

# EL PROBLEMA COMPRENSIÓN- INTERPRETACIÓN EN GADAMER: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL ANÁLISIS DE LA PALABRA POÉTICA Y LA FILOSÓFICA

ROSARIO GAZMURI

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: Para Gadamer, «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», afirmación que implicaría que toda comprensión se da en la lingüisticidad. Por otra parte, afirma que si hay lingüisticidad, hay interpretación. Ahora bien, la cuestión que queda en entredicho en su obra es si esto implica que dicha lingüisticidad es concomitante con la comprensión, es decir, si en toda comprensión hay una mediación lingüística. El presente artículo busca indagar en el análisis de la palabra poética y la filosófica, para desde tal análisis ver las posibilidades de resolución de la relación entre comprensión e interpretación.

PALABRAS CLAVE: palabra poética; palabra filosófica; interpretación; comprensión; lingüisticidad.

## *The comprehension-interpretation problem in Gadamer: an approach from the analysis of the poetic and the philosophical word*

ABSTRACT: For Gadamer, «Being, that can be understood is language», affirmation that would imply that all our comprehension is given in the linguisticity. Additionally, Gadamer claims that if there is linguisticity, there is interpretation. But, the subject that is in question in his work is if this linguisticity is concomitant with the comprehension, that is, if in all understanding there is linguistic mediation. This article tries to investigate in the analysis of the poetic and the philosophical word, so that, from such analysis, look to the possibilities of resolution of the relation between interpretation and understanding.

KEY WORDS: Poetic word; Philosophical word; Interpretation; Understanding; Linguisticity.

## INTRODUCCIÓN

«Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete»<sup>1</sup>. A partir de esta afirmación la cuestión es clara: hay identificación entre comprender e interpretar, y la clave de dicha unión es el lenguaje. Ahora bien, a lo largo de la obra de Gadamer lo afirmado en la cita precedente no es mantenido con consistencia. Encontramos múltiples pasajes en los que afirma que hay comprensión que no requiere de un previo proceso de interpretación. Así, por ejemplo, afirma:

Objetivamente esto vale también para los casos en los que la comprensión ocurre inmediatamente y sin necesidad de asumir una interpretación expresa. Pues también en estos casos de comprensión tiene que ser posible la interpretación. Pero esto significa que en la comprensión está contenida

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005, p. 467.

potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquella su condición de explicitud. En consecuencia, la interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende. Recordaremos en este punto que esto no solo significa que la referencia de sentido de un texto puede actualizarse unitariamente, sino también que la cosa de la que habla el texto puede tomar la palabra. La interpretación coloca el tema en la balanza de las palabras<sup>2</sup>.

Aquí tenemos varias cuestiones críticas: la primera, la afirmación de que hay casos de comprensión inmediata, es decir, que es posible sin la mediación de la interpretación, la que sería, según lo dicho, una realización posterior que le conferiría explicitud a la comprensión. Esta cuestión se podría salvar interpretando que a lo que se refiere «inmediatez» en este caso es sólo a la ausencia de expresión lingüística, pero la cuestión sigue siendo equívoca, pues luego afirma que en tales casos la interpretación es potencial, lo que significaría que de modo posterior a que se ha realizado la comprensión aquello puede venir a la palabra. Sin embargo, esto pareciera indicar que la lingüisticidad no es simultánea a la comprensión, no se introduce en el contenido de la comprensión, como indica a renglón seguido. ¿Es la interpretación el modo de toda comprensión? ¿O la interpretación es posterior, en algunos casos, a la comprensión? En este caso, habría momentos de comprensión directa, aun cuando dicha comprensión pudiera ser luego objeto de interpretación. Es decir, la cuestión problemática es si la comprensión se realiza desde la mediación del lenguaje en todos los casos, o si hay comprensión directa que luego puede ser puesta en la palabra<sup>3</sup>.

Esta dificultad en el pensamiento de Gadamer proviene, en gran parte, de que todo su análisis se centra en la comprensión que proviene del acceso temático a la realidad: la obra de arte, el libro, la tradición, en definitiva. La mirada gadameriana no se detiene en los campos en que el hombre trata de modo práctico con los entes. Su proyecto supone como punto de partida la afirmación heideggeriana de que la comprensión es un modo de ser del *Dasein* previo a toda toma de conciencia de ello, y previo a toda tematización. Ahora bien, el hecho de dar por supuesto esto hace que en la reflexión gadameriana

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>3</sup> Una dificultad añadida para la resolución del problema comprensión-interpretación es que en la obra de Gadamer las nociones básicas que él desarrolla tienen una pluralidad de significados. En la interpretación de Grondin, la comprensión tiene es la obra de Gadamer significados: comprensión como «aprehensión intelectual» (*intellectual grasp*), como «saber hacer práctico» (*practical know-how*) y como «acuerdo» (*agreement*). Esto, para Grondin, no supone una dificultad: «Quite on the contrary, he sees in this plurality of meaning an indication that language, long before thinking, is perhaps up to something essential»: GRONDIN, J., «Gadamer's basic Understanding of Understanding», en *The Cambridge Companion to Gadamer*. Edited by Dostal, Robert. Cambridge University Press, 2002, pp 36-51, p. 36. (Si no se indica lo contrario, las traducciones cuyas referencias citan en español son mías).

los campos de trato práctico operativo no sean analizados, y, por tanto, que cuando trate de la comprensión no quede claro si se refiere a la comprensión teórica o a esa pre-comprensión que para Heidegger es la comprensión vital del ser-en-el-mundo. Como consecuencia, resulta ambivalente si hay o no ámbitos de trato directo, no mediados por la palabra, con el mundo<sup>4</sup>. Ahora bien, solo en caso de que esta cuestión ambivalente se pueda resolver desde las premisas que Gadamer plantea, se puede afirmar que su obra posibilita una auténtica ontología hermenéutica. Dado que la cuestión no es clara en sus escritos, lo que queda es interpretar su propio pensamiento en búsqueda de una solución a partir de lo que él plantea.

Esto es lo que realizaremos desde la comparación de la palabra poética con la palabra filosófica.

### 1. PALABRA COMO IMAGEN: ESTRUCTURA ESPECULATIVA

Para Gadamer, la palabra interpretadora es siempre imagen de lo interpretado, en el sentido de que ella refleja lo que representa, hasta tal punto que no hay realmente interpretación sin ella, a la vez que ella misma no tiene un ser distinto que aquello a lo que se refiere. «La palabra y la imagen no son simples ilustraciones, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan»<sup>5</sup>. El caso más ejemplar de este poder de la imagen es el de las imágenes religiosas. Ellas permiten que las realidades divinas adquieran imaginabilidad. Aportan un incremento de imaginabilidad a lo que representan. No reemplaza el original representado, no es el original, pero le entrega un incremento de ser: la posibilidad de imagen y, con ella, la entrada en la imaginación. Es lo que ocurre con la palabra: por la palabra lo comprendido se hace fenómeno de un modo tal que solo en ella adquiere tal fenomenalidad. En este sentido, la palabra es imagen o reflejo en el que se realiza la interpretación. Ahora bien, como decíamos la comprensión aquí se refiere a la comprensión temática, en primera instancia.

