

# LA PREGUNTA HERMENEUTICA POR EL CRITERIO DEL SENTIDO DEL LENGUAJE

Por R. CAPURRO (Buenos Aires)

## I. Prolegómenos

Este trabajo busca meditar la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje. La problemática del lenguaje se inscribe más allá del ámbito de las "Ciencias del lenguaje" y las radicaliza. En efecto, la preocupación de dichas ciencias es observar al *lenguaje* en cuanto *lengua*, es decir, como un fenómeno objetivo, explicando su rol y funcionamiento. Pero dejan de lado una pregunta más fundamental: ¿qué es el lenguaje? Para juzgar ("krinein") el sentido de algo acudimos a *criterios* de discernimiento. Si nuestro lenguaje tiene algún sentido, éste ha de ser discernible de alguna manera. Nuestra pregunta por el criterio del sentido del lenguaje ha de tener en cuenta que si bien todo lenguaje humano es siempre encarnado y por tanto es siempre lengua, las reglas semánticas y sintácticas de ésta no expresan el criterio del sentido del lenguaje en cuanto lenguaje.

Nos preguntamos entonces por el criterio del sentido del lenguaje. Esta interrogación radical nos hace caer en la cuenta de que podríamos estar en un círculo vicioso; ante el peligro surgen dos tentaciones: en primer lugar, dejar de escribir confesando con Wittgenstein "de lo que no se puede hablar, sobre eso se debe callar"<sup>1</sup>, sin embargo, ¿no estoy hablando *de* ello al decir que no puede hablar *sobre* ello? El pudor de hablar *sobre* ello parecía transformarse en miedo a hablar *de* ello. En segundo lugar podríamos caer en la habladuría, hablando precisamente *sobre* ello. Creo que el único modo de evitar salidas falsas es enfrentar al peligro *como* peligro.

Intentamos *meditar* la pregunta. Con ello estamos expresando

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963, t. I, p. 83: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen", (el subrayado es nuestro).

un modo de preguntar que respeta a la pregunta *como* pregunta dejándola que se diga. Esta *fenomenología* de la pregunta por el criterio se transforma así en una *hermenéutica* del preguntar mismo. De esta manera la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje y la pregunta por la hermenéutica son “lo mismo” (“das Selbe”).

### 1. 2. Algunas búsquedas actuales

Las clases de E. Coreth dictadas en 1967/68 en Pullach (Munich) <sup>2</sup> podrían servir de excelente introducción al problema de la hermenéutica filosófica en su situación actual. Luego de un detallado recorrido histórico el autor plantea su posición respecto al problema del criterio de verdad: “La comprensión de la cosa está condicionada por la comprensión del lenguaje; y la comprensión del lenguaje está condicionada por la mirada a la cosa” (p. 182). Por eso la *hermenéutica* y la *metafísica* están íntimamente ligadas, siendo posible la primera sólo si está fundada en la segunda, de modo que “la hermenéutica sólo se realiza en una metafísica que funda desde el ser toda comprensión histórica y lingüística, pues allí se muestra el ser” (p.199). Para Coreth sólo la metafísica da una respuesta acertada al problema del criterio de verdad: tanto la escuela analítica (Wittgenstein) como la existencial (Heidegger) desembocan, según Coreth, en un impasse.

K. O. Apel ha estudiado detenidamente la relación entre estas dos escuelas con referencia al problema del criterio del sentido del lenguaje. Tanto Wittgenstein como Heidegger, dice Apel <sup>3</sup>, critican a la metafísica, pero el primero se queda a mitad de camino. En efecto, los criterios de sentido en que se basa la *filosofía analítica* (sean, lógicos, empíricos o pragmáticos) pertenecen todavía a la metafísica. La hermenéutica del ser en cambio, es “indisponible” (“unverfügbar”), es sin por qué. La lógica del

<sup>2</sup> E. Coreth: *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, 1969.

<sup>3</sup> K. O. Apel: Heideggers philosophische Radikalisierung der “Hermeneutik” und die Frage nach dem “Sinnkriterium” der Sprache, en: *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, hrsg. O. Loretz-W. Strolz, Herder, 1968, pp. 86-141.

lenguaje olvida la dimensión ontológica de la ek-sistencia, es decir, la apertura al ser algo previo a toda síntesis predicativa. El hecho de que la pregunta metafísica (“Was-Frage”) sea una hipótesis del lenguaje común (cosa que Heidegger admite), ¿nos lleva inexorablemente, pregunta Apel, a restringirnos más acá de esa pregunta? En otro artículo <sup>4</sup> ese mismo autor señala el pragmatismo de Wittgenstein basado en la sospecha del no sentido de lo que no funciona en la praxis vital; muestra también los límites de la legitimación del pensar y el decir en Heidegger y señala finalmente que carecemos de una filosofía que medie adecuadamente la reflexión y la acción.

