

# PROBLEMAS

## LA TESSERA HOSPITALIS Y EL MODELO DEL LENGUAJE EN GADAMER

*Antbal Rodríguez Silva*  
Universidad de Los Andes  
Mérida-Venezuela

La tarea hermenéutica, según Hans Georg Gadamer es una tarea incompleta y siempre provisional. Uno de los logros más fecundos de la misma es haber demostrado que existen ámbitos de la vida humana hasta donde la verdad del método científico estaba incapacitado para llegar. Entre esos ámbitos se encuentra la verdad que nos proporciona la historia y el arte. La disputa en tal sentido está dirigida a los principios metodológicos de las Ciencias del Espíritu por una parte y a la Estética por la otra. Ambas nacidas en el transcurso del siglo XVIII.

Lo que nos proponemos aquí es exponer cómo a partir del modelo de la tessera hospitalis<sup>1</sup>, Gadamer, muestra por un lado, el funcionamiento de la obra de arte pero fundamentalmente como funciona el lenguaje y en particular el lenguaje poético. Consideramos que el modelo de la obra de arte sirve para explicar el modelo hermenéutico por excelencia: el modelo del lenguaje. En tal sentido, nos serviremos del concepto de "relleno" para explicarnos el alcance de nuestra tesis

En el artículo "El fin de la obra de arte", recogido en el libro *La herencia de Europa*, Gadamer precisa que la noción de "relleno" ha sido tomada de las investigaciones realizadas por el fenomenólogo Roman Ingarden. Gadamer transforma la noción de "esquema" de Ingarden y la llama "relleno". Esta noción solicita del lector su participación libre en la interpretación del texto poético:

Relleno significa aquí que el lector (o el oyente) capta lo que hay más allá de la imagen poética y que hace su aparición y asimismo se adelanta en la dirección de lo que quiere decir.<sup>2</sup>

Destaquemos pues que la imagen poética adquiere toda su plenitud en la lectura. En la hermenéutica que nos propone Gadamer, al lector se le reclama su participación.<sup>3</sup> Es preciso decir, sin embargo, que Gadamer no está moviendo la balanza ni a favor del texto ni a favor del lector. Por el contrario, la experiencia de la obra de arte consiste en ese libre juego en el que participan en igualdad de condiciones tanto el texto como el lector. Todo texto poético nunca está acabado sino que se completa, se rellena en la lectura. Para decirlo en palabras de Umberto Eco, el texto es una obra abierta a las posibilidades de interpretación de los lectores, de los lectores históricos. En entrevista a Mauricio Jalón y Fernando Colina, Gadamer, explica su noción de interpretación: “Querría haber mostrado en mi libro sobre Celan que, finalmente, una interpretación sólo es correcta cuando ésta llega a borrarse completamente. Pues, entonces, llegaría a integrarse en una nueva experiencia del poema... La pregunta que me hacía una y otra vez al comentar ese libro de Celan - el ¿quién soy yo? ¿quién eres tú? de cada poema-”<sup>4</sup>

La lectura de la obra de arte, según Gadamer, nos proporciona un doble movimiento: el recorrido que hace el texto en la tradición y en el diálogo que establece con otras tradiciones le agregan multiplicidad de sentidos, nuevas posibilidades de lecturas. Creemos que en el texto poético y en general en la palabra o discurso ocurre el “relleno”, es decir, hablamos de diálogo entre textos o como lo dice Gadamer a partir de los postestructuralistas ocurre el fenómeno de la intertextualidad. El otro movimiento ocurre al interior de sí mismo. La auténtica experiencia de la obra de arte ocurre en el momento cuando el texto lleva a preguntarnos ¿Quién soy yo y quien eres tú?<sup>5</sup> La obra de arte se encuentra más allá de los dos extremos. La teoría de la producción y la teoría de la recepción. La experiencia de la obra de arte es un auténtico diálogo. La obra es como una moneda de doble cara cuyo troquelado<sup>6</sup> no está impreso, cuyo troquelado representa posibilidades y anticipaciones de sentidos. Existe una intensión previa del autor, una esperanza la llama Gadamer. Lo mismo ocurre en el lector, éste siempre le atribuye al “artista una intención” algo por detrás que la sostiene.