Especulativa significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen al castillo. La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una aparición que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El

---

<sup>4</sup> Esta distancia ente Heidegger y Gadamer la menciona, en esta misma línea de interpretación, Günter FIGAL, en su trabajo «Fenomenología de la cultura. Verdad y método después de cuarenta años» en: A.A.V.V., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis 2003, pp. 1109-1116.

<sup>5</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005, p. 192.

verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción<sup>6</sup>.

La palabra mediadora lo es siempre en cuanto no es igual a lo interpretado (el texto, el cuadro, la obra), a la vez que posibilita su manifestación. Esto no implica que la palabra interpretadora sea algo menos o más que el texto o aquello que interpreta: en ella se da todo lo que quiere decir el original, como en la imagen del espejo no hay nada más que ella, a la vez que no se identifica con el original del que es imagen. La palabra es siempre mediación, y en cuanto tal, se cancela a sí misma para que aparezca en ella, por ella —y no a pesar de ella—, el original<sup>7</sup>. En cuanto lo que se quiere interpretar —texto, poema, hecho histórico, diálogo— se hace palabra propia, en ella, y solo en ella se entrega lo interpretado. En este sentido, la mediación es siempre total, pues no apunta a la palabra mediadora, sino al original, a la vez que es mediación necesaria para que la cosa se manifieste.

Ahora bien, la palabra interpretadora requiere a su vez interpretación, pues «Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso, cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión»<sup>8</sup>. La interpretación sería el despliegue de la multiplicidad que tal palabra, en tanto imagen, porta. Esta multiplicidad ínsita en la palabra podría llevar a la suposición de que toda palabra es multívoca. Sin embargo, en «Poetizar e interpretar» afirma Gadamer. «La multivocidad de la poesía se entreteteje inextricablemente con la univocidad de la palabra que mienta (*meinendes Wort*)»<sup>9</sup>. Aquí afirma, por tanto, que lo realmente multívoco, y por lo tanto necesitado de interpretación, es la palabra poética, no cualquier palabra. La palabra prosaica, como la llamaremos, sería, entonces, unívoca. La interpretación, por tanto, sería un ir desde la multivocidad a la univocidad.

La expresión universal de Goethe, «todo es símbolo» —y ello quiere decir, cada cosa señala a otra— viene a contener la formalización más abarcante del pensamiento hermenéutico. Este todo no se enuncia sobre un ente cualquiera que es, sino sobre cómo ese ente sale al encuentro de la comprensión del hombre. Nada puede haber que no tenga la capacidad de significar algo para él. Pero todavía hay algo más: nada se reduce al significado que le esté ofreciendo a uno directamente en ese momento. En el concepto goetheano de lo simbólico reside tanto la imposibilidad de dominar con la vista todas

<sup>6</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005, pp. 557-558.

<sup>7</sup> Gadamer recurre a la especulación hegeliana para dar cuenta de la estructura especulativa del lenguaje. No da espacio en este artículo para mostrar y discutir esta cuestión, pero al respecto resulta esclarecedor el capítulo 4, «Gadamer's Hegelian Liberation of Language and Being» dentro del trabajo de COLTMAN, Rodney Read, *Dwelling in the middle: Heidegger, Gadamer, and the hermeneutics of proximity*.

<sup>8</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005, p. 549.

<sup>9</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 76.

las referencias como la función representativa del individuo para la representación del todo. Pues solo porque la referencialidad universal del ser queda oculta al ojo humano, necesita ser descubierta. Por universal que sea el pensamiento hermenéutico que corresponde con las palabras de Goethe, solo llega a cumplirse por la experiencia del arte. Pues la lengua de la obra de arte posee la distinción de que la obra de arte que es única recoge en sí el carácter simbólico que, visto hermenéuticamente, le conviene a todo ente, y lo lleva al lenguaje<sup>10</sup>.

La primera cuestión que constatamos en este texto es la aceptación de que la realidad misma sea simbólica. Esta idea implica que todo significa algo para nosotros, y esa significación se da en la palabra. Ahora bien, lo revelador de este pasaje no es esto —pues aquí Gadamer parece limitarse a comentar a Goethe más que afirmar algo propio— sino el papel que se le concede al lenguaje del arte: solo de él se puede decir que lleva a cumplimiento este movimiento del ente al hombre, pues recoge este carácter simbólico, este carácter significativo del mundo, y lo hace palabra o imagen. Pareciera, por tanto, que solo el arte, el lenguaje del arte, requiere propiamente interpretación, en tanto es simbólico. O, mejor dicho, solo en él se pone de manifiesto la necesidad de interpretación que es inherente a todo ente. Para resolver, por tanto, la cuestión de la interpretación y la comprensión tendremos que adentrarnos en el análisis de los tipos de palabra y el modo como estas significan el mundo. En primera instancia, solo la palabra que es arte, es decir, la palabra poética, requeriría interpretación.

Lo primero, por tanto, se analizar la peculiaridad de la palabra poética. Según el análisis de Gadamer, tanto la palabra poética como la filosófica se distinguen de la palabra cotidiana o prosaica en que ambas no se limitan a remitir a otra cosa. Eso significa que ellas, poniendo ahí la palabra, ponen la referencia de un modo único. Es decir, en su estar ahí hacen ser ahí lo que mientan. Como veremos más adelante, la palabra filosófica es el despliegue especulativo de lo pensado mismo, que solo se da como tal en la palabra. Y la palabra poética pone la cosa a la que se refiere, de tal modo que aquello dicho solo es como tal en ese poema.

Ambos modos de discurso, el poético y el filosófico, comparten pues un rasgo común: no pueden ser «falsos». Pues no está dada ninguna regla exterior a ellos con la que medirlos, a la que ellos pudieran corresponder. Y, sin embargo, son cualquier otra cosa que arbitrarios. Son una especie única de atrevimiento: pueden perderse a sí mismos. En ambos casos, esto no ocurre porque falte una correspondencia con la cosa, sino que la palabra se queda «vacía». En el caso de la poesía, eso significa que, en vez de sonar por sí misma, la palabra hace sonar, ya sea otra poesía, ya sea la retórica de la vida cotidiana. En el caso de la filosofía, significa que el discurso filosófico se

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 62.

queda estancado en meras argumentaciones formales o decae en una sofistería hueca<sup>11</sup>.

Estas palabras nos ponen ante varias cuestiones centrales. La cuestión que la obra plantea, y que tanto la palabra filosófica como la poética también hacen, es la relación con la verdad. Ya lo veíamos al comentar la cita sobre Goethe: frente a la obra de arte no hay criterio de adecuación externo. Ahora, frente a las palabras por excelencia, Gadamer nos plantea la misma cuestión: «¿qué significa “verdad” allí donde una configuración lingüística ha cortado toda referencia a una realidad normativa y se realiza en sí misma?»<sup>12</sup>. Quien lee la palabra, cuando esta se yergue, no busca una referencia a la que adecuarse, no pasa de la palabra a algo externo a ésta, sino que participa de la verdad de esta como lo hace ante la obra de arte. «Ni en la filosofía ni en el arte hay progreso. En ambos, y frente a ambos, se trata de otra cosa: ganar participación»<sup>13</sup>.