Por su lado E. Tugendhat <sup>5</sup> también cuestiona el concepto de verdad de la filosofía analítica por verlo estrecho y trivial, pero además ve a la verdad heideggeriana demasiado vaga, siento tal vez Husserl quien habría unido de una manera productiva la verdad lógica y la metafísica. Pero esta crítica a Heidegger parecería injustificada pues Tugendhat no tiene en cuenta los últimos trabajos de Heidegger. Así opina O. Pöggeler <sup>6</sup>. Para Tugendhat, dice Pöggeler, el juego de la verdad y la no verdad debe tener su medida (criterio) en una idea regulativa o también en un blanco al que se apunta (“Zielpunkt”), aún podríamos hablar de evidencia sin absolutizarla. Pero con esa expresión está dejando de lado el hecho del campo de juego (“Spielraum”) de horizontes de sentido que nos es dado, y con ello la diferencia que existe en las traducciones de un horizonte de sentido a otro. Según Pöggeler el ámbito de la verdad del ser no tiene para Heidegger ninguna medida estática con la que se lo pudiera medir. Aún más, tal vez la consonancia (“Einklang”) entre el evento (“Ereignis”) y la diferencia (“Austrag”) —de la que habla Heidegger—, sea un nuevo modo de pensar el principio especulativo hegeliano de “la identidad de la identidad y de la no identidad”. Sin embargo, según Pöggeler, en Heidegger ya no cabe más ha-

<sup>4</sup> K. O. Apel: Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, *Phil. Jahrb.* 75/1, 1967, pp. 56-94.

<sup>5</sup> E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. De Gruyter, Berlín, 1967.

<sup>6</sup> O. Pöggeler, *Phil. Jahrb.* 76, 1968, pp. 376-384.

blar de “principio”. Tal vez se podría tomar la temporalidad (“Temporalität”) de *Ser y tiempo* como principio de diferenciación de los modos de ser. Sin embargo en sus últimos trabajos Heidegger piensa al evento (“Ereignis”) como el modo histórico mismo en que el tiempo y el ser se pertenecen y consueñan con la diferenciación de aquella diferencia (“Austrag”) que deja ser al ente en cuanto ente en la diversidad de modos de ser. Por ello, según Pöggeler, no podemos hablar en Heidegger de una fundamentación última en un principio especulativo ni tampoco de una justificación metódica de este principio por una “Ciencia de la Lógica”. Pero, continúa el mismo autor, Heidegger no deja de lado tan fácilmente el pensamiento de una fundamentación última, aunque la piensa a la inversa, pensándola de alguna manera como un centro especulativo (“spekulative Mitte”) en el campo de la verdad del ser.

Esta crítica nos abre así más allá de un pensar metafísico (al cual vuelve Coreth), sin que nos baste tampoco un criterio pragmático en el sentido de la escuela analítica, al que cuestiona. Apel. Junto con Pöggeler creemos que el “evento” heideggeriano no puede ser interpretado como un principio especulativo. Nuestra búsqueda nos lleva pues a no renunciar al nivel de reflexión alcanzado por la ontología heideggeriana, pero sí a buscar un camino “más allá” de la destrucción ontológica de la metafísica. Me he inspirado para esto en las reflexiones de F. Wiplinger<sup>7</sup> referentes al diálogo como lugar propio del lenguaje en cuanto a lenguaje.

Nos abriremos así al diálogo desde la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje.

## II. La pregunta hermenéutica por el criterio del sentido del lenguaje

### 2.1. La pregunta “por” y la pregunta “sobre”

¿Qué significa preguntar *por* algo? En primer lugar no es:

<sup>7</sup> F. Wiplinger: Dialogischer Logos, Gedanken zur Struktur des Gegenüber. *Phil. Jahrb.* 70, 1962, pp. 169-190.

lo mismo preguntar “por” algo que preguntar “sobre” algo. El preguntar “sobre” algo implica que eso por lo cual pregunto está en un nivel inferior a mi preguntar, por eso pregunto “sobre”. Tiene un significado semejante al preguntar “acerca” de algo. Se trata en todo caso de algo que yo desconozco todavía, y por eso pregunto, pero que puede a llegar a ser conocido y dominado por mí. Es el caso, por ejemplo, de un científico que se pregunta “sobre” las propiedades de unas muestras selenitas, o de un periodista que pregunta “sobre” los acontecimientos ocurridos en la última conferencia “sobre” el desarme. En este preguntar “sobre” algo va involucrado un “para”, una finalidad. Es ir tras algo para lograr un propósito determinado. Ordinariamente nuestro buscar cotidiano se mueve a este nivel que podríamos llamar pragmático. Es una dimensión “cautivante” en la vida del hombre: en efecto, por un lado tiene toda la riqueza que proporcionan la búsqueda y la inquietud y por otro asegura a dicha búsqueda el dominio posible de lo buscado. Es “cautivante” además porque mantiene al hombre cautivo de su propio preguntar.