La obra de arte se sostiene sobre este diálogo. Como todo diálogo, quienes entran a él no saben a donde éste los llevará, ni la dirección que el diálogo tomará. La obra se crea poéticamente en la tensión entre el texto y el lector. Adquiriendo la obra su plena autonomía, debemos entender esto último como un más allá de las pretensiones del creador y de las pretensiones del lector. Una obra es por sí misma una presentación o como bien lo afirma Gianni Vattimo, la verdad hermenéutica ocurre como evento: “respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretaciones de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores.”<sup>7</sup> No hay nada más allá de la obra misma. La noción que usa Gadamer para explicar esto es la *Gebilde*<sup>8</sup>, tema que será abordado en otro apartado. Por ahora, creemos necesario explicar la noción de símbolo en Gadamer.

#### LA NOCIÓN DE SÍMBOLO

Gadamer recurre a la noción de símbolo para exponer su tesis de la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Creemos que el modelo del símbolo como *tessera hospitalis*<sup>9</sup> es, *mutati mutandis*, expresión de lo que Gadamer llama círculo hermenéutico y es una muestra de la condición de dialogicidad del lenguaje. La historia de la palabra la encuentra en la “tablilla de recuerdo” o *tessera hospitalis* de los griegos. Esto es, el anfitrión entregaba a su huésped la mitad de una tablilla que rompía con el objeto de que pasado el tiempo pudieran reconocerse al juntar las dos mitades. Una suerte de identificación entre anfitrión y huésped.

Gadamer rescata la noción de símbolo y la relaciona con la alegoría. Noción que había sido devaluada por el fenómeno de la ilustración. ¿Ha llegado el arte a su fin? se pregunta Gadamer. La respuesta la encuentra en la estética de Hegel. No se trata de que el arte ha llegado a su fin, nos dice Hegel en sus lecciones de estética. Lo que ocurrió es que el arte perdió la relación directa que tenía con la comunidad que la producía. Con la ilustración comienza lo que Gadamer identifica como la “conciencia estética”, esto es, el arte deja de ser el medio de cohesión de la comunidad y se aleja de la comunidad que lo produjo. Es el momento cuando aparecen los museos, las bibliotecas, las galerías y las salas de música. Para Gadamer, el símbolo y la alegoría son una misma cosa: la apariencia sensible de la idea.

Este concepto de símbolo es deudor del desarrollo de la filosofía del arte de Schelling y la base de la estética moderna. Para Schelling todo es símbolo y todo arte es simbólico, en él coinciden el signo y su significado. Para Schelling, "Símbolo es Sinnbild (imagen de sentido) tan concreto, y tan idéntico sólo a sí mismo, como la imagen, y sin embargo tan general y tan lleno de sentido como el concepto"<sup>10</sup> El símbolo viene a ser de esta manera la unidad de imagen y significado. Una representación autónoma. Ahora bien, con la idea de símbolo en la obra de arte, Gadamer plantea dos tesis programáticas de la comprensión hermenéutica, a saber, la del círculo hermenéutico y la tesis de la obra de arte como presentación o conformación (Gebilde). Como hemos estado intentando exponer, la obra de arte es obra sólo en el diálogo y se realiza plenamente cuando ésta es interpelada o cuando nos interpela. La bella imagen de la tablilla del recuerdo es una estupenda metáfora para explicarnos el fenómeno de la comprensión hermenéutica. La tesis del símbolo es una propuesta programática en la hermenéutica de Gadamer y tendrá como consecuencia servir de basamento a la noción de círculo hermenéutico. Para Gadamer, el símbolo debe entenderse como un fragmento que se comprende sólo a partir de la totalidad, la parte se comprende a partir del todo. Existen fragmentos que como la tablilla del recuerdo andan en búsqueda de su todo:

La experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular se representa como un fragmento de ser que promete completar con un todo íntegro al que se corresponde con él, o, también quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital.<sup>11</sup>

Por círculo hermenéutico entiende Gadamer un proceso dinámico en el cual el interprete debe estar atento a su interpretación, es decir, a las anticipaciones de sentido que le proporcionan su tradición, estas anticipaciones de sentidos serán correctas sólo cuando coincidan con las cosas mismas<sup>12</sup>. Se trata de concebir al círculo hermenéutico como un proceso constante de círculos concéntricos. El intérprete es de alguna forma el mediador entre sus opiniones previas y las cosas mismas a las cuales debe estar atento.

