

*El círculo hermenéutico y la confusio linguarum.
O de cómo es posible la comprensión.*

Resumen

Se interpreta el relato del Génesis 11 como un *factum* de la condición humana, cuya historicidad nos es legada por la tradición judeocristiana. El relato bíblico supone para el temprano pensamiento occidental un reconocimiento de que la lengua (su pluralidad) juega un papel fundamental en la configuración del lazo social. Según Gadamer, el problema con el relato del Génesis 11 consiste en que induce a una visión inapropiada del lenguaje desde el punto de vista ontológico. La aproximación que se intenta –siguiendo a Heidegger– destaca que la configuración ontológica del hombre lo muestra como un ser inmediatamente social y comprensivo.

Palabras Clave: hermenéutica, lenguaje, comprensión, diálogo, *confusio linguarum*.

The hermeneutic circle and confusio linguarum, or how comprehension is possible

Abstract

The tale of Genesis 11 is usually interpreted as a *factum* of human condition, whose historicity is bequeathed to us by the Judeo-Christian tradition. For early Western thought, the biblical tale means the recognition of (the plurality of) language's key role in shaping social bonds. According to Gadamer, the problem with the story of Genesis 11 is that it induces an inappropriate view of language from an ontological point of view. The approach attempted here –following Heidegger– points out that the ontological configuration of man displays him as an immediately social and supportive being.

Key Words: Hermeneutics, Language, Understanding, Dialogue, *Confusion, Linguarum*.

* Universidad Central de Venezuela
Recibido en Mayo de 2012 – Arbitrado en Julio de 2012

I

*Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres.
Y dijo Jehová: He aquí, el pueblo es uno, y todos estos tienen un solo lenguaje; y han comenzado
la obra,
y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer.
Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su
compañero.
Así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad.
Génesis 11, 5-9.*

Cuenta la tradición que en plena infancia de la humanidad, los hombres emprendieron uno de los más ambiciosos proyectos civilizatorios: la construcción de una ciudad cosmopolita originaria, coronada por una torre tan alta como la ambición de sus constructores y que una vez culminada rasgaría los cielos. La base de semejante proyecto no era, como suele creerse, ni el ladrillo cocido al fuego ni la mezcla, sino una condición especial que hacía posible la coordinación de esfuerzos humanos para la consecución del ideal común. Esa condición especial, protoherramienta a partir de la cual se construyeron y perfeccionaron todas las demás, era el patrimonio compartido de una lengua universal que hacía posible que todos los que participaban del proyecto se comprendieran entre sí, fundiéndolos en una unidad originaria. Lo que ocurre después confirma -tal y como lo relata la tradición- que era la existencia de una lengua universal lo que posibilitaba el proyecto urbanístico-arquitectónico que los hombres se habían propuesto realizar, y que sin ella ni si quiera hubiese sido posible formular el proyecto, que su misma formulación es la consecuencia de un consenso originario entre los miembros de aquel pueblo primigenio y que en ausencia de esta lengua, de este patrimonio común, se haría imposible continuar con lo planeado.

A diferencia de otras dramáticas intervenciones de Dios en el curso de la historia humana, la forma que éste encontró para cercenar tales ambiciones fue precisamente socavar las bases del acuerdo que hacía posible el proyecto, no las bases de la ciudad ni de la torre, sino las bases del proyecto: el consenso originario de una comunidad de habla que se comprende plenamente entre sí y que puede, a partir de ese consenso, realizar cualesquiera fuesen sus anhelos. Lo que sobrevino después fue la diáspora de las tribus y de sus lenguas, el primer gran movimiento migratorio que diseminaría al hombre por el globo,

pero que también lo extrañaría de sí mismo impidiéndole reconocerse de nuevo en los distintos grupos humanos.

La *confusio linguarum* es la herencia traumática que se proyecta desde la profundidad del tiempo histórico hasta nuestros días, y que pesa sobre la humanidad como una pena (en la triple acepción de castigo, aflicción y trabajo que sugiere la palabra). Una pena que reclama constantemente formas alternativas de remisión que restablezcan, aunque sea de forma parcial y/o transitoria, el acuerdo reinante antes de Babel¹. Babel es para Occidente, y de un tiempo para acá para el orbe entero, el sonido del verbo hebreo *balal*, el sonido de la confusión.

El relato del Génesis 11 tiene la triple ventaja, primero, de formar parte del texto fundacional de una de las más importantes tradiciones culturales de Occidente, segundo, de plantear en forma explícita la íntima relación entre lenguaje y organización social, y por último, de situarnos (vía negativa) en el nudo central de esta relación, que no es otro que el de la posibilidad o no de comprensión de y entre los que integran la organización social.

