parte, “linealmente”, constituyen el sentido del texto como un todo. Volviendo al argumento quineano, si bien es cierto que los términos generales contenidos en las proposiciones singulares quedan definidos intrateóricamente, es decir, por medio de otras proposiciones, esto no quiere decir que el texto científico implique un “todo de sentido” que está determinando a cada proposición y, por tanto, tampoco a cada término (concepto). En todo caso, es siempre un conjunto de proposiciones definitorias básicas con términos indefinidos o primitivos las que “determinan” el sentido de todas las demás, pero siempre de la manera constructiva, secuencial o lineal, a partir de “partes” o elementos autónomos, que podemos llamar *proposiciones axiomáticas* de una teoría ya sea material o formal. A manera de ejemplo podemos considerar lo que significa el cambio de axiomas en una teoría formal, por ejemplo, al pasar de la geometría euclidiana a una geometría esférica o a una geometría hiperbólica. Por supuesto que el cambio de los axiomas puede afectar a todas las demás proposiciones de la teoría, pero eso no quiere decir que ningún teorema dado pueda tener un efecto “recíproco” sobre ninguno de los axiomas, ni tampoco que el “todo de sentido” del conjunto de teoremas de toda la teoría pueda afectar en lo más mínimo el significado de uno solo de los axiomas. A partir de las proposiciones axiomáticas, todas las demás se “construyen” linealmente, en el caso de una teoría formal por mera deducción, en el caso de una teoría material por deducción, inducción y por la incorporación, en dado caso, de nuevas proposiciones axiomáticas, que, por supuesto, tienen que ser compatibilizadas con las previamente existentes en el seno de la teoría de que se trate.

Por supuesto, Gadamer no solo no pone en el centro de su atención a los textos científicos sino que, como vimos por extenso, rechaza a los textos cognitivos o descriptivos en general para concentrarse en los textos jurídicos, religiosos y literarios. Más aún, Gadamer toma como paradigma de texto al texto poético en general y a la “saga” en particular, llegando incluso a la situación altamente ambigua, en la que no distingue realmente entre la saga o mito, por un lado y la poesía por otro, así como tampoco distingue entre una saga escrita y la saga como mera narración oral, ya que lo que realmente le importa es la palabra que “queda”, es decir, la palabra con la

⁵⁵ Véase WO, cap. 1, y *Two Dogmas of Empiricism*, en LP.

“permanencia” que es propia de la *tradición* o constituye la tradición. En particular, la saga o la poesía, que “queda”, sin importar que sea hablada o realmente recogida en un texto escrito, le interesa tanto a Gadamer porque, en su concepto, cumpliría con las características de impersonalidad – antisubjetivas – que Gadamer quiere reconocer en una tradición auténtica. El contenido de la tradición, los *prejuicios*, son lo que forma el “todo de sentido” del texto o palabra que “queda” y, según vimos, el sentido tiene una estructura holística; se trata, justamente, de que ninguna “parte” del “texto” tiene una subsistencia significativa en sí misma sino que su sentido está “determinado” por el “todo de sentido” del texto en su conjunto. Esta figura holista es la que hemos identificado como la *preeminencia significativa de la configuración frente a sus elementos* y, según vimos, corresponde a una entidad o estructura significativa que dista de poder ser considerada sin más – como hace Gadamer – como un texto en sentido estricto. Por supuesto, esto presupone un concepto de texto basado en las consideraciones, aquí reconstruidas, que han hecho los teóricos de la diferencia entre la oralidad y la escritura, por un lado y, por otro, el Vilém Flusser. Todos estos teóricos tienen en común la noción de una aprehensión de la realidad o una forma de la conciencia que aquí, basándonos en ellos, hemos llamado *conciencia configuracional*, la cual corresponde tanto a la articulación meramente oral de la experiencia social como a su articulación mediante códigos pictóricos o “bidimensionales” (Flusser), por contraste con la articulación analítica, lineal o secuencial de la experiencia social basada en la técnica de la escritura alfabética. Póngase el acento donde se ponga, es decir, en la oralidad o en los códigos pictóricos, es claro que en ambos casos – o en sus combinaciones – se trata de una experiencia social articulada de manera configuracional y, de hecho, mágica, no de una manera analítica, secuencial o lineal.