Dijimos que esta tesis es programática ¿En qué sentido podemos entender nuestra afirmación? La tesis del círculo hermenéutico está dirigi-

da a demostrar, por una parte la finitud de toda comprensión y por la otra como ataque a las pretensiones de objetividad del historicismo. Gadamer expone que si bien esta tesis es un aporte del romanticismo y Schleiermacher, sin embargo, la propuesta de este autor está limitada al proponer el círculo hermenéutico como la comprensión de la subjetividad del autor, para Schleiermacher se trata en lo fundamental de ponerse en lugar del otro, comprender es, “comprender las manifestaciones de un momento del creador.”<sup>13</sup> Por el contrario, pese a los hallazgos de Schleiermacher y Dilthey quien logra precisar el concepto de círculo hermenéutico es Martín Heidegger. Para Heidegger, el círculo hermenéutico no es un círculo vicioso, sino que por el contrario, es la construcción de un proyecto en el cual se ensaya la comprensión hasta lograr superar el horizonte de la tradición del intérprete, esto es, hacer coincidir sus anticipaciones de sentido con las cosas mismas que está interpelando. Textualmente Heidegger entiende por círculo hermenéutico:

Este círculo no debe rebajarse al nivel de un círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencia propia o por conceptos populares (...) sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.<sup>14</sup>

Detengámonos un momento en esta cita que a primera vista resulta polémica. ¿Desde qué horizonte de la tradición filosófica alemana debemos entender las cosas mismas? ¿Qué entienden Heidegger y Gadamer por las cosas mismas? Las cosas mismas es el principio desde donde Edmund Husserl cimentó su fenomenología, un imperativo filosófico. Intentaremos por lo pronto dar respuesta a la primera de las preguntas: en el artículo “Sobre la filosofía alemana del siglo XX”, aparecido en la Revista *Er*<sup>15</sup>, núm. 26, Gadamer explica el desarrollo de la tradición filosófica alemana a la vez que atestigua las deudas académicas con las más importantes doctrinas desarrolladas por el pensamiento alemán del siglo XX. Cuando le toca evaluar la fenomenología husserliana éste afirma que al finalizar la primera guerra mundial, con las consecuencias conocidas para Alemania, junto con un grupo de discípulos intentaron reformar la

tradición filosófica, a la pregunta desde dónde, alguien respondió desde la fenomenología: “La consecuencia, para mí, fue clara: crecí formándome en la fenomenología.” Debemos aclarar que lo que exponemos aquí es que existe una formación fenomenológica de Gadamer, sin embargo, creemos que como lo demuestra Ramón Rodríguez respecto de Heidegger se trata de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Ahora bien, ¿qué es ir a las cosas mismas? Atenerse a las cosas mismas es para Husserl dos momentos de una misma instancia: en un primer momento implica un esfuerzo a través del cual se intenta lograr superar los prejuicios y tener acceso a las cosas libremente tal y como se presentan. Ahora, esto quiere decir que las cosas no se presentan de manera espontánea sino por un esfuerzo fenomenológico. Sin embargo, para que las cosas mismas se muestren, desde ellas mismas también debe producirse un movimiento: el darse. El filósofo no podría alcanzar a ver las cosas sino porque las cosas mismas aparezcan y se den, se muestren. Es en este momento cuando se produce la comprensión. Es un momento fundamental de la vivencia. ¿Qué significa para Gadamer las cosas mismas? El sentido. Lo que accede es la experiencia de la lingüisticidad del mundo, por tanto las cosas mismas no es más que el sentido o las posibilidades de sentido. Desde aquí podemos comprender la noción de comprensión y de círculo de la comprensión de Gadamer. Efectivamente, la transformación hermenéutica de la tesis fenomenológica de la cosa misma, tiene como objeto cimentar las tesis humboldtiana del lenguaje como acepción del mundo. Gadamer ha mostrado en el parágrafo 14 de la tercera parte de *Verdad y Método* cómo dicha tesis tiene algunos límites, pero sobre estos límites y en el reconocimiento de la impronta de Humboldt pretende sostener sus tesis hermenéuticas. Se trata en definitiva de ampliar las posibilidades que la experiencia de la lingüisticidad del mundo le proporciona a la hermenéutica.