Podemos interpretar el relato del Génesis 11 en clave teológica, mitológica o literaria, pero también podemos interpretar el relato como vehiculando una serie preocupaciones sobre la constitución de la condición humana, sobre los principios que la fundamentan y sobre los modos de desplegarse de esa condición. O lo que es lo mismo, podemos leer el relato del Génesis como una invitación a la reflexión filosófica. Quedan así abiertos a la reflexión algunos problemas: Primero, si existe o no una anterioridad o primacía del lenguaje sobre la comprensión reinante entre los que se plantearon el proyecto de construcción de la ciudad. Segundo, de si una vez perdida la comunidad de habla esta capacidad de comprensión mutua sobrevive a la escisión lingüística, y tercero –en caso de ser afirmativa la respuesta a esta segunda cuestión-, de si el hecho de que la comprensión sobreviva a la fractura de la comunidad de habla no sugiere más bien una anterioridad o primacía de la comprensión sobre el lenguaje. Finalmente, podría todavía cuestionarse el si es apropiado o no plantearse la relación entre lenguaje y comprensión en términos de primacía o anterioridad.

II

*¿De qué índole es el ser del ser del lenguaje que puede haber lenguas “muertas”?
¿Qué quiere decir ontológicamente que una lengua se desarrolla y desaparece?ⁱⁱ*
Martin Heidegger

Si como se ha dicho, el Génesis 11 vehicula antiquísimas preocupaciones sobre la condición humana, así como de sus fundamentos y sus modos de expresarse, conviene comenzar por una caracterización de esa condición que pueda situarnos en el lugar apropiado para luego interrogar sobre la relación entre lenguaje y comprensión. Ahora bien, esta caracterización si pretende ser adecuada a la naturaleza de los problemas planteados por el relato, no puede reducirse a una determinación proveniente de ciencias particulares como la antropología, la sociología o la psicología, sino que debe intentar encarar la condición humana desde una perspectiva máximamente universal, es decir, desde una perspectiva ontológicaⁱⁱⁱ.

Habría que comenzar recordando la sentencia heideggeriana de que la “sustancia” del hombre es su “existencia” y no una síntesis entre alma y cuerpo^{iv}. Con lo cual, no conviene buscar las respuestas en ninguna entidad situada más allá o más acá de la existencia misma del hombre. Es en esa existencia, y en sus modos de ser, en dónde debemos indagar si queremos aproximarnos a la relación entre lenguaje y comprensión. Ya en la reflexión heideggeriana sobre los modos de ser del hombre (como único ente que se interroga tanto sobre el ser de los entes intramundanos que le hacen frente como de su propio ser), se destaca que si bien el “quién” de la cuestión relativa al *Dasein* se responde en cada caso “yo mismo”, este “yo”, este “sí mismo”, este *subjectum* no debe interpretarse de ningún modo como una sustancia psíquica a la manera de un “ser cosa” que se le presenta a la conciencia, ni tampoco en el sentido de ser un objeto entre otros. El “yo mismo” que responde a la pregunta del “quién” que se formula sobre el *Dasein*, es un índice formal provisional que una vez que se penetra en sus modos de ser se revela *doublette* del “otro” y el “otro” como *doublette* del “sí mismo”. Es decir, que un elemento constitutivo de la existencia humana es ser inmediata e irremediamente social^v.

Afirmar el carácter inmediatamente social del hombre no es la constatación de un hecho empírico, no es un dato sociológico u antropológico a partir del cual derivar esta conclusión, sino que es una afirmación que tienen un sentido ontológico-existencial, que tiene un sentido máximamente universal al cual nadie puede escapar. El “ser ahí” (*Dasein*)

en tanto que “ser en el mundo” jamás puede darse como un “yo” aislado, separado radicalmente de los otros que junto con él son poseídos y absorbidos por el mundo. Los “otros” no son meros agregados de sujetos, no son conglomerados de individuos atomizados que se reúnen de algún modo. Los “otros” no tienen la forma de ser de los entes intramundanos que le hacen frente al hombre, los “otros” tienen la forma de ser del “ser ahí”. Por eso los “otros” no son una mera totalidad de los restantes que se encuentran fuera del “yo” -totalidad de la cual éste se destacaría- sino que los “otros” son aquellos de los cuales generalmente el *Dasein* no se distingue, entre los cuales *es también* el “ser ahí”. El ser del “ser ahí” es “ser con” otros, es “ser ahí con” otros que compartiendo la misma constitución existencial son arrojados en el mundo en iguales condiciones de libertad. Lo cual debe interpretarse en el sentido de que el *Dasein* no dispone de ellos como de utensilios según finalidades prácticas sino que *se procura* de ellos (ya sea en forma positiva o negativa, ya sea para considerarlos o para combatirlos) y por lo tanto el *Dasein* es “a causa de” y “por consideración a” los otros^{vi}.