En este sentido, con el poema y con la palabra filosófica ocurre como ante la obra de arte: no pueden ser falsas, no pueden ser palabras poco adecuadas. Cuando eso sucede, lo que pasa es que lo que así se presenta como poema o como filosofía no lo es. Así como, propiamente hablando, no hay una mala obra de arte, sino una obra que no puede ser calificada como arte, así ocurre con la filosofía y la poesía. Puede haber apariencia de poema, pero lo que hay no es más que retórica, es decir, una palabra que se sirve de su apariencia para dar fuerza a un contenido externo; es una palabra puesta al servicio de otra cosa, y, por tanto, no es una palabra que se alce como tal, que se yerga como palabra y permanezca, sino una palabra por la que se pasa a otra cosa. Y en el caso de la filosofía ocurre algo semejante: la palabra que se presenta con apariencia de filosófica sin serlo, no es más que sofistería. Lo interesante de ambos casos reside en que efectivamente tanto la retórica como la sofística se sirven de la fuerza que en sí tienen la palabra poética y la filosófica. Es decir, conociendo su fuerza, su capacidad de erguirse como palabras, se sirven de ella y la vacían de su carácter esencial.

Ahora bien, aunque ni la palabra poética ni la filosófica se suprimen por lo dicho en ellas, el modo como cada una se yergue es radicalmente diferente. «Acaso la vecindad interior entre filosofía y poesía estribe precisamente en que se topan en dos movimientos extremadamente contrarios: la lengua de la filosofía se rebasa constantemente a sí misma; la lengua del poema (de todo poema real) es única e imposible de rebasar»<sup>14</sup>. Esta diferencia es la que ahora analizaremos. La primera cuestión es, en vistas a lo que se afirma en la cita precedente, ver cómo significa la palabra poética para que sea irrebachable.

<sup>11</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p.181.

<sup>12</sup> GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. 1998, p. 104.

<sup>13</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 201.

<sup>14</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 200.

## 2. PALABRA POÉTICA

«¿Qué significa el surgir de la palabra en la poesía? Igual que los colores salen a la luz en la obra pictórica, igual que la piedra es sustentadora en la obra arquitectónica, así es en la obra poética la palabra más diciente que en cualquier otro caso. Esta es la tesis»<sup>15</sup>.

Para entender lo que plantea Gadamer en esta tesis, lo primero que tenemos que analizar es la tensión en la que se encuentra la palabra poética respecto a la referencia. Por una parte, dice nuestro autor, la palabra pone la referencia, pero por otra, en tanto palabra, de modo indiscutible se refiere a algo externo a ella. Esta tensión se ve intensificada por el hecho de que la palabra poética se dirige a su referencia, o crea su referencia, desde la multivocidad que le corresponde como todo arte, y que la hace esencialmente objeto de interpretación. «(...) un texto que sea una obra de arte literaria me parece un texto en sentido eminente, y no es solo que sea susceptible de interpretación, sino que la necesita»<sup>16</sup>. Pero esta multivocidad entra a su vez en tensión con la univocidad de la palabra, como ya decíamos. La cuestión a dilucidar es, por tanto, cómo se realiza la referencia en la poesía, para que esta tensión pueda resolverse. Ya lo veíamos: la diferencia entre el poema y cualquier otra obra de arte es que el material con el que se configura el poema es la palabra, que es en sí misma significativa.

El arte requiere interpretación porque es de una multivocidad inagotable, no se le puede traducir adecuadamente a conocimiento conceptual. Esto vale también para la obra poética. Y, sin embargo, la pregunta es cómo se representa, en medio de la tensión entre imagen y concepto, la particular relación entre poetizar e interpretar. La multivocidad de la poesía se entreteje inextricablemente con la univocidad de la palabra que mienta (*meinendes Wort*). Lo que sostiene esta tensísima interferencia es la particular posición del lenguaje respecto a todos los demás materiales con los que crea el artista: la piedra, la pintura, el sonido, e incluso el movimiento del cuerpo en la danza. (...) La palabra con que se pronuncia y con la que él configura no se desprenderá nunca totalmente de su significado. Una poesía no objetual sería un balbuceo<sup>17</sup>.

La cuestión es, por tanto, en primer lugar, mostrar que la poesía es siempre significativa, y esto de modo esencial. A diferencia de lo que se podría pensar de las otras artes (aunque para Gadamer esto es discutible), ella remite necesariamente a algo fuera de sí, pues toda palabra, en principio, lo hace. De hecho, si no se entiende el significado de las palabras, no hay poema. Antes veíamos que de algún modo el poema pone su referencia, sin embargo, esto solo lo puede hacer desde la palabra, la cual, inevitablemente, remite fuera de sí. En este sentido, el poema es siempre objetual. La cuestión es que, si bien esto es así, y este es el núcleo conceptual de toda poesía, la singularidad de la poesía

<sup>15</sup> GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. 1998, p. 30.

<sup>16</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 192.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 76.

con respecto a cualquier otra manifestación lingüística reside, por una parte, en que aquello a lo que refiere la poesía se presenta como multívoco, a pesar de la univocidad conceptual mencionada, y por otro, que la referencia pareciera quedar atrapada en la propia poesía, como yaciendo en ella. La obra de arte lingüística,

(...) entraña siempre una suerte de identidad de significado y sentido, del mismo modo que el sacramento es ser y significado en una sola cosa. «El canto es ser-ahí». Pero ¿qué es lo que es ahí realmente? Todo discurso que esté mentando algo (*meinende Rede*) remite fuera de sí. Las palabras no son agrupaciones de fonemas, sino gestos de sentido que, como guiños, remiten lejos de sí. Todos sabemos cómo la figura fónica de la poesía no alcanza su silueta mientras no se haya comprendido su significado<sup>18</sup>.

La tarea es ver cuál es la especificidad de la palabra en el poema, para que ésta logre una unidad de significado y sentido, unidad de la palabra dicha y lo dicho en ella, que lleve a que en el poema se ponga en pie la relación del ser humano con aquello que se mienta en el poema, y que se realiza, como tal sentido, en el poema mismo. Es decir, el significado unívoco de la palabra, del concepto que mienta, inevitablemente, algo, es desplazado por algo nuevo, que realiza el sentido en el poema y que, haciéndolo, hace resplandecer la palabra en su esencia; hace que la palabra se muestre como palabra, y no como mero signo.

Lo que se construye como configuración poética es el equilibrio, constantemente regulado, de sonido y sentido. (...) ¿Qué significa eso para la constitución ontológica del lenguaje poético? La estructuración de sonidos, rimas, ritmos, vocalización, asonancias, etc., forma los factores estabilizantes que recuperan la palabra cuyo eco se pierde indicando lejos de sí, para plantarla, hacerla estar por sí misma<sup>19</sup>.

Es decir, la entrada en juego de la materialidad de la palabra misma, su sonido, en consonancia con el sonido de las demás palabras del texto —el ritmo, la rima— hacen que la palabra se yerga en sí, sin ser suprimida por el significado, a la vez que tal significado resuena en ella de modo nuevo, por la unidad en la que entra con el todo de la configuración poética.