Preguntar “por” algo tiene un sentido muy diferente. Mi preguntar se mueve al nivel de aquello por lo cual pregunto. Es más, eso por lo que *me* pregunto me atañe directamente a mí. Sin embargo no es un preguntarme “sobre” mí mismo, sino que es “por” algo que me incumbe. Notemos por ejemplo la diferencia que hay cuando preguntamos *sobre alguien* y cuando preguntamos *por alguien*. En el primer caso nos movemos al nivel de la cortesía o a lo más de la curiosidad. En cambio cuando preguntamos por alguien que nos incumbe lo hacemos preguntando *por* tal persona. Por ejemplo un médico no pregunta “sobre” sus pacientes sino “por” ellos. Un sacerdote no pregunta “sobre” sus feligreses sino “por” ellos. Una madre no pregunta “sobre” sus hijos sino “por” ellos.

Nuestro preguntar puede moverse pues a *dos niveles*: un nivel *pragmático*, y entonces decimos que preguntamos “sobre” *algo*, y un nivel *comprometido* y entonces preguntamos “por” *alguien*.

Pero al preguntar “por” ya lo estamos haciendo “desde” un

determinado lugar. Por eso ahora nos preguntamos por el *desde dónde* de nuestro preguntar.

## 2.2. La pregunta "por" y la pregunta "desde"

Nuestro preguntar "por" tiene un origen. Este puede referirse a una determinada situación que "le dio origen". "Dar origen" tiene entonces el sentido de un *comienzo* histórico-fáctico. Por ejemplo: yo comencé a preguntarme por el criterio del sentido del lenguaje movido por tal circunstancia, en tales condiciones, etc. Con ello señalo los motivos que dieron origen a mi preguntar, señalo pues su "desde dónde". Todo preguntar humano tiene su "desde dónde" en este sentido, y bien sabemos hasta qué punto puede condicionar dicho comienzo toda la búsqueda posterior.

Pero si bien hablamos de "dar origen" conviene sin embargo que reservemos la palabra *origen* para señalar con ella el "desde dónde" *radical* de nuestro preguntar. En efecto, éste acontece *en mí* sin ser *desde mí*. Esto último me lo señala la facticidad del preguntar que implica un *saber* que pregunta (un saber que *ya* sabe) y al mismo tiempo un saber *que pregunta* (y que *todavía* no sabe). Es allí, en ese poder de lo negativo, en ese misterio que mueve al preguntar como su origen, donde se enraiza la fuerza del preguntar.

De este modo, porque *me* incumbe, *el origen del preguntar cuestiona* mi mismo *preguntar por el origen*. Esta "vuelta" no es un juego gramatical sino que devela el sentido del "desde dónde" de nuestro preguntar. El origen *se* muestra así como no mediatizable plenamente, pues no es puesto por mí, como in-prescindible, pues acontece desde él, como no asegurable, pues me cuestiona. Mi preguntar no se orienta hacia una enseñanza o ciencia que pudiera adquirir desde sí mismo. Mi *poder preguntar* se vuelve en cambio *poder responder*.

Al señalar así el origen de nuestro preguntar nos abrimos al acontecer mismo del preguntar que pregunta dejándose cuestionar desde el origen. La pregunta "por" nos indica "desde" su origen el lugar "en" donde acontece.

## 2.3. La pregunta "por" y la pregunta "en"

La pregunta por el origen (está) en el origen de la pregunta. (Está) señala que no *está* a la manera de un ente. El decir "en" no afirma inmanencia contrapuesta a trascendencia, así como tampoco (está) implica quietud contrapuesta a movimiento. Al señalar el origen del preguntar mostramos a la pregunta en su origen.

Me pregunto por el origen: he dicho que esta pregunta me incumbe pero que no es un preguntarme solipsista ya que en ese caso el origen de la pregunta estaría puesto por mí y he mostrado que la pregunta acontece *en mí* pero no *desde mí*.