...en la comprensión del ser que es inherente al “ser ahí” está implícita, por ser el ser del “ser ahí” un “ser con”, la comprensión de otros. Como el comprender en general, éste no es un tener noción oriundo de un proceso de conocimiento, sino una forma de ser originalmente existencial que hace posible todo conocimiento y noción. El conocimiento se funda en el “ser con” originalmente comprensor^{vii}.

El carácter social del hombre (el “ser con” del “ser ahí”) sería también inmediata e irremediamente comprensivo. O dicho de otra manera, en tanto que ser social le viene al hombre de suyo el estar constantemente impelido a la comprensión. Así, quizá en forma prematura, se podría responder afirmativamente a la cuestión de si la comprensión sobrevive o no la fractura de la comunidad de habla. Se podría, a partir de estas primeras consideraciones, suponer que con la diáspora de las tribus y de las lenguas, tras la *confusio linguarum*^{viii}, la comprensión –en tanto que “forma de ser originalmente existencial”- lejos de desaparecer adquirió todavía más relevancia, se hizo más urgente y más patente en su inevitabilidad. No obstante, conviene dejar en suspenso este resultado provisional, a la espera de disponer de mayores elementos conclusivos una vez examinadas otras aristas de la cuestión que nos inquiere.

No sólo le viene al hombre de suyo, en tanto que ser inmediatamente social, el estar impelido a la comprensión, sino que, al ser arrojado al mundo éste se encuentra situado de

una cierta manera en y frente a ese mundo que comparte con los otros que también tienen la forma de ser del “ser ahí”. En este sentido, el hombre *se encuentra abierto* al mundo que lo envuelve y lo absorbe en todo momento, se encuentra abierto a él y se descubre situado, posicionado de una cierta manera ante ese mundo en el cual están también los otros. Este descubrirse situado en una cierta manera en y frente al mundo que le preexiste no es en modo alguno una operación del entendimiento, no es un descubrirse teórico a partir del cual el “ser ahí” se contemplaría a sí mismo y al mundo como estando “frente a los ojos”, como objeto de conocimiento desimplicado, sino que por el contrario es un estar anímicamente implicado con el mundo. Al estar el hombre arrojado en el mundo está también arrojado a una cierta responsabilidad frente a él y frente a sí mismo, y la ineludible condición de hacer algo con aquella responsabilidad que se hereda sin haberla solicitado supone vivirla, experimentarla, existirla desde una determinada disposición anímica. De nuevo, afirmar que el hombre *se encuentra* en el mundo en cierta disposición de ánimo no es constatar ningún hecho empírico concreto aquí o allá en tal o cual individuo concreto, sino que es afirmar una condición de la constitución ontológico-existencial del ser del “ser ahí”. Debe interpretarse en el sentido de que estando el mundo abierto al “ser ahí” y el “ser ahí” abierto al mundo, el mundo se le presenta al “ser ahí” como responsabilidad y como amenaza. Al ser arrojado al mundo, el “ser ahí” es susceptible siempre y en cualquier momento de “ser golpeado” y de “ser herido” por éste, y en consecuencia, por los “otros” que le circundan. Es propio del “ser ahí”, es constitutivo de su “ser en el mundo”, el encontrarse angustiado por el mundo^{ix}.

Y esta disposición de ánimo ante la responsabilidad y amenaza que implica estar arrojado en un mundo que nos preexiste, no dejará de tener una relevancia fundamental para la cuestión que tenemos entre manos. Ya que no sólo sobrevive y se hace más patente en su inevitabilidad la comprensión, sino que también sobrevive y se hace también aún más patente el carácter amenazador del mundo tras la fractura de la comunidad de habla. La *confusio linguarum* puede ser interpretada como un síntoma de la angustia de vivir en un mundo irremediablemente social. Porque si algo es constitutivo de la confusión (*balal*, Babel) es la angustia propia de la incertidumbre que produce el hallarse extraviado en el mundo. Con la *confusio linguarum* no sólo se pierde la lengua universal prebabélica, y con ella la comunidad de habla que posibilitaba el proyecto urbanístico-arquitectónico, sino que

se pierde además la candidez del mundo social. El hombre se *encuentra* ahora (en *el ahora del relato* transmitido por la tradición) en un mundo que se le abre como inhóspito. La ciudad en cuyo espacio se construía la torre había dejado de ser el hogar de los constructores^x. El mundo social al que despertaban ya no les resultaba familiar porque ya no formaban parte de una familia universal, sino que se habían vuelto miembros de diversas familias con diversas lenguas y a la postre con diversas tradiciones.