Esta es la cuestión determinante: el hecho de que la sonoridad de la palabra se ponga en juego, se resalte gracias a la rima y el ritmo, hace que ella despliegue ya no solo lo que el concepto denota, sino todo lo que esa palabra connota, lo que implica que en ella resuenen diferentes campos semánticos en los que entra en juego. Es decir, la palabra ya no habla desde su singularidad, sino desde una totalidad de significados y relaciones, que la hacen poner a la vista, al oído del lector, ya no solo el significado conceptual «principal», sino el sentido con que la referencia resuena en la vida. Para Gadamer la comprensión no es sino una continua configuración de sentido, un constante entrar en juego con el mundo del que formamos parte. Y esta es la perspectiva que la poesía pone

<sup>18</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 77.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 176.

de relieve: la palabra deja como tal de ser objetual, conceptual, para erigirse en manifestación de este juego constante de mutua determinación entre el ser humano y el mundo, para mostrar, o más bien para erigirse como testigo de la relación del ser humano con toda su experiencia vital, experiencia que entra en juego en todo proceso comprensivo, incluso en aquel que pretende ser objetivante<sup>20</sup>. En el poema se hace patente este entramado vital de relaciones de sentido, pero de modo latente él está siempre operando en nuestra comprensión, aun cuando en el lenguaje cotidiano esto no se ponga de relieve, sino que más bien se oculte, en pos del significado conceptual. Lo que sucede cuando una misma palabra se entiende desde su mero significado conceptual es que se la desliga de la experiencia vital, para objetivarla. «La palabra poética instauro el sentido. La palabra surge en la poesía a partir de una fuerza de dicción nueva que con frecuencia está oculta en lo usual»<sup>21</sup>.

Ahora bien, el hecho de que la palabra poética se erija de este modo, entrelazada inexorablemente con diferentes campos semánticos, tiene como consecuencia inevitable la multivocidad del poema. Aquello que se mienta abre diferentes resonancias que deben ser, por tanto, interpretadas. La cuestión sobre la que quiere llamar la atención Gadamer al decir que la palabra es tal esencialmente en el poema, es el hecho de que toda palabra es testigo de una experiencia vital inobjetivable, y, por tanto, multívoca. Y esto pone además de manifiesto que la palabra opera dentro de una totalidad de significados, lo cual tiene dos consecuencias radicales: la palabra misma no puede ser objetivada en sentido propio, pues es parte de una red de relaciones semánticas, y cada persona queda atada a lo que la palabra mienta desde su propia experiencia vital, cuestión que imposibilita también la objetivación. En este sentido, «La multivocidad de la palabra poética tiene su auténtica dignidad en que corresponde plenamente a la multivocidad del ser humano»<sup>22</sup>. Es decir, la palabra poética, en tanto manifiesta el modo de significar el mundo para el ser humano, será tan varia como ese significado. Y se levantará por sobre lo mentado mismo —el objeto en términos clásicos— mostrando tal relación esencial entre mundo y ser humano. Ella se abre, entonces, como testigo de la fenomenalidad del mundo que mienta. Ella abriría, desde la totalidad que evoca, desde el particular tejido que forma, un sentido que no puede ser abierto sin la presencia de esa palabra, de ese poema, de ese texto que hace vibrar un mundo vital de un modo que no

<sup>20</sup> Desde la perspectiva de J. M. Baker, el momento de la interpretación de la palabra poética es el momento en que tal palabra y el mundo que porta pasa a formar parte de nosotros; el momento de la participación es entonces el momento en que tal palabra informa nuestra experiencia de mundo: «From that moment the poem is part of us, its language accompanying and informing our experience of the world. When Gadamer says that poetry is language in a preeminent sense, he directs attention to the peculiar completeness of the poetic word». BAKER, J. M. «Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics» en *The Cambridge Companion to Gadamer* Edited by Dostal, Robert. 2002 Cambridge University Press, pp. 143-166, p. 148).

<sup>21</sup> GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. 1998, p. 42.

<sup>22</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 79.

podría hacerlo otra palabra, otro tejido, ni tampoco otro poema. En este sentido, la poesía no se limita a mentar algo, a dirigirse a algo, como hace la palabra cotidiana, sino que alza lo mentado en la palabra, de modo que aquello a lo que se refiere se identifica con la palabra con la que se ha hecho manifiesto, se identifica con el poema, por el hecho de que solo se hace presente de tal modo en ese poema.

Como ya decíamos, las redes de relaciones semánticas que se establecen en el poema ponen en juego la totalidad del lenguaje como experiencia de mundo. En este sentido, la verdad del poema no es otra que aquello que el poema erige, el texto mismo en el cual aquello mentado se realiza como tal. «El poema no está ante nosotros como algo con lo que alguien quisiera decir algo. Se yergue ahí en sí. Se alza tanto frente al que poetiza como frente al que recibe el poema. *¡Desprendido de todo referir intencional, es palabra, palabra plena!*»<sup>23</sup>. En este sentido, Gadamer afirma que la realización del poema se da en el poema mismo o, en otras palabras, que la verdad del poema es un autocumplimiento del poema mismo.

Por esto, Gadamer caracteriza el poema desde la idea de promesa o declaración, pues en ambos casos lo que sucede es que aquello mentado se realiza desde la palabra que mienta. En el caso del poema, éste no llama a buscar nada fuera de sí mismo que verifique su validez, sino que llama a quedarse en la palabra dicha, que se valida desde el sentido que construye de modo único. En este sentido, el texto poético es autónomo. «Es “autónomo” en el sentido del autocumplimiento. Tal es la palabra del poeta. La palabra poética, pues, es declaración en el sentido de que este decir se atestigua a sí mismo y no consiente otra cosa que lo verifique»<sup>24</sup>. Ahora bien, este autocumplimiento, que se verifica en sí mismo, tiene consecuencias radicales para quien lee u oye la poesía, pues el modo de recepción no será el mismo que el que se realiza ante cualquier otra palabra. Ya lo decíamos al hablar de la interpretación: cada intérprete queda atado de un modo peculiar a la obra. Ahora, frente a la palabra poética, esto se vuelve radical.

La cercanía que cada lector experimenta en el poema es similar a la que se experimenta ante toda obra de arte. Pero lo que le da la peculiaridad al poema es que aquello de lo que está hecho el poema, la palabra, tiene una relación mucho más estrecha con nosotros que cualquier otro material, incluso que los sonidos. Comprendemos, como ya hemos dicho, desde la palabra, existimos en ella, por lo que es en ella en donde se fraguan todas nuestras experiencias humanas. De ahí que lo que el poema evoca sea siempre más cercano a nosotros mismos que lo que es cualquier otra obra de arte.

Evidentemente, la lengua tiene una referencia distinta hacia la memoria, una referencia más interna que todo lo óptico. Es cierto que un cuadro que se ha contemplado durante un largo rato también muestra al volverlo a ver,

<sup>23</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 113.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 116.

inesperadamente, años o decenios más tarde, una poderosa familiaridad, igual que cuando se vuelve a ver a una persona, una ciudad o un paisaje. Pero todo eso es un volverse a ver. En cambio, el poema o la obra de arte lingüística en general, como el texto oído o leído, es siempre, al oírlo o leerlo por primera vez, algo así como recuerdo, interiorización, para cada palabra individual. Eso quiere decir que la palabra siempre tiene ya su casa en los tesoros de la memoria, y ocupa en ella un lugar que no abandona nunca: el lugar del pensar<sup>25</sup>.