Volviendo directamente a los *antiguos* textos poéticos como tales textos, resulta claro que partiendo del concepto enfático de texto que hemos expuesto aquí, no pueden ser considerados más que como remanentes orales en el ámbito de la escritura. De hecho, tal es el punto de partida de Havelock, Ong y McLuhan, es decir, el resultado de las investigaciones del ya mencionado clasicista Milman Parry y su discípulo Albert B. Lord. La contribución epocal de Parry consistió, precisamente, no tanto en demostrar que los poemas homéricos originalmente no fueron articulaciones escritas, sino más bien la manera en que lo demostró. En efecto, la contribución de Parry consistió en hacer evidentes las estructuras formularias y tópicas de dichos poemas, por un lado y, por otro, en mostrar que dichas estructuras son propias de las culturas primariamente orales (cfr. MH). En particular, mediante sus estudios de las tradiciones orales en Los Balcanes (cfr. ST), Parry y Lord demostraron que la *única* organización posible de la experiencia social en las colectividades puramente orales es la configuración rítmico tópica, a la que – apoyándonos en McLuhan – hemos llamado *conciencia configuracional* por su oposición estructural definitiva respecto de la conciencia analítica. De acuerdo con esto, los escritos que recogen las sagas de los pueblos, las versiones escritas de relatos, canciones, etc., son estructuras “poéticas” en el sentido básico de ser articulaciones configuracionales de la experiencia, es decir, aunque estén escritas utilizando un alfabeto, no son, estrictamente, hablando, textos, ya que para estos la estructura narrativa descriptiva analítica es lo definitorio, sino que más bien son residuos de la oralidad en el ámbito de la textualidad. Esto es válido también para las grandes “narrativas” religiosas como La Biblia o El Corán, etc.

Ya en el ámbito de la escritura alfabética existen, de cualquier manera, muchos textos que no son descriptivos ni científicos, es decir textos cuya orientación primaria no es la cognitivo descriptiva. Entre ellos están los textos jurídicos y los textos literarios en general, así mismo hay un gran volumen de textos que podríamos llamar mixtos en el sentido de que presentan cierto tipo de conocimientos de una manera no estrictamente analítica, sino a través de medios propiamente orales como parábolas, símiles, lugares comunes, etc. Obviamente, desde el concepto enfático de texto como

estructuración analítica y no configuracional de la experiencia, tales textos no pueden ser considerados más que o bien como residuos de la oralidad en el ámbito de la literalidad o como un uso anómalo, divergente, respecto de la tendencia al análisis y a la articulación secuencial, inherente a los códigos lineales o alfabéticos. Decir esto respecto de un texto poético o, más en general, de un texto literario, no significa que se esté disminuyendo ni en lo más mínimo su valor como elemento cultural, solamente se está haciendo una especificación muy definida de la naturaleza de dicho elemento cultural. De hecho, la distinción entre prosa y poesía o, más radicalmente, entre la función cognitiva del lenguaje y la función poética del mismo, no significa ningún demérito para la función poética, sino solamente una distinción analítica productiva para la reflexión acerca del lenguaje. De la misma manera, la distinción entre textos “analíticos” y textos “configuracionales” – llamando de esta última manera a los que reproducen o retoman estructuras propias de la conciencia configuracional, como los textos poéticos en nuestro sentido moderno del término – no significa ningún demérito para estos últimos; solo significa o bien reconocer la existencia de residuos orales en el ámbito de la literalidad o bien reconocer que aún en el ámbito de la literalidad son posibles tipos específicos de reproducción de formas propias condiciones de oralidad. Dicho de otra manera, se trata de que, por ejemplo, la distinción entre prosa y poesía o bien entre texto analítico cognitivo por un lado y texto literario o jurídico o religioso, por otro, es una distinción la cual supone, justamente, que los primeros se distinguen de los textos analítico cognitivos: es precisamente el fenómeno de la aparición de estos últimos textos lo que permite comprender que la forma de conciencia correspondiente a las condiciones de oralidad es radicalmente diferente de la que corresponde en principio a la tendencia analítica inherente de la codificación lineal o alfabética. Dicho de otra manera, son los textos platónicos o aristotélicos, por poner un ejemplo, los que permiten comprender que la codificación pictórica o, más en general, configuracional de la experiencia social, por ejemplo en Homero o en Hesíodo, es *anómala* o *divergente* respecto de su codificación o articulación analítica (cfr. MH, ST, PP), es decir, se trata de comprender que el fenómeno básico de la textualidad es la conciencia analítica, la articulación lineal de la conciencia, en tanto forma de conciencia radicalmente distinta de la conciencia configuracional.