Hay entonces una íntima imbricación entre *comprender* el mundo y *encontrarse* en el mundo. Así que, en buena medida, aquello que se hace posible a través de la comprensión está condicionado por la disposición anímica de los que están llamados a la tarea de comprenderse a sí mismos, al mundo y a los otros. La comprensión antes de ser una categoría o modalidad gnoseológica es sobre todo un modo de existencia afectivo. Comprender algo está lejos de ser una mera operación del entendimiento que aprehende un objeto separado, comprender es un estar a la altura de determinadas circunstancias, es tomar la responsabilidad implicada en esas circunstancias, y por lo tanto es un estar situado también -en la comprensión- de una determinada manera frente a lo comprendido. La comprensión abre al “ser ahí” a la condición ontológico-existencial de la *posibilidad* y por lo tanto de la libertad^{xi}. Lo abre a la posibilidad en el sentido de que no hay un modo de ser (óntico) *necesario* que irremediamente deba *realizarse* en cada caso del “ser ahí”, sino que al estar arrojado en el mundo el hombre le hace frente a la responsabilidad de sí mismo en diversos modos y grados posibles. Al no estar determinado por una necesidad que obligue a una única forma de realización del ser del “ser ahí”, el hombre se proyecta sobre y hacia el mundo en el acto mismo de la comprensión.

Si como se ha afirmado antes el ser de los “otros” tiene la forma de ser del “ser ahí”, y al compartir la misma configuración existencial se encuentran arrojados en iguales condiciones de libertad, entonces, los “otros” también se proyectan sobre y hacia el mundo. ¿Cómo se hace posible el encuentro entre estos diferentes proyectos? La respuesta a esta cuestión exige en principio aclarar que el proyectarse del “ser ahí” no es el despliegue de un plan preconcebido para alcanzar alguna meta concreta^{xii}, sino que, al estar impelido constantemente a la comprensión, se despliega en todo momento en sus posibilidades, y es esta potencialidad inherente a la constitución ontológico-existencial del “ser ahí” la que hace que se proyecte en y sobre el mundo. El encuentro entre los diferentes “proyectos” se

da en la comunicación que articula la comprensión del “ser con” del “ser ahí”. Es decir, es en la comunicación donde se articulan las diferentes interpretaciones del carácter inmediatamente social del hombre. La comunicación amplía el círculo de lo que pueden tener en común el “ser ahí” y los “otros”, porque en ella se co-permiten ver el mundo, co-encontrándose en él y co-comprendiéndose en él^{xiii}.

Pero la comunicación entre el “ser ahí” y los otros reposa en un fundamento ontológico-existencial que permite articular el sentido de las interpretaciones en un “todo de significación” comunicable a través del lenguaje. Este fundamento ontológico-existencial es el habla. El hombre es un ser social que expresa *hablando* su particular manera de encontrarse y de comprender al mundo. El lenguaje es el estado expresivo del habla en la que se funda. Así, el habla dota de significaciones a las palabras que integran el lenguaje y no son ellas las que proveen de significación al habla.

Con la pérdida de la lengua universal prebabilica se quiebra lo “común” del habla pero no el habla misma. La *confusio linguarum* puso fin al proyecto (óptico) concreto de construcción de la ciudad porque escindió el punto de cruce que permitía que los constructores se co-permitieran ver el mundo de una cierta manera para co-encontrarse y co-comprenderse en él. No obstante, el habla misma (como el comprender y la angustia del encontrarse) sobrevive al quiebre de la comunidad de habla, en la medida en que la diáspora de las tribus y de las lenguas lleva consigo la estructura ontológico-existencial inherente a la condición humana. Sólo que esta estructura ontológico-existencial habrá de encontrar nuevas formas de expresión según las diferentes lenguas y según las diferentes tradiciones culturales que contienen. Cada lengua reproduciría a su modo esta estructura ontológico-existencial, pero cada grupo lingüístico enfrentaría ahora el reto de salvar el hiato abierto después de Babel. Salvar el hiato supone restablecer el círculo de lo que pueden tener en común el “ser ahí” y los otros, supone restablecer el círculo de la comunicación interlingual y por lo tanto el círculo de la comprensión reinante antes de la confusión (*balal*).