Como bien lo sabemos, para Humboldt cada lengua representa una acepción de mundo, de manera tal que los distintos lenguajes representan distintas perspectivas de mundo. De la tesis humboldtiana Gadamer concluye que: “No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en el se representa el mundo.”<sup>16</sup>

Ahora bien, según Gadamer esta tesis humboldtiana abre la posibilidad de una relativización y compromete su esfuerzo hermenéutico de

la conmensurabilidad. ¿Cómo hacer conmensurables dos acepciones de mundo que provienen de tradiciones diferentes? Creemos que la noción husserliana de la cosa misma es la respuesta que ensaya Gadamer para garantizar un acercamiento objetivo al acceso del mundo. Precisamente esta es una de las tesis que Martín Kusch intenta defender en el libro *Language as calculus vs. Language as universal medium*. Para el autor, Gadamer se distancia de la concepción radical del lenguaje del último Heidegger y por el contrario bebe en la fuente de la fenomenología de Husserl. Para Kusch, la noción de “Adumbration”<sup>17</sup> (Abschattung) o matización o perspectiva de Husserl será tomada por Gadamer con el objeto de evitar la relativización que proviene de la teoría del lenguaje del último Heidegger, nosotros diremos que fundamentalmente se trata de cerrar el hiato que crea la tesis del lenguaje como acepción del mundo de Humboldt. Por nuestra parte, pensamos junto con Kusch que la noción de “Adumbration” que Gadamer toma de Husserl, tiene dos objetivos: por una parte oponerse a la concepción de lenguaje como cálculo y por la otra mostrar cómo el mundo se “objetiva” en la experiencia humana de la lingüística del mundo.

Por otra parte, somos de la opinión que cuando Kusch utiliza la noción husserliana de “Adumbration”, o matización también se refiere a la noción de “esquema” que el propio Gadamer dice tomar de la tradición fenomenológica, nos referimos a la expresa alusión que hace al discípulo de Husserl, Román Ingarden<sup>18</sup>. Por nuestra parte nosotros hemos preferido llamar a dicha noción “relleno”. O lo que el propio Ramón Rodríguez ha expresado para referirse a la experiencia fenomenológica del comprender como el darse que debe producirse desde la cosa misma. Esto es, para que se produzca la comprensión no sólo debe haber un sujeto fenomenológicamente preparado sino también un darse desde la cosa misma. Se trata del esfuerzo fenomenológico de la comprensión humana.

Para Gadamer, de la experiencia de la lingüística del mundo se concluye en la objetivación del mismo. Es decir, existe una distancia entre el hablante y la cosa misma, que se encuentra constituida lingüísticamente. Desde aquí, podemos entender la frase: “El diálogo que somos”. El hablante establece un trato lingüístico con el mundo:

De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar objetividad. Lo que habla en el lenguaje son constelaciones



objetivas, cosas que se comportan de un modo o de otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma que propone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a la cosa.<sup>19</sup>

La importancia y la radicalidad de la noción de “Adumbration” para la concepción del lenguaje Gadameriano consisten en lograr un baremo que permita conmensurar las interpretaciones y lograr el acuerdo en el diálogo. Nosotros nos atreveríamos a llevar esta concepción del lenguaje hasta algunas consecuencias hasta ahora insospechadas. No sólo es posible el acuerdo entre los hablantes de una lengua sino también son conmensurables tradiciones de orígenes diferentes. La clave está en la noción de alteridad y de diálogo que desde el inicio de *Verdad y Método* el autor viene desarrollando:

Lo que proporciona un nuevo punto de vista (es la propia acepción de mundo anterior) no es el aprendizaje de una lengua extranjera como tal, sino su uso, tanto en el trato vivo con los hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera. Por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia acepción de mundo e incluso de lengua<sup>20</sup>

¿Pero cuál es el baremo que permite lograr el acuerdo en el diálogo y por otra parte conmensurar tradiciones? Una primera respuesta la encontramos en la noción de lingüisticidad del mundo. Cuando hablamos hacemos mundo, estamos en el mundo. Es el mundo hecho experiencia lingüística lo que nos permite lograr el acuerdo. Lo que une al hombre independientemente de la lengua que hable y de la tradición en que ésta se halle inscrita es la radical experiencia de la lingüisticidad de mundo, esto es:

El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de la vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación.<sup>21</sup>

Lo que hace posible el acuerdo entre los hablantes es la experiencia humana de la “lingüisticidad” de mundo. La comprensión consiste precisamente en el sentido. Lo que sale al encuentro es sentido pues el mundo está constituido lingüísticamente, desde el principio los hombres

nos encontramos ya en el suelo común del lenguaje. Podríamos decir que el fundamento que nos sostiene es ser lenguaje, ser diálogo. Lenguaje y mundo constituyen la experiencia humana fundamental.

El segundo aspecto que intentaremos exponer aquí y que consideramos como otro baremo que hace posible el acuerdo en el diálogo es el referido a las “matizaciones lingüísticas.” Para Gadamer la noción de matización lingüística es análoga a la percepción husserliana, sin embargo, como lo veremos más adelante existen diferencias entre ambas nociones. Mientras en la percepción las matizaciones constituyen a la cosa como un *continuum* y excluye a cada matización entre sí. La matización lingüística potencia el diálogo. En tal sentido Kusch afirma:

Gadamer argues that different worldviews are not relative with respect to the world *an sich*. Rather, “in every worldview the world *an sich* is meant”, and the world *ab sich* is nothing but the sum of different world-views, to explicate this idea Gadamer draws on phenomenological insights concerning perception.<sup>22</sup>

Efectivamente, Gadamer se auxilia de la noción de percepción de Husserl, sin embargo, rápidamente establece diferencia entre la noción de percepción y la de matización lingüística. Es importante destacar que con la noción de matización lingüística se establece una clara diferencia con la fenomenología y la transforma en un argumento hermenéutico. Creemos que Kusch obvia la distinción entre ambas nociones y que en Gadamer es muy evidente: “En la percepción de las cosas cada matización es distinta y excluyente de las demás, y contribuye a constituir la cosa en sí como un *continuum* de estas matizaciones”, nos dice Gadamer con respecto a la noción de percepción de origen fenomenológico. Por el contrario la noción de matización lingüística abre la posibilidad de intercambio y potencia la conmensurabilidad entre hablantes y tradiciones: “mientras que en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse a cada una de las otras.”<sup>23</sup> Efectivamente, la noción de matización lingüística de Gadamer le permite reconocer que no se trata de un “perspectivismo excluyente”, sino por el contrario y como ya lo ha demostrado con el aprendizaje de las lenguas extranjeras<sup>24</sup>, en ningún momento se olvida la tradición anterior: “Como viajeros, siempre

volvemos a casa con nuevas experiencias.” Podríamos concluir que la experiencia humana de la comprensión se da de manera hospitalaria.

Ahora bien, lo que nosotros hemos intentado mostrar aquí es que la noción de *Tessera hospitalis* va más allá de la explicación de la experiencia hermenéutica de la obra de arte. Consideramos que es un modelo de la experiencia hermenéutica y que no se refiere sólo a la obra de arte y que nos muestra cómo funciona el modelo del lenguaje en esa experiencia hermenéutica. Tanto la traducción como la obra de arte son, según Gadamer, modelos de acaecimiento de la experiencia hermenéutica, y son posibles gracias a la experiencia de la lingüisticidad humana del mundo. Si pensamos a la *Tessera hospitalis* como modelo del lenguaje y como modelo de la radical experiencia de la lingüisticidad humana, podemos pensar a la hermenéutica de Gadamer como un más allá del nihilismo que caracteriza al tiempo posmoderno, es decir, podemos pensar al lenguaje como hospitalario y a la experiencia humana como capaz de dialogar y comprender otras tradiciones. Es decir, la hermenéutica de Gadamer está en un más allá de todo contextualismo o universalismo. Recordemos que uno de los fundamentos de la racionalidad de la hermenéutica de Gadamer está centrada en el diálogo y la noción de formación, hacer familiar lo extraño. No obstante, debemos aclarar que no se trata de una visión políticamente ingenua. Si no de la radical experiencia humana.<sup>25</sup> Si pensamos el modelo hermenéutico de Gadamer como hospitalario podemos llegar a dos radicales conclusiones que sólo voy a enunciar aquí: La primera es que podemos desarrollar una ética de la hospitalidad, tal y como Daniel Innerarity lo propone en su libro *Ética de la hospitalidad* y pensando desde Vattimo podríamos exigirle a la hermenéutica gadameriana un compromiso emancipatorio. La segunda conclusión es la posibilidad de desarrollar a partir del concepto de formación una antropología desde la impronta hermenéutica tal y como Clifford Geertz la propone.