§7 El “sentido” gadameriano y el transcendentalismo del “lenguaje materno”

Un punto que no es evidente en un primer momento, es una relación muy definida entre los conceptos gadameriano de *texto* y de *tradición*. Se trata de que en realidad un texto aislado no es tan importante para Gadamer sino que lo importante es la tradición a la que dicho texto pertenece, la cual, vendría a ser, en términos gadamerianos, un “todo de sentido” o la “unidad de un significado” amplia, una unidad vital o “histórica”; por ello es que Gadamer se refiere en un mismo contexto tanto a la “tradición” como al “ser histórico” del individuo (WM 281). De esta manera, el “todo de sentido” de un texto está, en principio, subordinado a un “todo de sentido”, podemos decir, superior, a saber la tradición de un grupo humano determinado, como puede ser un pueblo o un conjunto de pueblos. Esta, la *tradición* sería aquel “todo de sentido” básico al que Gadamer se refiere a “la estructura especulativa del lenguaje consistente en (...) aquel llegar al habla en el cual se anuncia un todo de sentido.” (WM 478)⁵⁶ A efecto de hacer patente la relación de pertenencia y subordinación del texto singular a una tradición en tanto tradición específica, singular, podrían ser examinados muchos pasajes de la obra gadameriana. Aquí nos limitaremos a recordar una idea ya

⁵⁶ Véase el §2 de este trabajo.

examinada junto con los pasajes correspondientes y examinaremos todavía otro pasaje medular de la obra *Wahrheit und Methode* (La verdad y el método).

En efecto, ya arriba, en ocasión del examen de la prioridad que para Gadamer tiene la poesía como “texto” en el sentido de ser palabra que “queda”, nos referimos a su escrito *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit* (Sobre la contribución de la obra de la poesía en la búsqueda de la verdad, 1971), en el que nos dice que la “saga” “(...) alude a aquella situación fundamental del hombre (...)” consistente en “el llegar a pertenecer a una patria [*das Heimischwerden*] (...)” (G8 78), lo cual, como vimos,⁵⁷ también valdría, según Gadamer, para el “poema lírico” e, incluso, para la *poésie pure* (G8 78). De lo que se trata en todos estos casos, “(...) en los que ni siquiera se puede verificar la unidad de sentido del habla poética (...)” (G8 78), y no sólo en el caso de la “poesía épica de los pueblos” (G8 70), es que “(...) el lenguaje materno (...) logra la (...) articulación del mundo (...)” (G8 78). Por supuesto, lo importante aquí no es solamente la idea de una “articulación” lingüística del mundo, sino de que es la articulación lograda a través de un lenguaje *particular*: se trata de las “palabras” del “lenguaje materno” en tanto aquellas “(...) articulaciones básicas que dirigen nuestra comprensión del mundo.” (G8 79) Es con ello, con este poder de la palabra del “lenguaje materno”, que la poesía nos haría “llegar a pertenecer a una patria”, lo cual, podemos suponer, significa o por lo menos implica una tradición en tanto tradición particular, excluyente de las demás.