III

*Toda conversación implica el presupuesto evidente de que sus miembros hablan la misma lengua.
Sólo cuando es posible ponerse de acuerdo lingüísticamente en virtud del hablar unos con otros
con otros*

Se nos impone ahora un recomenzar de la cuestión, pero un recomenzar no es un mero comenzar a secas sino una vuelta de tuerca que conserva lo ya andado en el camino.

Por una parte, recibimos el relato del Génesis 11 como un *factum* de la condición humana, cuya historicidad nos es legada por la tradición judeocristiana como invitación a la reflexión^{xv}. Lo relatado allí supone para el temprano pensamiento occidental el reconocimiento de que la lengua (y su pluralidad) juega un papel fundamental en la configuración del lazo social. Por otro lado, la aproximación que hemos intentado hacer -de la mano de Heidegger- a una parte de la configuración ontológico-existencial del *Dasein* nos revela que el hombre sólo puede ser un ser inmediatamente social. No obstante, la constatación que hace el relato de la ausencia de una comunidad universal de interlocución constata a su vez que el mundo social del hombre no necesariamente es un mundo hospitalario y que el hombre puede *encontrarse* en él en un estado de angustia. Por último, hemos sugerido que en medio de esta fractura la articulación de las diferentes formas de comprensión a través de la comunicación se hace más urgente, o a la inversa, que la posibilidad de salvar o reducir el hiato abierto tras la confusión de las lenguas, pasa por un restablecimiento de lo que puedan tener en común las distintas tradiciones en un eventual co-comprenderse mutuamente.

La realidad efectiva de esta pluralidad lingüística –así como de sus implicaciones- es acentuada precisamente por no haber pasado inadvertida para la tradición judeocristiana y por haber sido recogida en su texto fundacional. De allí que la recibamos precisamente como *factum*. Pero como lo importante de los “objetos históricos” no son los eventos sino sus “significados”, o la conciencia que podamos tener de ellos^{xvi}, se impone entonces que nos preguntemos nuevamente qué significa –y qué implicaciones tiene tanto para el lazo social como para la comprensión- que no todos hablemos la misma lengua.

Creemos que es lícito interpretar el círculo de lo que pueden tener en común el “ser ahí” y los “otros” como una manifestación del círculo hermenéutico. Ahora bien, como en el círculo todos los puntos que lo componen se encuentran equidistantes del centro en torno al cual gravitan, (re)comenzaremos por el lenguaje como “momento” a partir del cual intentar recorrer el perímetro trazado por la comprensión^{xvii}.

Según Gadamer, el problema con el relato del Génesis 11 consiste en que aun expresando con sentido el profundo enigma que representa para la razón la pluralidad de las lenguas, induce a una visión inapropiada del lenguaje desde el punto de vista ontológico. La idea de que existió en un momento primigenio de la humanidad una lengua prebabélica, cuya fractura supuso el quiebre de la comunidad universal de interlocución sería falsa o, en todo caso, tendiente al equívoco. En este sentido, la hipótesis que hemos sugerido sobre que la comprensión se hace aún más urgente tras la *confusio linguarum* sería también -por lo menos- problemática en tanto que da por sentado que la pluralidad de las lenguas es un hecho traumático y no una condición natural tanto del lenguaje como de la configuración ontológico-existencial del hombre^{xviii}.

Siguiendo a Gadamer, sería preciso enfatizar una distinción entre el lenguaje y las lenguas. El lenguaje debe entenderse como distinto de las lenguas, o si se prefiere, las lenguas deben entenderse como manifestaciones ónticas -históricamente acontecidas- del lenguaje, que sirve de “sustrato” ontológico-existencial a la propia diversidad lingüística. De esta forma, el lenguaje no es un equipaje más de entre las múltiples herramientas de las que hace uso el hombre en su relación con el mundo, por el contrario, es gracias al lenguaje que el hombre puede tener un mundo colmado de sentido. El hecho de que se encuentre arrojado en el mundo significa que se encuentra atravesado de extremo a extremo por un universo lingüístico que le pre-existe tanto como el mundo mismo. Así, el lenguaje es anterior a toda individualidad y subsiste en forma autónoma a cualquier usuario de una lengua concreta o comunidad lingüística. Subsiste en la medida en que la imagen de un mundo humano prelingüístico es contraria a la constitución ontológico-existencial del hombre^{xix}.