Ahora bien, la tarea hermenéutica se convierte así en la elaboración constantes de proyecto de comprensión en la cual el intérprete establece una lucha contra sus opiniones previas, o como lo dice Heidegger, contra las opiniones populares. Como habíamos dicho antes, se trata de ensayar círculos concéntricos que permitan establecer una relación de alteridad con el texto. Lograr una interpretación correcta consiste en la corrección constante de nuestras interpretaciones hasta lograr que las anti-

cipaciones de sentido del intérprete digan la cosa misma. Gadamer, al igual que ustedes ahora se preguntan ¿Cuál es entonces la interpretación correcta? ¿Qué hacer con nuestra tradición que está cargada lingüísticamente? La respuesta no es fácil, sin embargo intentaremos ensayarla. Para Gadamer, siempre que se está frente a un texto lo primero que asoman son nuestras anticipaciones de sentidos, nuestros prejuicios. No se trata en ningún momento ni de negar los prejuicios del intérprete ni hacerlos callar frente a la voz del texto. Si no “matizar” nuestras opiniones previas y prejuicios. Por otra parte una conciencia bien formada mantiene una actitud abierta a la voz del texto. La comprensión se realiza en esa tensión entre las anticipaciones de sentido que salen del intérprete hasta lograr “confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.”<sup>26</sup> Creemos que hemos podido mostrar cómo la noción de símbolo permite explicar la experiencia hermenéutica, no sólo referida a la obra de arte sino en general a la experiencia vital del Hombre. Así la descripción del fenómeno del círculo de la comprensión del todo y la parte es a nuestra manera de ver un correlato de la experiencia de “relleno” que se expresa en la experiencia de la obra de arte. Como lo dijimos antes, existe una anticipación de sentido que proviene del texto y de la tradición del texto y a la vez una anticipación de sentido de la tradición del intérprete. Dominar nuestras primeras anticipaciones de sentidos, nuestras opiniones previas hasta hacerlas coincidir con las cosas a las que apunta el texto, las cosas mismas. El programa de la comprensión hermenéutica está tomado por Gadamer de su maestro Heidegger: debemos comprender el círculo hermenéutico del todo y las partes como un proceso dinámico de formación.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> Gadamer rescata esta categoría del mundo antiguo griego al sumergirse en un estudio filológico de la noción de símbolo. Para los griegos la *tessera hospitales* correspondía a la noción de símbolo. Un símbolo no hace referencia nunca a otra cosa sino que por el contrario participa del ser de la cosa que nombra. De allí su diferencia con la noción de signo: “La diferencia entre imagen y signo posee en consecuencia un fundamento ontológico. La imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa. Naturalmente, esta participación ontológica no conviene sólo a la imagen, sino también a lo que llamamos símbolo” Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*, Salamanca,