Si recordamos que según Gadamer no es el poeta quien habla sino que en realidad es “la poesía [quien] habla”, y que en este contexto Gadamer entiende por “poesía” al conjunto de la *literatura*, entonces podemos resumir las ideas recién expuestas acerca de la relación entre la poesía y el “lenguaje materno” diciendo que es este, el “lenguaje materno” el que “habla” o bien, que son sus “palabras” las que “habla[n]”. El sentido de esta idea sería entonces que, por variados que sean los géneros poéticos y literarios y por amplias que sean las diferencias entre los poetas individuales, el conjunto de la poesía propia de una tradición, de un pueblo, está determinado por el “lenguaje materna” como aquel todo de las “(...) articulaciones básicas que dirigen nuestra comprensión del mundo (...)”, y este “todo” sería la base, el fundamento último, de aquello que en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraciones anacrónicas) Nietzsche llama la “unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (NI 275). En términos gadamerianos podemos decir que es la tradición en su “carácter lingüístico” (*Sprachlichkeit*) la que constituye la “unidad del estilo (...) en todas las manifestaciones vitales de un pueblo”.

Esta idea nietzscheana podemos verla como una variación de la tesis que Gadamer sostiene, en efecto, en diferentes partes de su obra. Pero baste aquí con examinar el pasaje anunciado de *Wahrheit un Methode*. En efecto, en su obra principal, justamente en una parte medular de la consideración de Gadamer acerca de la “experiencia del arte”, y de lo que, según él sería el “gusto”, Gadamer se refiere a “la unidad de un ideal de gusto el cual *distingue y une a una sociedad*” (WM 90), y agrega: “El gusto se rige (...) por un criterio de contenido. Lo que una sociedad reconoce, cuál gusto domina en ella, esto crea *la comunidad de la vida social. Tal sociedad elige y sabe lo que le pertenece y lo que no*. Tampoco el poseer intereses artísticos es para ella algo arbitrario [i. e., individual, subjetivo] *ni universal* (...), sino que lo que los artistas crean y la sociedad valora forma parte de la *unidad de un estilo de vida* y de un ideal de gusto.” (WM 90) Claramente Gadamer está aquí parafraseando a Nietzsche y, de cualquier manera, trátase de la “unidad del estilo (...) en todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (Nietzsche), o bien de la “unidad de un estilo de vida” que “(...) crea la *comunidad* (...)” (Gadamer), es obvio que los términos “estilo” y “tradición” son aquí, en referencia a Gadamer, intercambiables y,

⁵⁷ Véase el §4 de este trabajo.

dado que en Gadamer “la estructura ontológica de aquello que es comprendido” es “lenguaje”, resulta entonces que la tradición o el “estilo de vida”, no pueden ser otra cosa más que “lenguaje”,⁵⁸ claro, “lenguaje materno”.⁵⁹ Se trata de la versión “hermenéutica” del *relativismo lingüístico*, y aquí hay que insistir en la idea de la “estructura ontológica”, es decir en la radicalidad del relativismo lingüístico gadameriano. Según vimos arriba, “[e]l carácter lingüístico [*Sprachlichkeit*] de nuestra experiencia del mundo *precede* [*ist vorgängig*] a todo aquello que pueda ser reconocido e interpelado [*angesprochen*] como siendo [*als seiend*].” (WM 454). Ya arriba⁶⁰ vimos que esto constituye el transcendentalismo lingüístico gadameriano, pero ahora queda claro que no se trata del lenguaje en general, sino del respectivo lenguaje materno. Este es el que posee un carácter *transcendental*, es él el que “(...) *precede a todo* aquello que puede ser reconocido e interpelado como siendo.” Es decir, el lenguaje en tanto *lenguaje materno*, viene a constituir el conjunto de *las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia*, que para Gadamer no son sólo los de la naturaleza, sino “todo aquello que puede ser (...) interpelado como siendo”.