“Ser en el mundo” sólo puede ser una experiencia lingüística. El mundo se le revela al hombre en el lenguaje que lo “representa” punto por punto, aun cuando sería más preciso decir: en el lenguaje que lo contiene punto por punto. El mundo contiene al lenguaje y éste último contiene al primero. Semejante afirmación no sería un mero juego de palabras, sino la explicitación de una adecuación perfecta entre ambos. Esta íntegra adecuación no dejará de tener una relevancia fundamental para la cuestión de la *confusio linguarum*, ya que si bien es un hecho indiscutible que no hay una comunidad universal de interlocución -ni antes ni después de Babel- sería menos discutible aún el que todas las diferentes formas de

comunidad lingüística son formas de convivencia humana. Todas remiten al mundo como suelo común que une a sus distintos usuarios lingüísticos, más aún, como suelo común de todas las diferentes comunidades de interlocución. Tal y como apuntábamos en el apartado anterior, la diáspora de las tribus y de las lenguas llevaría consigo la estructura ontológico-existencial inherente a la condición humana, y en esa misma medida cada lengua sería entonces una acepción, una comprensión sociohistóricamente acontecida del mundo humano.

Lo expresado por el lenguaje -en las diferentes lenguas- son constelaciones objetivas sobre el mundo. Ahora bien, *objetivo* no debe entenderse acá al modo de un objeto separado que es aprehendido por una subjetividad concreta o absoluta. No debe interpretarse en el sentido de que el lenguaje expresa una realidad física gobernada por leyes causales susceptibles de ser descritas y explicadas sin contaminación alguna, sino que debe entenderse en el sentido de que el lenguaje expresa siempre su íntima relación con el mundo y está siempre referido a él. Cada tradición lingüística se apropia del mundo de una forma diferente a las otras tradiciones, pero independientemente de cuál sea la comunidad lingüística concreta que se lo representa, cada una de ellas admite potencialmente a todas las demás en la medida en que todas las lenguas (y tradiciones lingüísticas) tienen la capacidad inherente de ampliarse progresivamente^{xx}. Así, la objetividad del lenguaje (y de las diferentes lenguas en que se manifiesta) no constriñe en el sentido que lo haría una realidad meramente física gobernada por leyes causales. La pertenencia a una determinada comunidad de interlocución no confina a sus usuarios a esa exclusiva acepción del mundo como si fuera la única posible. El hombre no se encuentra en su relación con el mundo como el animal se encuentra confinado a su entorno natural, sino que al ser arrojado al mundo en iguales condiciones de libertad que los otros hombres, cada comunidad despliega esa libertad en el lenguaje mismo, distanciándose de lo dado a los sentidos y dotándolos con ciertos significados^{xxi}. Con esto no se pretende decir que el hombre está libre de toda determinación física, o que obra indiferentemente a espaldas del mundo, sino que, como ya lo apuntaba Heidegger, al comprender del “ser ahí” le viene de suyo el “poder ser” como su condición ontológica más positiva.

Quando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la

amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje «tiene» el mundo^{xxii}.

Hablar una lengua, o dos o muchas, debe entenderse como “realización vital”. El dominar una lengua extranjera implica poder habitar en ella como si fuera la propia, no necesitando de mediación o traducción alguna -ni siquiera la propia-, ya que al haberse apropiado de ella el interlocutor puede ahora pensarla con absoluta naturalidad. No obstante, el dominar dos o más lenguas diferentes no es *stricto sensu* ningún proceso hermenéutico, en la medida que no se sigue de ese dominio ningún proceso interpretativo o de comprensión sobre algún asunto. Hablar una lengua, o dos o muchas, debe entenderse como una condición pre-hermenéutica o pre-comprensiva que posibilita la comunicación entre los interlocutores y el eventual consenso sobre *la cosa*. Gadamer sostiene que allí donde es necesario recurrir a un intérprete o a un traductor para que los usuarios de dos lenguas se den encuentro, se *duplica* el proceso hermenéutico y se hacen patente –a la postre- cuáles otras condiciones deben satisfacerse para que sea posible un eventual consenso. El intérprete debe trasladar el sentido que se intenta comunicar a la lengua -y al contexto- en que habita el otro interlocutor. De esta forma el intérprete debe situar el contenido de lo comunicado en un mundo lingüístico novedoso, distinto al de su origen, pero conservando su sentido de tal modo que pueda hacerse valer ese sentido originario en la nueva forma lingüística en la que se vierte. La necesidad de esta mediación artificiosa entre la lengua de origen y la lengua de destino, resalta el hecho de que toda comprensión y todo eventual consenso reposan sobre su condición de posibilidad ineludible que es el lenguaje^{xxiii}.