- Sígueme, 1976, trad. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, p. 204
- <sup>2</sup> Gadamer, Hans Georg ¿El fin del arte? En *La herencia de Europa*, trad. Pilar Giralt G., Península, Barcelona, 1990, p. 82.
- <sup>3</sup> Ibid., p. 81.
- <sup>4</sup> Jalón, Mauricio y Fernando Colina, *Pasado y Presente* (Diálogos), Editorial Cuatro, Valladolid, 1996, p. 22.
- <sup>5</sup> Gadamer, Hans Georg. ¿Quién soy yo y quien eres tú? (Comentario a *Cristal de aliento* de Paúl Celan), trad. Adán Kovacsics, Editorial Herder, Barcelona, 1999, p. 7. Para Gadamer la poesía de Paúl Celan es una botella arrojada al mar. En los poemas de Cristal de aliento, como en todo poema, existe un mensaje, un plexo de sentido no realizados y que se cumplimenta en el momento de la lectura. Se trata de un acercamiento de una aproximación a la obra poética de un autor, en este caso Celan. Textualmente Gadamer afirma: "El lector, que en las presentes páginas da fe de una larga relación con estos versos, cree haber encontrado *sentido* en los trazos oscuros, no siempre un sentido inequívoco, no siempre un sentido *pleno*, a menudo sólo ha descifrado ciertos pasajes y ha planteado vagas hipótesis sobre cómo completar su propia comprensión (que no del texto)." Por el contrario, Gadamer, aclara: "Con quien crea *comprender* ya los poemas de Celan no hablo; no escribo para tal persona."
- <sup>6</sup> Aunque en otro sentido es a Nietzsche a quien le debemos la metáfora de las palabras como monedas que han perdido su troquelado, en *La verdad y la mentira en el sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1998.
- <sup>7</sup> Vattimo, Gianni. *Ética de la Interpretación*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, p. 67.
- <sup>8</sup> La palabra viene de (bildung) es formación y figura. La obra es a la vez formada y creada. Pero también es una representación (darstellung).
- <sup>9</sup> Cfr. Palazón M, María R. "Desencuentro del poeta con su obra", en *Interpretación, Poeta e Historia*, UNAM, México, 2000, p. 18.
- <sup>10</sup> Schelling citado por Gadamer en *Verdad y Método*, p. 116
- <sup>11</sup> Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello*, trad. Antonio Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 1991, p. 85
- <sup>12</sup> Ir a las cosas mismas consiste en la máxima de la fenomenología husserliana (Zu den Sachen selbst). Para Ramón Rodríguez esto significa: "la actitud fenomenológica supone siempre un momento crítico e ineludible, la necesidad de superar todos los prejuicios, especialmente filosóficos, que obstruyen la mirada libre a los fenómenos, pero supone también otro momento no menos esencial: la primacía, sobre todo trabajo subjetivo, de la donación, del darse o aparecer de las cosas; por mucho que el filósofo luche por liberarse de todo lo que le impide ver, nada vería si las cosas no se dieran, si no hubiera un aparecer de algo, que es justamente lo que ha de ser comprendido e interpretado" en *La transformación hermenéutica de la Fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.
- <sup>13</sup> Gadamer, Hans Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 97.
- <sup>14</sup> Heidegger, Martín, citado por Gadamer en *Verdad y método*, p. 332.
- <sup>15</sup> Gadamer, Hans G., "Sobre la filosofía alemana del siglo XX", en Revista *Er*, núm. 26, Sevilla, p. 194.

<sup>16</sup> Op. cit. p. 531.

<sup>17</sup> Trazo, esbozo, bosquejo. También lo podemos traducir como matiz y perspectiva.

<sup>18</sup> Cf. INGARDEN, Román, *La obra de arte literaria*, trad. Gerald Nyenhuis, Taurus, México, 1998.

<sup>19</sup> Ibid., p. 534.

<sup>20</sup> Ibid., p. 531.

<sup>21</sup> Ibid., p. 335.

<sup>22</sup> KUSCH, Martín, *Language as Calculus vs Language as universal medium*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989, p. 246.

<sup>23</sup> Ibid., p. 537.

<sup>24</sup> Gómez R., Antonio, *Entre Líneas (Gadamer y la pertinencia del traducir)*, Visor, Madrid, 2000.

<sup>25</sup> Cf. Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000. Al final del libro, Grondin cita la entrevista publicada por la Editorial Suny en la cual Gadamer expresa: "En efecto, esta es el alma de mi hermenéutica, a saber, que digo que entender al otro le da, dentro de ciertos límites, al otro la razón. Y eso lo transforma a uno mismo. De este modo, me imagino en realidad que, habiendo crecido en esta civilización mundial, tenemos la tarea – y que necesitamos también de una filosofía que sea semejante a la de mi hermenéutica- de aprender a ver al otro en su posible razón y a dudar, correspondientemente, de la razón propia. Esto da como resultado, tal como en general me lo parece, lo mismo que usted procura señalar en toda conversación. Es que se constituye algo común, en cuanto se procura al otro de esa manera. Espero que, al final, esto se logre también en la más alta cúspide de las actuales potencias mundiales". En *Education, Poetry and History*, SUNY Press, Albany, 1991.

<sup>26</sup> Ibid, p. 336.