§8. Conclusión

Si se tratara de aplicar esta idea a los textos científicos, es decir, al paradigma de la conciencia analítica, resultaría muy cuestionable el que pudieran pertenecer a una tradición en el sentido específico gadameriano, que remite al lenguaje materno, las instituciones y los prejuicios particulares de “los pueblos” o, en la práctica, de un pueblo, de una comunidad, “en cada caso”.⁶¹ Gadamer es consciente de ello, por eso dirige sus consideraciones básicas no solo hacia el texto “poético” y las formas de la palabra que “hacen algo”, eliminando de sus consideraciones, según vimos antes,⁶² a los textos cognitivos. Baste aquí con mencionar que en el escrito de Gadamer que arriba nos ocupó ampliamente, *Von der Wahrheit des Wortes* (Acerca de la verdad de la palabra), Gadamer llama al componente básico de los textos cognitivos o científicos “la unidad lógica fundamental del juicio predicativo” (G8 42) y Gadamer considera que tal “juicio” sería una de las “formas de la declaración [*Aussageformen*]”, que pertenecería a “los textos literarios” tomados en el sentido más amplio (cfr. G8 41n.), distinto al de la “bella literatura”. Sin embargo, fuera de menciones ocasionales, como esta, del “juicio predicativo”, en realidad este juicio, o lo que más modernamente suele llamarse la *proposición*, no juega ningún papel en las consideraciones de Gadamer.

⁵⁸ Ver el §2, arriba.

⁵⁹ En este contexto resulta interesante recordar el trabajo del maestro de Gadamer, Heidegger, titulado *Sprache und Heimat* (El lenguaje y la patria, 1960). Aquí podemos leer lo siguiente: “No existe el lenguaje. Dicho con mayor precaución: el lenguaje en el sentido del único lenguaje mundial válido no existe *todavía* (...)” (EH 87, c. a.), y en el párrafo siguiente Heidegger continúa diciendo: “El lenguaje es todavía el lenguaje singular, en el cual son arrojados de manera destinal los pueblos y las tribus, el lenguaje en el cual crecen y viven. Del mismo modo: la patria no existe en este mundo. La patria es en cada caso una y, en tanto tal, destino. El lenguaje, cuando es hablado desde su esencia y su dominio, es en cada caso el lenguaje de una patria, el lenguaje que crece desde la patria y que habla en la casa de los padres. El lenguaje es lenguaje como lenguaje materno.” (EH 88, c. a.) Se habrá percibido de pasada el famoso giro heideggeriano según el cual “(...) el lenguaje (...) habla (...)”, aunque en este caso lo haga “en la casa de los padres”. Se notará, pues, que tanto Gadamer como su maestro piensan el lenguaje como lenguaje materno y esto significa el lenguaje en su relación con la *patria*.

⁶⁰ Véase el §2.

⁶¹ Expresión esta última según la cita de Heidegger en la nota de pie de página ante anterior.

⁶² Véase el §3.