La pregunta acontece en mí como *lenguaje*. Ahora bien, el lugar propio del lenguaje en cuanto lenguaje es el diálogo. El preguntar como "logos" se abre allí *originariamente* al "día" que lo posibilita y se hace *diá-logo*. Esta orientación del preguntar hacia su origen la veíamos ya al interpretar el sentido radical de la pregunta *por* el criterio del sentido del lenguaje. Esa pregunta nos hacía saltar de un nivel pragmático al abismo del preguntar que se expone (puesto que le incumbe). Ahora bien, este salto se realiza por (*día*) el otro, en el lenguaje (*logos*) y por eso acontece como diálogo.

"Desde que somos un diálogo y podemos escucharnos unos a otros" (Hölderlin), podemos también preguntarnos *por* el criterio del sentido de nuestro lenguaje y comprender que dicha pregunta ha perdido su apoyo y se ha abierto al diálogo como lugar del criterio que señale su sentido.

## III. El diálogo como lugar de la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje

### 3.1. El diálogo como relación

El diálogo no es meramente un *intercambio* de palabras, y éstas por tanto no son simples sonidos vocales con significados diferentes. La habladoría consiste en quedarnos en un "cambio"

de palabras, olvidando el “inter” que las funda. El diálogo es un “inter-cambio” o también una relación. Su peculiaridad consiste en que, a diferencia del conocimiento objetivo donde el sujeto descubre el mundo de los fenómenos y los expresa significándolos, en el diálogo se abre el hombre ya no como *sujeto* sino como *persona*, revelándose a sí mismo. De este modo el diálogo es *manifestación de la persona* que se revela así como no totalizable por una determinada expresión. Esta no-totalización la expresamos con la palabra *relación*, purificándola de su uso objetivo (por ejemplo la relación causa-efecto).

La relación dialógica es “*dia*”, y por eso es relación, pero es también “lógica” que originalmente significa reunión, encuentro, “faz a faz”<sup>8</sup>. Sus extremos no forman totalidad dialéctica sino relación dialógica. Su unión es *unión en libertad*, “relación sin relación”<sup>9</sup>. De este modo nos revelamos “lógicamente” y realizamos así el encuentro a través (*dia*) del lenguaje.

En el diálogo nos manifestamos mutuamente y nos abrimos a la diferencia (*dia*) en aquello que nos une (*logos*). Al hacerlo *acontecemos el tiempo*.

<sup>8</sup> Ya en *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübingen, 1962) nos decía Heidegger que “logos” significa originariamente “dejar ver algo en su estar-junto (Beisammen) con algo, dejar ver algo como algo” (p. 33). En este sentido decimos que “lógica” significa reunión. Cuando se trata de personas hablamos de encuentro. En él lo que prima es el *rostro* del otro que invita a una relación con un ente que está más allá de todo mi poder, no porque me oponga una fuerza mayor sino por la trascendencia misma de su ser en relación con todo: cfr. E. Levinas: *Totalité et Infini*, Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haya, 3ª ed., 1968, pp. 161 ss.

<sup>9</sup> Cfr. E. Levinas, op. cit., p. 271. Con esta expresión nos quiere señalar Levinas la no totalización de los interlocutores, la imposibilidad de absorber la exterioridad en una interioridad. Por eso la filosofía no es una “sagesse” pues cuando el interlocutor pretende ser abarcado ya está más allá. Levinas se contrapone aquí al saber absoluto de Hegel, para quien, según Levinas, la humanidad del hombre y la exterioridad del objeto se conservan y absorben. El que habla en cambio está más allá de toda imagen y asiste a su manifestación, sin que el oyente pueda retenerlo con un resultado adquirido, ni atraparlo en su “Sinngabung”. La *exterioridad* es, pues, siempre inadecuada para la visión que la mide. En este sentido no parece justa la crítica de Levinas a Heidegger (ibid. pp. 12-18), ya que Heidegger *no cierra la totalidad* sino que precisamente acoge a la diferencia como diferencia, no reduciendo al Otro en el Mismo (en terminología de Levinas), sino precisamente *dejando* que el Otro sea Otro.

### 3.2. *El diálogo como evento*

En el diálogo *acontecemos el tiempo*. Tiempo, designa por un lado la *sucesión de instantes*: en este sentido distinguimos un antes, un después y un ahora. Pero previa a esta distinción es el acontecer mismo, donde el antes, el ahora y el después se encuentran reunidos. A este acontecer originario lo llamamos *evento*.