Es decir, la evocación que produce el poema es la experiencia vital desde la familiaridad de la palabra, de la lengua materna por cuyo aprendizaje «se construye un orden creciente de un todo de experiencias interpretadas lingüísticamente»<sup>26</sup>. Por esto, la cercanía de aquello que se erige desde la palabra poética es más radical que en cualquier otro arte, porque es la cercanía con la palabra como vestigio de la experiencia vital, no como mero concepto. Si toda comprensión, en tanto es lingüística, consiste en hacer propio, lengua propia, lo extraño, ahora vemos que este hacer propio, familiar, del poema nos lleva a la experiencia de la familiaridad misma, en tanto la palabra ya no es solo algo propio que remite a algo extraño, sino que ella resuena como palabra misma, en tanto es su materialidad la que se pone en juego, en la tensión sonido/sentido, y esto hace que en cada palabra que construye el tejido del poema brille una constelación de experiencias vitales con las que esa palabra se relaciona. La palabra poética es un salto cualitativo respecto de nuestro habitual hacer mundo desde el lenguaje.

Ahora bien, la palabra del poeta no continúa este proceso de «ir instalándose» (*Einhausung*). Antes bien, le sale al encuentro como un espejo sostenido hacia él. Pero lo que aparece en el espejo no es el mundo, para nada esto o aquello que haya en el mundo, sino la cercanía misma, la intimidad misma en la que nos estamos un rato. En la palabra literaria y en su más alta culminación, el poema, este estar y esta cercanía ganan permanencia. No es una teoría romántica, sino la simple descripción de conexiones efectivas, el que la lingüística abre el acceso universal al mundo y que en este acceso lingüístico al mundo se destaquen formas eminentes de la experiencia humana: la experiencia religiosa anuncia la salvación, el juicio falla lo que es derecho y lo que no en nuestra sociedad, la palabra poética nos atestigua nuestra existencia ahí (*Dasein*) en tanto que ella misma es existencia ahí (*Dasein*)<sup>27</sup>.

La estructura especulativa, que antes veíamos como figura explicativa de toda palabra, vuelve a aparecer ahora para mostrar la esencia de la palabra poética, solo que ahora lo que aparece en el espejo no es simplemente algo a lo que la palabra se refiere, o que se despliega en la palabra, sino la familiaridad misma, la intimidad entre palabra y experiencia vital, la cercanía misma. Y como en ninguna otra, esta imagen del espejo llama a la permanencia, quedarse

<sup>25</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 102.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 121.

en la imagen del espejo, ser ahí, a morar o demorarse en ella. La palabra poética es testigo de nuestro modo de ser en el mundo, de nuestro ser ahí<sup>28</sup>. El punto de partida de Gadamer, el ser-ahí heideggeriano, es ahora corroborado desde la dilucidación de la palabra poética: la condición de arrojado del ser humano, con el consecuente carácter situado, y por tanto vital, del comprender, queda reflejado en la palabra poética. «El *ahí* universal del ser en la palabra es el milagro del lenguaje, y la más alta posibilidad del decir consiste en retener su transcurso y su huida y en fijar la cercanía al ser. Es la cercanía y la presencia, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad del todo. Esto es lo que realmente caracteriza a la palabra poética»<sup>29</sup>.

La tarea que nos queda ahora es describir la especificidad de la palabra filosófica, de la que habíamos dicho que tampoco se suprime en pos de lo significado por ella. Ahora bien, el modo en que ambas palabras se mantienen a sí mismas es contrario: la lengua de la filosofía se rebasa constantemente a sí misma; la lengua del poema es imposible de rebasar. Una vez que hayamos analizado la palabra filosófica esperamos poder responder a la cuestión de la interpretación, de la especificidad de la interpretación, cuestión que hasta ahora no ha quedado dirimida.

### 3. PALABRA FILOSÓFICA

En esta tarea por dilucidar el modo de ser de la palabra filosófica resulta especialmente esclarecedor el texto «La historia del concepto como filosofía», recogido en *Verdad y Método II*. Retomando el análisis que ya hiciera al final de *Verdad y Método I*, en este texto afirma que la especulación es la característica central del desenvolvimiento del concepto. La idea de que la palabra tiene el modo de ser de la imagen en el espejo, que apunta a algo que es lo reflejado, pero que solo se manifiesta en la imagen del espejo, se complementa con la idea de que aquello que se comprende se despliega progresivamente en la palabra por el diálogo, como si esta fuera la refracción múltiple de una luz única al pasar por un prisma. Esta multiplicidad de palabras en las que se aloja la comprensión se desenvuelve en la reflexión filosófica en miras al concepto, que

<sup>28</sup> En el texto «Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance or Poetry in Gadamer's Hermeneutics» J. M. BAKER muestra la conexión de esta perspectiva con la última parte de *Verdad y Método*: What Gadamer means here is not, as the words quoted already attest, that poetry reproduces the appearances of the world. On the contrary, the mirroring that poetry does has the sense of speculation that Gadamer first examined in the final part of *Truth and Method*. Poetry is speculative discourse in that standing over against the world it opens up to us the «nearness or familiarity» in which something like a world can be first be experienced and become the object of sharing. Poetic language is in this « eminent » sense language: it discloses not a world so much as the being of world, the phenomenon of worldliness. It is this feature of poetic language that keeps it in the neighborhood of speculative language. (BAKER, *op. cit.*, p. 161).

<sup>29</sup> GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. 1998, p. 44.

es su meta. La palabra filosófica siempre se rebasa a sí misma porque apunta al concepto. La palabra aquí se mantiene a sí misma, pues no es meramente instrumental, como puede ser la palabra del uso cotidiano, pero no se mantiene como la palabra poética, que se pone en pie creando la referencia, sino porque ella refleja un aspecto del concepto que sin ella no se mostraría. Pero como no agota el concepto hacia el que apunta, a la vez que no puede suprimirse, pide otra palabra en busca de circunscribir el concepto. Y esta circunscripción es la que se realiza desde el modelo de la especulación. «(...) el médium de la filosofía es la especulación, el reflejo mutuo de las determinaciones del pensamiento en el cual, y por el cual, el pensar se mueve en sí mismo y se articula en sí mismo, esto es, hacia el concepto, lo que se quiere decir en el pensar, en la totalidad y concreción que es: ser y espíritu»<sup>30</sup>.

Ahora bien, este proceso de mutuos reflejos en los que se va desarrollando el concepto es un juego que se realiza desde el lenguaje cotidiano, no desde la determinación lógica. La concepción según la cual el lenguaje de la filosofía se determina por la subsunción de lo particular a lo general, traiciona la experiencia misma y desconecta la filosofía de la vitalidad que se sedimenta en el lenguaje. La historia de la filosofía muestra bien a las claras esta cuestión: la cristalización de conceptos filosóficos proviene de un esfuerzo reflexivo desde palabras de la vida cotidiana. Por tanto, la distanciamiento que realiza el lenguaje filosófico respecto del lenguaje cotidiano es la de la reflexión, el de la especulación, por medio de la cual el concepto se va delineando, pero esta delimitación está siempre cargada de la vitalidad de la palabra con la que se realiza.