Tan es así que justamente en el contexto que nos ocupa Gadamer afirma: “Distinguimos tres modos [*Weisen*] de textos los cuales son ‘declaración’ [*Aussage*] (...): el religioso, el jurídico y el literario, donde el último tal vez requiera ser diferenciado mayormente (...)” (G8 41). Es en esta ulterior diferenciación que Gadamer *meramente* menciona a la “unidad lógica del juicio predicativo” como una de las “formas de la declaración”. Por lo demás, según vimos, Gadamer expresamente se interesa solo por aquella palabra que “se documenta así misma” o que tiene “una existencia propia en sí misma”, es decir, el uso referencial, cognitivo del lenguaje, no solo no le interesa sino que queda expresamente eliminado del concepto gadameriano de “texto” como palabra que “queda”. Dicho de otra manera, tomando el punto de vista exactamente opuesto al que hemos desarrollado en la parágrafo anterior de este trabajo, la predicación, en tanto unidad básica del texto analítico, resulta en Gadamer ser un fenómeno completamente marginal para su concepto de “texto” y, de hecho, ajeno a él. Por el contrario, los textos religiosos, jurídicos y literarios, los que realmente son de interés en la “hermenéutica” gadameriana, los consideramos aquí como fenómenos divergentes y, por tanto, marginales de la tendencia intrínseca de la codificación alfabética a producir el texto cognitivo en general y el científico en particular. Si pensamos en los textos religiosos, jurídicos y literarios en sentido estricto ya sea como remanentes de la oralidad o bien como reproducciones de la oralidad en un ámbito que en principio les es extraño y, en cierta medida, hostil, a saber, el ámbito de la literalidad, entonces se hace todavía más patente que Gadamer tiene un concepto de texto que está determinado desde el fenómeno antecedente e incluso contrario al fenómeno de la textualidad propiamente dicha, es decir, desde el fenómeno de la oralidad. Simplemente recuérdese que a Gadamer le interesa la palabra con “pretensión de validez” y que tal “(...) pretensión de validez de la palabra *no* le surge a esta apenas a través de la escritura [*Schriftlichkeit*] (...)” sino que más bien es “*al revés*”, es decir, la “(...) codificación de tales valideces no es accesoria ni casual (...)” sino que proviene de que como palabra son “válidas” ya antes de estar escritas. Obviamente, pues, Gadamer tiene en mente un fenómeno que corresponde plenamente al ámbito de la oralidad, de la conciencia configuracional, pero con su insistencia en los textos el verdadero núcleo del interés gadameriano queda desdibujado y, hasta cierto punto, oculto.

Por otra parte, como mencionamos al inicio del párrafo anterior, el concepto de texto como ligado a *una* tradición, es decir a “un estilo de vida”, una “comunidad”, etc., implica la idea del “todo de sentido” correspondiente, el cual sería en principio, articulable lingüísticamente por el “lenguaje materno”. Tal referencia al lenguaje materno tiene un carácter xenófobo por necesidad, ya que si, como supone Gadamer las “articulaciones fundamentales de nuestra comprensión del mundo” coinciden con las palabras de dicho lenguaje, entonces, la pertenencia a la comunidad lingüística en cuestión es la condición para el verdadero “hablar uno con el otro” (G8 79). En tales términos es completamente consecuente que el “gusto” aparezca en *Wahrheit und Methode* como una versión del “sentido” gadameriano que es excluyente, de hecho xenófobo: “Lo que *una* sociedad reconoce, cuál gusto domina en ella, esto crea *la comunidad de la vida social. Tal sociedad elige y sabe lo que le pertenece y lo que no.*” (WM 90)⁶³

En cualquier caso, no deja de haber cierta ironía en el hecho que el filósofo protestante Hans-Georg Gadamer pase por alto las diferencias entre el tipo de articulación de la experiencia propio de las sociedades puramente orales y el propio de las sociedades literatas. Sin embargo, es posible que la ironía más profunda sea la

⁶³ Acerca de este aspecto del concepto gadameriano de “sentido”, véase nuestro trabajo “Verdad de la obra de arte” y “sentido” en Gadamer, *Semiosis*, vol. 2, número 6, Instituto de investigaciones lingüístico literarias, Universidad Veracruzana, 2002.