El diálogo como evento *acontece el tiempo*. Esta dimensión originaria del diálogo nos muestra también su inutilidad porque al pretender utilizarlo como un objeto en vistas a un fin, ya no dialogo: convengo, discuto, disiento, aprovecho, etc., pero no dialogo. Porque el diálogo no tiene una finalidad extrínseca a él, no tiene un por qué. Dialogo porque dialogo, así como amo porque amo. Podríamos también expresar lo mismo diciendo que el diálogo carece de fundamento (“Grund”), es decir, de un “por qué” óntico, objeto de mi pensamiento, y es por tanto “sin razón”. De este modo el “logos” como “ratio” permanece abierto en el diálogo a la diferencia (*dia*) en que acontece el encuentro. Este acontecer de la diferencia es el evento de la diferencia diferenciante. Esta acontece desde el origen que se sustrae no meta-física, sino originariamente, es decir, originando al preguntar como preguntar, y por tanto cuestionando radicalmente su *poder* preguntar. De este modo el diálogo es apertura al *logos* que nos reúne y que al acontecer desde mí y desde el otro se revela *más allá de ambos*.

El diálogo como evento es, pues, el *acontecer del encuentro diferenciante*: encuentro que es apertura (*dia*) al *logos* del otro, y diferencia que, como veremos, acontece éticamente como cuestionamiento.

### 3.3. *El diálogo como evento ético*

La palabra “ethos” designa originalmente “la morada”. El acontecer dialógico del hombre es un acontecer ético, es decir, es el acontecer propio del hombre en cuanto hombre, es su morada.

Pero “ético” alude también a la relación dialógica que acontece como cuestionamiento. Dicho cuestionamiento se manifiesta

en la inaseidad del otro, en su resistencia a ser tratado como objeto, a ser inscripto en el marco de una totalidad elaborada por mi pensamiento o por mi acción. Hemos dicho que en la relación dialógica los términos permanecen *en* la relación (logos) *absueños* (dia) de toda relación, es decir libres.

Si nos preguntáramos hasta dónde debe llevar la libertad su cuestionamiento crítico, deberíamos responder: *hasta el final*, es decir, hasta el momento en que la pregunta que busca un saber *para sí*, se deja criticar *por el otro*, realizándose con ello “la esencia crítica del saber”<sup>10</sup>. Mi libertad se manifiesta entonces originariamente como posibilidad de respuesta, como *responsabilidad*.

Hemos mostrado así al diálogo como el *lugar* donde acontece la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje, porque es el lugar donde acontece el fundamento que cuestiona al logos y abre así la diferencia (dia). El diálogo es pues una relación, un encuentro que *acontece el tiempo*. A este acontecer originario lo llamamos evento. Finalmente mostramos el *carácter ético* del evento, es decir, el cuestionamiento del “logos” que pregunta, en cuanto cuestionado, *por* “el otro”, que se muestra así como estando más allá de mi preguntar. Como señalábamos al comienzo, no preguntamos “sobre” el otro sino “por” el otro, dejándonos cuestionar por él. De este modo nuestro *preguntar* “por” se revierte al *dejarnos cuestionar* por el otro. Porque preguntamos “por” el otro nos dejamos cuestionar “por” él porque nuestro preguntar ha perdido su apoyo, abriéndose al origen que lo posibilita *como* preguntar.

Meditemos ahora aquello *por* lo cual nos hemos preguntado, es decir, el criterio del sentido del lenguaje.

<sup>10</sup> E. Levinas, op. cit., p. 13. La teoría, dice Levinas, tiene una *intención crítica* en su inteligencia del ser (ontología), descubriendo el dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de su espontaneidad, cuestiona a la libertad. Ahora bien, esta intención crítica, continúa Levinas, va más allá de aquél que cuestiona (“le Mème”), al ser él mismo cuestionado, lo cual ocurre por el “Otro” (“Autrui”). Este cuestionamiento por el Otro, que Levinas llama “ética” (y también “metafísica”), realiza “la esencia crítica del saber”.