Pero desde el punto de vista de la hermenéutica el lenguaje sólo cobra verdadera vida en la conversación, en el trato mutuo que puedan tener los hombres entre sí por intermedio de la lengua. De allí que la experiencia hermenéutica -que es inmediatamente lingüística- no se agote ni se realice en el dominio de una o varias lenguas, sino en su uso para el encuentro con otros interlocutores e incluso con otras tradiciones.

IV

Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación.

Hans-Georg Gadamer

La cuestión que nos inquiere a partir del relato del Génesis 11 se desplaza ahora del lenguaje en sí mismo a la conversación. Cuando más arriba se afirmó que la traducción duplica el proceso hermenéutico se quería apuntar con ello que el intérprete está situado en una posición de doble conversación con el interlocutor de la lengua de origen y con el interlocutor de la lengua de destino, mientras que éstos últimos están privados realmente de poder *comprenderse* entre sí porque están privados –por el hiato idiomático- de conversar sin el auxilio del traductor.

En la medida en que el proceso de la comprensión se asimila al proceso de la conversación, los dialogantes deben poder situarse en la *cuestionabilidad* de *la cosa* que se quiere comprender y no en el dogmatismo de las opiniones pre-existentes. Interrogar es lo que permite que las posibilidades que quedan abiertas en la configuración ontológico-existencial del comprender se desplieguen constantemente. Pensar una cosa es preguntar por esa cosa y dejarse interrogar por ella^{xxiv}. Desde el punto de vista hermenéutico, la comprensión -en sus diferentes acepciones: ontológica, gnoseológica y ética- pasa siempre por recibir una opinión que nos es transmitida como una posible respuesta a una pregunta que reposa en el fondo de aquello que se pretende colmar con la opinión misma. De este modo, lo relatado en el texto bíblico del Génesis 11 nos es legado como una opinión o conjunto de opiniones que intentan saturar el horizonte abierto por la cuestión del lenguaje y el lazo social. Precisamente por ello siempre es posible interrogar de nuevo qué significa que no todos hablemos la misma lengua.

...la confusión babilónica de las lenguas no significa sólo que la variedad de las familias lingüísticas y de los idiomas sea producto del orgullo humano, como supone la tradición bíblica. Esa variedad expresa toda la distancia que media entre un ser humano y otro y que crea permanentemente la confusión. Pero eso encierra también la posibilidad de su superación. Porque el lenguaje es diálogo^{xxv}.

Desde el punto de vista hermenéutico, la posibilidad de salvar el hiato abierto por la *confusio linguarum* está garantizada de suyo en el carácter dialogal del lenguaje, o si prefiere, en el hecho de que el lenguaje cobra verdadera vida en el proceso de la conversación. No obstante, a pesar de que cada tradición admite potencialmente a todas las demás en la medida en que todas las lenguas tienen la capacidad inherente de ampliarse progresivamente, conviene no olvidar que cada tradición lingüística se apropia del mundo de una forma diferente a las otras tradiciones, con lo cual cada tradición se encuentra situada (y sitúa a los miembros que la integran) en un delimitado horizonte hermenéutico. Los interlocutores que van al encuentro del otro en el proceso de la conversación, están situados en unas determinadas coordenadas comprensivas que le hereda la tradición a la que pertenecen. Así, el ser del “ser ahí” no es sólo inmediatamente social sino también inmediatamente histórico, en el sentido de que se encuentra siempre envuelto en una cierta forma de apropiación del mundo, en una cierta acepción sociohistórica del mundo que le preexiste tanto como el mundo mismo. Al estar situados en un horizonte hermenéutico, los que participan de la conversación se encuentran cada cual en un punto desde donde les es posible un rango máximo de visión o contemplación de *la cosa*. Este ámbito está delimitado por la forma en que la tradición a la que pertenecen acontece en cada uno de ellos, y no sería otra cosa que el cúmulo de prejuicios con los que cualquiera entra al proceso de la conversación^{xxvi}.

No obstante, el que cada tradición lingüística delimite el ámbito de comprensión de los interlocutores, prejuiciando la forma en que se aproximan a la cosa en el curso de la conversación, no significa que los constriña a esos límites. De la misma forma en que el “ser ahí” no habita en el lenguaje como el animal en el entorno físico-natural, así mismo el “ser ahí” no habita en sus respectivas tradiciones de tal modo de que quede encerrado dentro del horizonte que ellas le ofrecen. El horizonte comprensivo que posibilita la tradición es un horizonte móvil que se desplaza en el curso de la conversación, de la misma forma en que la tradición se desplaza en el curso del devenir histórico. La experiencia hermenéutica sería -entre otras cosas- la conciencia de este movimiento perpetuo de la tradición, así como de la tensión permanente entre lo que la tradición prescribe (y por lo tanto cierra) y/o lo que posibilita (y por lo tanto abre) a la comprensión de la cosa.