La idea de un lenguaje artificial puro para el pensamiento filosófico ha resultado irrealizable por la vía del autoanálisis lógico, porque siempre necesitamos del lenguaje hablado para introducir lenguajes artificiales. Pero el lenguaje que hablamos es de tal naturaleza que puede perturbar constantemente nuestro conocimiento. (...) El lenguaje no es sólo eso. Es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada. Para todo pensamiento crítico de nivel filosófico el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje. El aprendizaje de una lengua, la asimilación de nuestra lengua materna, es ya una articulación del mundo. Esto, más que una perturbación, es un primer descubrimiento. Implica sin duda que el proceso de formación conceptual que se produce en medio de esta interpretación lingüística nunca es un primer comienzo. No equivale a la forja de una nueva herramienta partiendo de un material idóneo<sup>31</sup>.

En coherencia con todo lo hasta ahora planteado por Gadamer, la tarea de la filosofía es continuación de la comprensión vital en la que nos hallamos desde que tenemos mundo, comprensión que se desenvuelve también en la palabra. El desafío de la filosofía, que es sin duda un desafío teórico, se realiza como continuación de un proceso previo de comprensión, que no es teórico, y

<sup>30</sup> GADAMER, H.-G., *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós. 1998, p. 179.

<sup>31</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1994, p. 83.

que carga de vitalidad la palabra que luego trabajará por dar con el concepto. Como el fin es el concepto, las palabras del uso diario se van desprendiendo de parte de su carga de cotidianidad para servir a tal delimitación, pero esto no es nunca una tarea de mera abstracción, pues lo que ellas portan, lo que en ellas se ha sedimentado a fuerza de uso, siempre va a resonar en el concepto, dándole su color propio.

Lo interesante, por tanto, es que la filosofía se realiza desde la vida misma, en el sentido de que es ella la que, desde el lenguaje, le plantea el desafío de dar con el concepto. La cuestión es que ese esfuerzo teórico que realiza la distancia de la palabra cotidiana para que haya realmente filosofía no deja a la palabra cotidiana despojada de su sentido vital, aun cuando limite su sentido para determinarse conceptualmente. De hecho, la reflexión filosófica es un ir y venir de la palabra cotidiana al concepto filosófico, pues a la larga, el mismo lenguaje vital se impregna también de la carga del concepto que ha delimitado la reflexión filosófica.

Esta resistencia del uso lingüístico vivo es la que impone que el esfuerzo reflexivo sea interminable, que el diálogo filosófico no llegue a un fin más que de modo provisional. Justamente es el modelo dialógico propio de la filosofía el que pone en movimiento los conceptos que previamente se han establecido como apropiados. El constante ir y venir de los conceptos filosóficos a las palabras de uso cotidiano es lo que refleja cualquier diálogo filosófico, desde sus inicios socráticos hasta hoy. Este diálogo exige al habla cotidiana un desprendimiento de su uso meramente instrumental, y al habla filosófica, un constante redescubrimiento tanto de las connotaciones del habla cotidiana como de aquellas sedimentadas por la tradición en la palabra, pues todas ellas enriquecen los conceptos filosóficos, y ponen en crisis su cristalización. Si bien, por tanto, la reflexión filosófica supone un distanciamiento del hablar cotidiano en busca de la conceptualidad, esta distancia no es nunca absoluta, y en esto radica, por una parte, la penuria filosófica, pero a la vez, la única posibilidad de la filosofía. El diálogo no es, como ya decíamos, camino de la pura abstracción de la palabra hacia la idea.

Estar en la palabra es en efecto la manera como hablamos. Y si yo pudiera en este momento bloquear realmente el flujo de mi necesidad comunicativa y reflexionar sobre las palabras que empleo y fijarlas en la reflexión, la continuación del habla quedaría totalmente frenada. Hasta tal punto pertenece el olvido de sí mismo a la esencia del lenguaje. Justamente por esta razón la ilustración conceptual —y la historia del concepto es ilustración conceptual— sólo puede ser parcial (...). Sólo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles, y sólo se piensa en común cuando se comparte realmente la indignancia de aquel que se arriesga a formular enunciados que han de acreditarse por sí mismos<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1994, p. 88.

El modelo dialéctico proviene tanto de la insatisfacción por el lenguaje como de la puesta en común de esa insatisfacción, que abre el diálogo a las posibilidades de la reflexión con otro, que desde su perspectiva lingüística aportará matices que no se descubrirían desde una mirada sola. Por otra parte, el hecho de afirmar que el fin de la filosofía es el concepto no quiere decir que se asuma nuevamente la objetividad y la instrumentalización de la palabra. El concepto no es, desde la perspectiva de Gadamer, algo que se adecue a un objeto, sino una idea que se despliega desde las palabras, y esto, de modo infinito, pues no hay un despliegue que se pueda considerar acabado. En este sentido, el concepto es siempre una tarea pendiente.

La tarea de la palabra filosófica se comprende entonces desde el esfuerzo reflexivo. Si la palabra poética nace del esfuerzo creativo que sintoniza sonido y sentido, que hace destacar la palabra en sí misma, la palabra filosófica surge del esfuerzo por llegar a acuerdo sobre una idea, del esfuerzo por circunscribir lo que se quiere comprender. Cada diálogo filosófico es nuevo, una nueva pregunta que busca respuestas inéditas. Esto, que por un lado es un hecho, por otro es un desafío permanente, pues exige la revisión de los conceptos filosóficos, ponerlos en crisis para que nuevas palabras los enriquezcan.

Hay que reconocer, por otra parte, que la palabra poética es la palabra absolutamente nueva, la palabra nunca dicha. (...) Pero tampoco para la filosofía nunca el lenguaje es el viejo, el anticuado, el desgastado, y si lo es, necesita ser destruido: a partir de las experiencias originarias de la existencia. Cuando el lenguaje en tanto realización del estar ahí no «celebra» sino que «trabaja», jamás expresa algo que haya sido expresado ya. Es siempre de nuevo respuesta<sup>33</sup>.

Para comprender tanto la novedad como la infinitud de este proceso de dar con la palabra en la que resuene el concepto podemos servirnos una vez más de la idea del reflejo, ahora ya no de algo, sino de la luz. La luz es, como sabemos, invisible en sí misma: solo vemos lo visible porque esa luz actúa sobre los cuerpos reflejando los colores, que variarán de acuerdo al tipo de cuerpo sobre el que se refleja. La luz se compone del conjunto de todos los colores reflejados. Algo análogo ocurriría con el concepto, al que no podemos conocer si no es por las palabras en las que resuena, como se ve la luz en los colores. Cada intento reflexivo es el intento de dar con la palabra que manifieste el concepto, como el color a la luz. Cuando nos dirigimos reflexivamente a una idea para abordarla filosóficamente, tal abordaje no puede sino realizarse desde la multitud de palabras, pues ellas son el reflejo que permite ver el concepto. Desde ellas surgen las preguntas y hacia ellas nos dirigimos en busca de respuesta. Desde esta perspectiva, la filosofía se desarrolla como un continuo trabajo de reflexión sobre la palabra misma, en la que se refleja el concepto.