#### IV. La destrucción de la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje

##### 4.1. La interpretación metafísica del criterio

Para un pensamiento metafísico la palabra criterio tiene un sentido particular. Etimológicamente proviene del verbo griego “krino” que significa juzgar. Todo juzgar implica la emisión de un juicio que discierne lo juzgado. El juicio implica un “jus” (derecho, poder) y un “iussum” (mandato), y por tanto un *poder* mandar. Este poder se funda pues en un *poder* discernir. Esta relación de poder es una relación eminentemente objetiva, por eso Platón define al juzgar desde la adecuación (“homoiósis”) de una *cosa* con otra (“krinein ti pros ti”). Para Platón el criterio de discernimiento serán las “ideas ejemplares” que el hombre podrá contemplar una vez realizado el proceso dialéctico descrito alegóricamente en el mito de la caverna. En *Descartes* la claridad de las “ideas” es de orden estrictamente intelectual<sup>11</sup>, y éste debe preceder siempre a la determinación de la voluntad, a fin de evitar el error<sup>12</sup>. La duda metódica cartesiana procede a una hermenéutica del conocimiento en búsqueda de un “fundamentum inconcussum veritatis”, que debe aparecer evidente *a la razón*. Decimos que el criterio del sentido es, en *Descartes*, metafísico. Con esto queremos señalar que es *objetivo*, precisamente por ser objeto de conocimiento de un *sujeto* que lo conoce. Y esta relación sujeto-objeto es la que define a un pensar metafísico.

Sin embargo, este criterio que en *Descartes* está en el plano de la representación y es todavía estático, se dinamiza desobjetivándose en la dialéctica *hegeliana*, luego de haber sido cuestionado por la crítica de *Kant*. Pero Hegel lo expresa también meta-

<sup>11</sup> R. Descartes; *Discours de la Méthode*, p. IV. La similitud entre Platón y Descartes tiene su contrapartida en la diferencia que separa al “eidos” que contempla el filósofo, de “l'idée claire et distincte” que se le presenta a Descartes como criterio objetivo y universalmente válido.

<sup>12</sup> R. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, E. Tannery, París, 1904, p. 56: “quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem”.

físicamente, pues la dialéctica tiene a la subjetividad como fundamento absoluto del proceso.

Finalmente en *Nietzsche* se hará patente la voluntad de poder, oculta ya en la raíz del “krinein” griego. Pretendiendo destruir los criterios tradicionales, la revolución nietzscheana no será sino una re-revolución, que echará abajo unos valores (los de la sociedad burguesa) *y los sustituirá por otros*. El super-hombre se definirá así por su poder, el cual se expresará últimamente en un querer querer.

¿Podríamos pensar desde un pensamiento que preguntara por el criterio del sentido del lenguaje de un modo más fundamental que las respuestas esbozadas anteriormente? ¿Es posible pensar un criterio no metafísico? Y, en caso afirmativo, ¿podríamos seguir llamándolo “criterio”?

#### 4.2. La destrucción ontológica del criterio

*La filosofía como metafísica* nos muestra una interpretación posible de la pregunta por “el ente en cuanto ente” (Aristóteles). Sin embargo, cuando el pensar se toma como principio de razón suficiente, y se hace a sí mismo instancia última de lo que está frente a él o en él, se cierra al ser. Se hace necesario entonces un “metanoein”.

La pregunta por “el ente en cuanto ente” oculta al misterio del ser, el cual sin ser un ente, realiza la diferencia y la identidad del “en cuanto”. Esta relación entre el pensar y el ser se anuncia en lo determinado, pero es anterior al hablar (logos) y determinar, no dejándose por tanto tematizar totalmente.

El pensar experimenta al no-pensar, al ser, en la diferencia entre ese *no* y el *pensar*, de tal modo que el *no* de esa diferencia no es sólo su obra sino también obra del ser.

Se trata, pues, de una “metanoia”, ya que el pensar se deja medir por el ser y se realiza como *apertura al ser*, es decir como *libertad*. Al ser apertura, la libertad pierde su fundamento, pues éste acontece como *verdad del ser* que se manifiesta ocultándose (a-letheia). De este modo el lenguaje como lugar donde acontece el ser lo manifiesta y lo oculta, y al no poder conceptualizarlo,

lo indica. La relación entre ser y lenguaje no es, pues, objetiva: acontece como si se tratara de un *juego* cuyas reglas desconociéramos.

Decíamos al comienzo que *la filosofía analítica* cuestiona también a la metafísica, pero en la búsqueda de una *proto-forma* que modelara nuestro lenguaje cotidiano se detenía últimamente en la función pragmática del lenguaje: el sentido de una frase se determina por el modo de su verificación, que se ha de realizar por medio de la experiencia. Las combinaciones posteriores son sólo posibles a través de relaciones lógicas que no amplían el sentido. De este modo, frases como las de la metafísica no son falsas sino sin sentido. Sin embargo, como nos decía K. O. Apel, esta destrucción de la metafísica se queda “más acá” de ella, al buscar criterios utilizables, objetivos y por tanto ónticos.