situación misma que dio origen al protestantismo como fenómeno social. En efecto, ciertamente el texto científico en el sentido estricto de la palabra, en tanto forma plenamente desarrollada de la conciencia analítica, fue posibilitado no solo por el alfabeto sino por la técnica de la impresión; esta fue lo que hizo posible el desarrollo prácticamente universal de la conciencia analítica. Sin embargo, un uso especialmente notable de la imprenta en sus momentos iniciales fue la difusión de La Biblia, es decir, el convertir en palabra impresa, en texto, una articulación de la experiencia que básicamente corresponde al modelo configuracional propio de las sociedades arcaicas. El problema de fondo parece ser, pues, el de una tensión inherente a la religiosidad protestante en su conjunto, la cual, comparada, por ejemplo, con el catolicismo utiliza de manera muy intensa la forma impresa, el texto, para la difusión de un fenómeno cultural proveniente de las relaciones dominadas por la oralidad, propias del Cristianismo originario. Con ello resulta hasta cierto punto explicable que Gadamer tenga un concepto de texto arcaizante. Se trataría de una tensión inherente al protestantismo en su conjunto, el cual hace uso de una técnica propia de la conciencia analítica, el texto impreso, para conservar un producto de la conciencia configuracional. La fijación protestante en el texto, es decir, la privatización del creyente, limita las posibilidades existenciales de la *communio sanctorum* en tanto unidad participativa, resonante, de los fieles. Esta tensión propia del protestantismo se concreta en el caso de Gadamer como el impulso radical a la restauración de la tradición mediante la participación en ella, por un lado y, por otro, la insistencia en el texto, el cual, de suyo lleva a la privatización. Tal es la tensión oculta en el concepto arcaizante de texto de Gadamer: la restauración de la "dignidad" y la "autoridad de la tradición" exigen una existencia "resonante", participativa, que es lo que en esencia tiende a destruir la técnica de la comunicación alfabética, *el texto* en tanto tal. Por ello no es casual que Gadamer insista en que "oigamos" al texto, es decir, que acatemos y, así, participemos en la tradición. De la misma manera no es casual que a lo largo de su obra Gadamer ofrezca numerosos modelos orales, modelos de la "palabra", para la "comprensión" de los textos. Tal cosa es posible solamente en condiciones de oralidad generalizada como las que privan todavía en el mundo musulmán, pero no en el mundo occidental, donde el texto, El Corán, se usa básicamente para hacer resonar la palabra una y otra vez y para que, con ella, resuene la comunidad misma. Significativamente, fue el desencanto con el carácter privatizador del protestantismo lo que llevó a McLuhan a convertirse al catolicismo, de tal manera, que es solo consecuente cuando McLuhan teoriza las condiciones de posibilidad de la reconstitución de la existencia resonante, participativa (cfr. ML)

Una cuestión adicional que se plantea a partir del caso de Gadamer, es si no es que el problema hermenéutico fundamental, es decir, la interpretación de textos, no tiene su ámbito en los textos religiosos, jurídicos y literarios, es decir, en los textos que son los remanentes o las reconstituciones de condiciones de oralidad en el marco de la literalidad. Si esto es fuera así, habría que rediscutir las pretensiones de universalidad de la hermenéutica gadameriana, ya que parece ser que el proyecto de una "hermenéutica universal" solamente tendría sentido en condiciones de oralidad.

Bibliografía y abreviaturas

- WM = Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986.
- G8 = Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, vol. 8. Tübingen 1993.
- UT = Flusser, Vilém, *Ins Universum Der Technischen Bilder* (1989), Göttingen, European Photography, 2000.
- PhF = Flusser, Vilém, *Für Eine Philosophie Der Photografie* (1985), Göttingen, European Photography, 2000.

- PP = Havelock, Eric A., *Preface to Plato* (1963) Harvard University Press, Massachusetts, 1963.
- H13 = Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 13, Frankfurt/M 1970.
- ST = Lord, Albert, B., *The Singer of Tales* (1960), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.
- GV = McLuhan, Marshall & Powers, Bruce R., *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century* (1986), New York: Oxford University Press, 1992.
- LM = McLuhan, Marshall & McLuhan, Eric: *Laws of Media. The New Science* (1988), Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- NI = Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Band 1, Berlín, 1980.
- PW = Ong, Walter, J. *The Presence of the Word* (1967), Yale University Press, New Haven, 1967.
- OL = Ong, Walter, J., *Orality and Literacy* (1982), Routledge, London, 1988.
- MH = Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse* (1971), New York, Oxford University Press, 1987.
- WO = Quine, Willard, Van Orman, *Word and Object* (1960), Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.
- LP = Quine Willard, Van Orman, *From a Logical Point of View* (1953), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.