Así, por ejemplo, el concepto que pretende circunscribirse desde la palabra substancia ha sido hoy en día puesto en cuestión hasta hacer de su

<sup>33</sup> GADAMER, H.-G., *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra. 1995, p. 34.

reflexión una nueva cuestión filosófica. En este sentido, la filosofía no puede crear términos fijos que pretendan aludir de modo inequívoco a un concepto; y cuando cree hacerlo, se estanca como filosofía. De hecho, la interpretación constante que hacen los filósofos de la filosofía que los precede, o de la que hace algún contemporáneo, no es otra cosa que volver a traer a la palabra la cuestión, la idea, desarrollada por otro. Pero esta palabra es siempre nueva, y solo así puede ponerse en movimiento el pensamiento. Lo interesante es que cada nueva interpretación es realmente un nuevo matiz sobre la idea que se discute; y esto tanto si tal interpretación es crítica como si pretende continuidad.

Es decir, la palabra que termina cristalizando como fijación de un concepto no es nunca realmente algo fijo, sino que reclama siempre una crítica que se realiza como búsqueda lingüística. Ahora bien, el tema es que tal búsqueda se realiza desde la palabra misma, que impone sus límites, o, dicho desde la otra perspectiva, entrega matices precisos, que posibilitan una lectura y no otra. Desde esta perspectiva se entiende la afirmación de Gadamer de que la filosofía es la historia del concepto, en la medida que se realiza desde el constante esfuerzo por poner en crisis de modo continuo los conceptos que se han forjado en las reflexiones previas. «Hay que recordar esto cuando nos preguntamos ahora cuál es la tarea de una historia del concepto que no busca una labor complementaria de investigación en la historia de la filosofía, sino que debe insertarse en la realización de la filosofía, realizarse como “filosofía”»<sup>34</sup>. Si el pensamiento se despliega desde la palabra, la filosofía, por tanto, no puede sino ser el despliegue mismo de esa palabra.

#### 4. INTERPRETACIÓN

Desde la perspectiva alcanzada por el análisis de la palabra filosófica y de la palabra poética, la relación entre interpretación y comprensión adquiere una nueva luz.

Veamos de qué se trata con una contraposición. No hay, por ejemplo, nada que interpretar ni nada que sutillar en la orden terminante que exige obediencia, o en un enunciado unívoco cuyo sentido esté ya establecido. Solo puede interpretarse aquello cuyo sentido no esté establecido, aquello, por lo tanto, que sea ambiguo, «multívoco» (*viel deutig*). Tomemos algunos ejemplos clásicos de interpretación: el vuelo de los pájaros, los oráculos, los sueños, lo representado por una imagen, una escritura enigmática. En todos estos casos tenemos algo doble: un indicar, un mostrar en una dirección que pide que se la interprete; pero también, un ocultarse lo mostrado en esta dirección. Lo que se puede interpretar es, pues, lo multívoco<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1994, p. 84.

<sup>35</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 84.

La afirmación es clara: no todo es susceptible de interpretación. Para que esta sea necesaria debe presentarse algo que, por un lado, apunte a un significado pero que, por otro, no apunte de manera unívoca, que porte una opacidad. Es lo que veíamos que ocurre en el caso de la palabra poética, que en tanto palabra tiene un significado conceptual, pero a la vez remite a un todo de sentido que la vincula a distintos campos semánticos, lo que hace necesario la interpretación. Ahora bien, desde la perspectiva de la palabra filosófica, que apunta a la búsqueda conceptual, la identidad de concepto y univocidad se ha puesto en crisis, pues no hay una vinculación necesaria de término filosófico con un significado conceptual, sino que más bien el concepto se despliega desde diferentes palabras, términos, en busca de circunscribir el significado conceptual. Por tanto, la palabra poética requiere interpretación porque es multívoca en razón de su relación sonido-sentido y de la textura en la que se encuentra imbricada. La palabra filosófica, por su parte, requiere también interpretación, pero no porque sea multívoca en el mismo sentido que lo es el poema, sino porque como tal solo adquiere todo su sentido desde las diferentes palabras que permiten dar con su contenido ideal. En el caso del poema, la interpretación viene exigida porque cada palabra entra en relación con otras palabras de modo indisoluble, y estas relaciones hacen salir a la luz sus múltiples connotaciones, las cuales, como hemos visto, provienen de la vida misma del lenguaje.

De hecho, la interpretación en el caso del poema se desarrolla como un sacar a la luz esas relaciones semánticas con las que la palabra en cuestión se teje, hacer explícita la multivocidad que ya está ahí resonando, poniéndola en la balanza de las palabras. Y este es un trabajo que no se agota, no solo porque esas voces son múltiples, sino porque en cada una de ellas resuenan diferentes experiencias vitales que aportan matices renovadores. Por esto, un poema nunca da por agotado su sentido.

Todos sabemos que un poema no queda despachado porque lo sepamos. «Ya lo conozco»; nadie dirá algo así de un buen poema para darse luego la vuelta. Ocurre al contrario: cuanto mejor lo conozco, tanto más lo entiendo. Y eso quiere decir: tanto más lo interpreto, lo despliego (*Auslege*) y repliego (*Zusammenlege*); e, incluso, si me lo sé de memoria, hasta el fondo, tanto más me dice un poema verdaderamente bueno. No se hace más pobre, sino más rico<sup>36</sup>.

Podríamos decir, por tanto, que la palabra poética o el poema se manifiesta multívoco gracias a la relación de palabras que lo entretejen, y desde la experiencia vital que la tiñe de un sentido preciso. Es multívoca porque en ella hablan muchas voces, de modo manifiesto; es decir, al leer o recitar un poema, la multivocidad resuena en él. Pero lo que es esencial es el *texto*, el tejido, y la dependencia que cada palabra tiene con el todo de sentido del poema, pues solo esta unidad posibilita que resuenen diferentes voces, y que el poema, teniendo un sentido unitario, no tenga un sentido único. El tejido de relaciones abre el

<sup>36</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 192.

espacio de la multivocidad. «La encarnación poética de sentido en el lenguaje consiste precisamente en que no tiene que insertarse en la unidimensionalidad de contextos de argumentación y líneas de dependencia lógica, sino que, por la multisituatividad de cada palabra —así lo llamó una vez Paul Celan— le da al poema, por así decirlo, la tercera dimensión»<sup>37</sup>.

Lo que sucede con la palabra filosófica, en cambio, es distinto. La determinación conceptual por la cual se forma un término filosófico es un trabajo desde la palabra misma y la puesta en crisis de un término filosófico —crisis desde la que tal término se pone en movimiento— se afronta también desde la palabra, desde el lenguaje en el que se vive. En este sentido, la interpretación de la palabra filosófica no es pedida porque en ella resuene múltiples voces desde diferentes campos semánticos con los que entra en relación por el texto del que forma parte, sino porque lo que tal término quiere indicar no puede sino ser comprendido desde la multiplicidad de palabras, desde la luz que diferentes palabras entregan, y que dan como resultado una constelación conceptual por la cual la idea reluce y puede ser entendida. Así, se puede decir que la palabra filosófica, el concepto filosófico, solo reluce esencialmente desde una multiplicidad de palabras. Es especulativa por esencia. Y por eso es infinitamente interpretable, pues siempre se podrá encontrar una nueva determinación, una nueva palabra que ponga de relieve algo contenido implícita o latentemente en ella. Ella no pone de manifiesto la multiplicidad de voces por sí misma, sino que apunta a la univocidad, pero ella porta en sí la multivocidad, que se pone en evidencia en el despliegue de la reflexión.