Aún más, ese rechazo sin más de la metafísica como una especulación alienante, y la solución por la verificación por la praxis, lleva también a buscar una medida manejable por el hombre en el plano de su actuar. Dicho rechazo de la metafísica permanece por tanto dentro de la metafísica.

Sólo *la ontología* cuestiona radicalmente al criterio como criterio y lo destruye. Su problema será cómo formular las “reglas de juego”, sin que inmediatamente se vuelven “reglas” y por tanto medidas, objeto de un pensar metafísico.

Una vez purificada la pregunta desde el acontecer inobjetivable del ser: ¿podremos acaso ir “más allá” (sin salir) del ámbito ontológico?. ¿Qué significa este nuevo “salto” o “paso hacia adelante”?

#### 4.3. La destrucción ética del preguntar

Decíamos que el lugar propio de lenguaje en cuanto lenguaje es el diálogo. Este se nos manifiesta como una relación que acontece éticamente, es decir, que cuestiona al propio preguntar, realizando así su esencia crítica. Por tanto, la diferencia que medita la ontología acontece primordialmente en el “legein” dialógico: allí la libertad como apertura al ser se abre al *Abismo originario* (“Ab-grund”), al abrirse al abismo de otra libertad.

Esta apertura “ética” que acontece como cuestionamiento se realiza en el encuentro “faz a faz”.

De este modo el “logos” humano adquiere su sentido *dejándose medir* por ese “dia” que acontece éticamente en el diálogo. Allí acontece también la verdad del ente, la cual no puede ser por tanto fija y absoluta, y por eso el pensamiento que responde al ser es siempre un logos dialógico encarnado e histórico.

Al diálogo como don mutuo de libertades lo llamamos comunión: en él experimentamos más pura y profundamente al ser. De este modo el lenguaje cobra sentido en la relación con el otro y en cuanto expresa esta relación. El diálogo es verdadero cuando el “logos” humano concreto *coincide* con la diferencia (dia) como diferencia, coincidiendo por tanto con el *Origen* de ella. Pero dada su facticidad la coincidencia con el Origen originante de la diferencia no es ya un principio especulativo sino una *norma viva* para la acción.

El acontecer del diálogo señala su *contingencia* (“contingit”). Este ocultamiento en la contingencia se nos manifiesta, por ejemplo, en la misma realización y plenitud de la comunión humana que experimenta su finitud, aunque es también gracias a ella que se abre al futuro, tendiendo a la felicidad en la fe y la esperanza. Allí donde la comunión experimenta su finitud acontece pues su manifestación en la retirada (“Entzug”), que es la esencia del Misterio. De este modo la dialógica humana no se cierra sobre sí misma, sino que se abre al Misterio desde su mismo fracaso.

Pero al acontecer contingentemente el criterio del sentido del lenguaje no se transforma en algo fortuito o arbitrario, pues acontece éticamente, es decir *absolutamente*. Esto significa que *juzga* por el rostro del otro, estando más allá de ambos. En este juicio no hay amo ni esclavo, pues el otro no es la negación del yo: la relación yo-tú no es oposición dialéctica sino encuentro dialógico. La justificación acontece más allá de toda voluntad de poder<sup>13</sup>. La libertad *de criterios* se vuelve así una libertad

<sup>13</sup> La palabra “justificación” tiene un *doble sentido*: por un lado es la *realización* del “krinein” en busca de un criterio de sentido y por otra

por el *criterio* que se realiza como cuestionamiento por el rostro del otro.

El acontecer del criterio en el diálogo como coincidencia es pues acontecer, y en ello muestra la *diferencia* en la identidad, pero es también coincidencia, *identidad* en la diferencia. El “logos” encuentra su criterio de sentido no al medir la realidad sino al *dejarse medir* por la diferencia que acontece así como justicia.

## V. Conclusión

Decíamos al comienzo que la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje y la pregunta por la hermenéutica son “lo mismo” (“das Selbe”), pues la fenomenología de la pregunta es una hermenéutica del preguntar mismo.

Esta hermenéutica nos ha mostrado la radicalización de todo principio especulativo (estático o dinámico) y práctico. Pues por un lado, tanto los criterios *metafísicos* como los *analíticos* se fundamentan en el *poder* preguntar, y por otro el rechazo de la pregunta por el criterio como *especulativa* no hace sino enraizar aún más al criterio en el poder del hombre, que dispone arbitrariamente hasta de su propio preguntar.

¿Pero no nos hemos retirado con esto, sutilmente, a una nueva especulación sin relación con nuestra praxis? Habríamos errado el camino si así fuera. Sin embargo, nos hemos retrotraído a una dimensión previa a la distinción teoría-praxis. A esa dimensión la hemos llamado *ética*. Es en ella y desde ella donde encuentran su sentido toda praxis y toda teoría.