Desde el punto de vista hermenéutico salvar el hiato de la *confusio linguarum*, restablecer el círculo de lo que pueden tener en común el “ser ahí” y los otros, supone restablecer el círculo de la comunicación interlingual partiendo de la capacidad inherente de cada lengua para ampliarse progresivamente hacia y hasta los horizontes comprensivos que cada tradición representa. La conversación hermenéutica entre los miembros de las diferentes comunidades dialogantes conllevaría a una fusión de sus respectivos horizontes de sentido. Con lo cual eventualmente reconocerían que tales horizontes de sentido no eran sino “presuntos horizontes” que se reabsorben inmediatamente durante el proceso de la conversación en una “mejor comprensión” de las tradiciones (o la tradición común) a la cual pertenecen.

Referencias Bibliográficas

-
- ⁱ Eco, U. (1999) *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Editorial Crítica.
- ⁱⁱ Heidegger, M. (1998) *El ser y el tiempo*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. Pág. 185
- ⁱⁱⁱ No obstante, el que esta caracterización no se reduzca a una determinación científicista no significa tampoco que se deba hacer de espaldas a lo que estas disciplinas particulares tienen que decir al respecto.
- ^{iv} “...la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia” Heidegger, M. (1998) *El ser y el tiempo*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. Pág. 133
- ^v Heidegger, M. (1998) Op. Cit.
- ^{vi} Heidegger, M. (1998) Op. Cit.
- ^{vii} Heidegger, M. (1998) Op. Cit. Pág. 140.
- ^{viii} En adelante siempre que usemos la expresión *confusio linguarum* la usaremos como abreviatura o sinónimo de pluralidad y diversidad lingüística. Al usar esta expresión no nos referimos a la intervención de Dios en el curso de la historia humana.
- ^{ix} Heidegger, M. (1998) Op. Cit.
- ^x “El encontrarse, se dijo en el pasaje anterior, hace patente ‘cómo le va a uno’. En la angustia le va a uno ‘inhospitadamente’. En ello encuentra inmediatamente su expresión la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el ‘ser ahí’ en la angustia: el ‘nada y en ninguna parte’. Pero ‘inhospitabilidad’ quiere decir al par ‘no estar en su casa’”. Heidegger, M. (1998) Op. Cit. Pág. 208.
- ^{xi} Heidegger, M. (1998) Op. Cit.
- ^{xii} Lo que obviamente no excluye como posibilidad óptica el que un modo del proyectarse se despliegue en la forma de un proyecto concreto o plan definido.
- ^{xiii} “En esta comunicación se constituye la articulación del ‘ser uno con otro’ comprensor. Ella despliega lo que hay de ‘común’ en el ‘coencontrarse’ y en la comprensión del ‘ser con’”. Heidegger, M. (1998) Op. Cit. Pág. 181.
- ^{xiv} Gadamer, H-G. (2005) *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Pág. 463.

^{xv} Es evidente que lo que se considera como *factum* es el reconocimiento por parte de la tradición de la pluralidad de las lenguas, así como sus implicaciones para la cuestión del lazo social, y no el que una entidad sobrenatural llamada Dios haya descendido en algún momento de la línea del tiempo a confundir las lenguas humanas.

^{xvi} Gadamer, H-G. (2005) Op cit.

^{xvii} Semejante elección podrá resultar cuestionable para algunos intérpretes de la obra de Gadamer, que objetarán de inmediato que comenzar por el lenguaje equivale a poner la carreta delante de los caballos, pero conviene recordar que hablamos aquí de círculos, y la circunferencia que éstos describen puede recorrerse desde cualquier punto. Tal y como lo recuerda el propio Gadamer en la nota a pie de página número 12 del aparte 2 del capítulo 12 de *Verdad y Método*, donde al citar a Hönigswald dice textualmente: “El lenguaje no es sólo *factum* sino que es también principio.”

^{xviii} Gadamer, H-G. (2005) Op cit.

^{xix} Gadamer, H-G. (2005) Op cit.

^{xx} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit.

^{xxi} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit.

^{xxii} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit. Pág. 543.

^{xxiii} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit.

^{xxiv} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit.

^{xxv} Gadamer, H-G. (2006) *Verdad y Método II*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Pág. 352.

^{xxvi} Gadamer, H-G. (2005) Op. Cit.