La palabra poética, en cambio, al destacar como palabra hace que múltiples voces resuenen en ella. El modo como la palabra poética destaca como palabra, solo es posibilitado en el poema: solo allí la palabra es poética. Y esto determina otra diferencia fundamental con la palabra filosófica, pues la palabra que interpreta el concepto filosófico es a la vez filosofía; es decir, el proceso de circunscribir el concepto, ya sea para formarlo o para criticarlo, es siempre filosofía. No ocurre así con la palabra poética: la interpretación poética no es poesía, sino que es palabra interpretativa como la filosófica. Y esta distinción es crucial para comprender la centralidad de la palabra poética y porqué, al fin y al cabo, es ella la más dicente, la que manifiesta de modo más radical la centralidad de la palabra en el conocimiento<sup>38</sup>. La palabra filosófica, la filosofía misma como historia del concepto, pone de manifiesto lo que

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>38</sup> En esta misma línea de interpretación, Baker afirma que esta es la razón por la cual, para Gadamer, la palabra poética es la que realiza la destinación especulativa de toda palabra, en contra de lo que piensa Hegel, para quien tal realización es cometido de la palabra filosófica: «For Gadamer, as for Hegel, poetry “after” Hegel —“after,” because this is in fact poetry beginning with Hölderlin— is in its vocation (*Bestimmung*) more truly philosophical than it ever had been in the past. Where Gadamer naturally differs from Hegel is in his insight that poetry’s realization of its speculative vocation takes place not in the medium of prose but precisely in the medium of lyric». (BAKER, *op. cit.*, p. 164).

sucede en todo comprender, aún donde pareciera que la palabra se suprime en pos de lo dicho: siempre aquello dicho lo es desde la palabra, y lo es de un modo peculiar desde la palabra escogida. Ahora bien, esto no ocurre así en la palabra poética, pues el poema no solo pone ante nuestros ojos una palabra insuprimible, sino que manifiesta la multivocidad esencial de toda palabra, multivocidad que experimentamos cuando ponemos en marcha el concepto desde la multitud de palabras. Solo porque en cada palabra resuenan las múltiples voces con las que habla la vida misma, la interpretación filosófica y toda interpretación es inacabable, infinita, pues la experiencia no se agota, y permea de sentido las palabras. Y esto sucede aun cuando no seamos conscientes de ello, como ocurre en el hablar cotidiano. La palabra, nuestra lengua materna, que pareciera que poseemos de un modo directo, está cargada de la experiencia vital. Ahora podemos entender mejor la cita a la que aludíamos antes, sobre la afirmación de Goethe: «Todo es símbolo»: «Por universal que sea el pensamiento hermenéutico que corresponde con las palabras de Goethe, solo llega a cumplirse por la experiencia del arte. Pues la lengua de la obra de arte posee la distinción de que la obra de arte que es única recoge en sí el carácter simbólico que, visto hermenéuticamente, le conviene a todo ente, y lo lleva al lenguaje»<sup>39</sup>.

Es decir, solo la palabra poética, por su peculiar imbricación textual de sonido y sentido, manifiesta por sí misma la multivocidad de la palabra, su capacidad de significar muchas cosas, su opacidad, que proviene de la densidad que le otorga la vida, las experiencias cotidianas, que reposan en la lengua, se sedimentan en ella, como lo hace también la tradición<sup>40</sup>. El poema pone en juego de modo patente algo que está siempre latente: que la palabra no es nunca unívoca ni significa en solitario, sino que siempre resuenan en ella voces múltiples, y lo hacen desde la relación con la vitalidad del lenguaje cotidiano. Lo que se experimenta en el proceso de dar con la palabra para expresar una idea, o en el desenvolverse de la idea misma en las palabras del discurso filosófico, es lo que pone de manifiesto la palabra poética sin necesidad del esfuerzo de la palabra, del trabajo de la palabra. Ella lo hace no desde el trabajo, sino, como decía Gadamer, desde la celebración. Es decir, todo lo que la palabra poética evoca, manifiesta, está latente en toda palabra, en la multitud de sentidos que se sedimentan en ella, y que descubrimos cuando la sometemos a crítica. En el poema, la palabra, mostrándose a sí misma, habla las voces que luego veremos desplegadas en la reflexión, en la interpretación.

<sup>39</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 62.

<sup>40</sup> Resulta enriquecedor poner esta interpretación en diálogo con la lectura que hace Theunissen de la cuestión de la apropiación de la tradición en su texto «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición» THEUNISSEN, M. «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición» en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003, pp. 71-96.

## CONCLUSIÓN

A partir del estudio de ambos tipos de palabra, la cuestión de la relación entre comprensión e interpretación se esclarece. Si toda palabra es multívoca, aun cuando dicha multivocidad sea latente, siempre que hay comprensión hay interpretación, aún en los casos en que esta parece tener un sentido unívoco, como en el caso de una «orden terminante que exige obediencia, o en un enunciado unívoco cuyo sentido esté ya establecido»<sup>41</sup>. En este sentido, la palabra, como toda obra artística, es imagen de la idea, y en tanto imagen, indica algo y, haciéndolo, oculta también algo: todo lo que resuena en ella y que no es mentado en un primer momento de modo directo. Por tanto, la comprensión que se produce de modo no medido por la palabra no es sino en apariencia una comprensión directa, no necesitada de interpretación. La interpretación explicitada, es, de hecho, siempre una posibilidad, y tal posibilidad hace patente lo que es latente. «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje» debe leerse en este sentido: todo lo que se comprende, incluso aquello a lo que parece accederse de modo inmediato, como sucede en los contextos práctico-operativos, es comprendido desde una experiencia vital que se abre desde el lenguaje, que es sedimentada en el lenguaje, y es, por tanto, potencialmente signada por el lenguaje, puesta en la palabra explícita de la interpretación expresa. La lingüística es, por tanto, la realización de la conciencia de la historia efectual en el sentido de que la lengua se hace realidad el encuentro vital entre la tradición, la vida presente cotidiana y el diálogo entre quienes entran en tal dinámica. Desde esta perspectiva, el lenguaje es el horizonte de la ontología, y la filosofía puede concebirse como Hermenéutica

## BIBLIOGRAFÍA

- Baker, J. M. (2002). «Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance os Poetry in Gadamer's Hermeneutics» en *The Cambridge Companion to Gadamer* Edited by Dostal, Robert. Cambridge University Press, pp. 143-166.
- Coltman, R. R. (1997). «Gadamer's Hegelian Liberation of Language and Being» en *Dwelling in the middle: Heidegger, Gadamer, and the hermeneutics of proximit*. DePaul University, ProQuest Dissertations Publishing, 9734223.
- Figal, G. (2003). «Fenomenología de la cultura. Verdad y método después de cuarenta años». En *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, pp. 109-116.
- Gadamer, H.-G. (2005). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- , (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- , (1993). *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa.
- , (1995). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- , (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.

<sup>41</sup> GADAMER, H.-G., *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011, p. 76.

- , (2011). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos. 2011.
- Grondin, J. (2002). «Gadamer's basic Understanding of Understanding», en *The Cambridge Companion to Gadamer*. Edited by Dostal, Robert. Cambridge University Press, pp 36-51.
- Theunissen, M. (2003). «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición» en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, pp. 71-96.

Profesora asistente adjunta Pontificia Universidad católica de Chile  
mdgazmur@gmail.com

ROSARIO GAZMURI

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]