*El acontecer ético de la coincidencia en el diálogo como criterio del sentido del lenguaje, cuestiona toda acción transforma-*

---

es *la obra misma* de ese criterio que no sólo juzga sino que también *me* justifica al cuestionar mi libertad *como* libertad. En efecto, mi libertad no puede autojustificarse sin caer en lo arbitrario o sin pretender autofundarse. Por otra parte la justificación ética no la asegura en un nuevo tipo de certeza pues ella acontece desde el Origen y no se deja totalizar en la relación. La justicia no es *certeza* sino *exigencia* que juzga no como un *imperativo neutro* sino como *Misterio originante* que se manifiesta (ocultándose) en el rostro del otro.



dora y todo pensar interpretativo. De este modo, razón y praxis no se fundan mutuamente (racionalista o empirísticamente), sino que permanecen abiertas en el diálogo.

¿En qué sentido podemos hablar todavía de *criterio*? No ya desde un pensar metafísico, sino desde la apertura al *juicio* ("krisis") que dicho criterio instaura en el acontecer de la relación ética entre los hombres.

La apertura a la respuesta imprevisible del otro que cuestiona mi propio preguntar es la que posibilita todo diálogo auténtico. Una praxis comprometida tiene su fundamento en este diálogo abierto en el que mi proyecto queda cuestionado, mi objetivo pierde apoyo, ante la presencia inobjetivable del otro. Juntos nos abrimos pues al *Origen diferenciante* que nos une en la diferencia y nos diferencia en la unión. El compromiso es así la apertura (pro) en el diálogo (cum) hacia aquello que nos anunciamos mutuamente como tarea (missio).

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

*Enciclopedia Filosofica, seconda edizione interamente rielaborata*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Firenze, 1967-1969, 6 vols. de 1.600 columnas cada uno. La reedición de la *Enciclopedia filosofica*, editada por el Centro de estudios filosóficos de Gallarate, presenta en forma enteramente reelaborada dicha obra monumental, que es sin duda única en su género y el mejor instrumento de su tipo para el trabajo filosófico. El mismo hecho de la acogida unánimemente benévola de la obra y el rápido agotarse de sus 10.000 ejemplares son indicio del cuidado con que había sido hecha la primera edición. La segunda es fruto también de asiduo trabajo, control y perfeccionamiento, llevado a cabo por un comité de especialistas. La revisión de las 5.000 voces doctrinales estuvo dirigida por el P. Giacon, y la de las 7.000 históricas, por el profesor Pereyson. Se tuvieron en cuenta las críticas de las reseñas a la primera edición. Se puso al día la bibliografía. Se puso más en relieve la relación con la filosofía en las voces no específicamente filosóficas. Se examinó el contenido de los términos más importantes, aunque todos los artículos además fueron revistos por sus autores. Se trató de quitar las lagunas y repeticiones inútiles, así como de coordinar los términos afines. Se controlaron las citas y perfeccionaron los índices. Se modificaron, ampliaron o refundieron numerosos artículos y otros nuevos fueron añadidos. Se añadió también la traducción en diferentes lenguas, de términos conceptuales calificados. En una palabra, el esfuerzo se orientó a perfeccionar la obra comenzada y a ampliarla, v.g. en lo referente a la filosofía analítica. Y al mismo tiempo se tendió a hacer de ella un instrumento de trabajo todavía más útil, por ejemplo, favoreciendo a través de los índices, la integración del texto de la Enciclopedia, sobre todo de sus artículos históricos con los conceptuales y viceversa.

Como se sabe, esta obra, sin dejar las ventajas de un diccionario, es la primera enciclopedia filosófica que abarca en tal número no sólo conceptos, sino también autores y escuelas. A los conceptos filosóficos claves se les dedicaron sendas monografías, a cargo de especialistas italianos y extranjeros, lo mismo que a los autores importantes. Los conceptos menores se trabajaron haciéndolos converger hacia los mayores, monográficamente tratados. Se tuvieron también en cuenta las ciencias y las artes en cuanto son afines a la filosofía. Otro acierto de la Enciclopedia son sus índices sistemáticos teórico e histórico (por temas y por autores según las épocas), completados por el índice analítico, precioso instrumento para coordinar los artículos teóricos y los históricos. Además de esto, también las referencias hechas al fin de los artículos, a otros artículos de la Enciclopedia, y la inclusión en el índice de voces que no son tratadas especialmente, ayudan.