

LOS LÍMITES DE UNA HERMENÉUTICA DE LO INAPARENTE Y LA PERCEPCIÓN TÁCTIL

THE LIMITS OF A HERMENEUTIC OF THE INAPPARENT AND THE TACTILE PERCEPTION

FRANCISCO DíEZ FISCHER

Resumen

Examinar “los límites de la fenomenicidad” en la hermenéutica de Gadamer significa examinar el fenómeno fundamental de su filosofía: el fenómeno de la comprensión. Sus límites son evidentes porque su universalidad de predicación –todos los hombres comprenden– no significa una ilimitación de su ejercicio. La tercera parte de *Verdad y Método* (1960) ofrece, como respuesta fundamental a estos límites, la universalidad del fenómeno del lenguaje. A partir de las discusiones con Habermas y Derrida, Gadamer reconsideró la universalidad lingüística de su hermenéutica filosófica en escritos de los años 70, 80 y 90 dedicados a los límites del lenguaje. Distinguió cuatro niveles correlativos: 1) la autolimitación (*Selbsteinschränkung*) del lenguaje, 2) los límites de lo pre-lingüístico (*Vorsprachliche*), 3) los límites junto al lenguaje (*Nebensprachliche*), y 4) los límites de lo que está por encima del lenguaje (*Übersprachliche*). El objetivo de este trabajo es examinar la universalidad y los límites del lenguaje en relación a un fundamento oculto operante en ambos. Se trata del vínculo fundamental entre percepción táctil y lenguaje.

Palabras clave: límites, lenguaje, hermenéutica, comprensión, tacto.

Abstract

Examining “the limits of phenomenology” in Gadamer’s hermeneutics means examining the fundamental phenomenon of his philosophy: the phenomenon of understanding. Its limits are evident because the universality of predication –all men understand– doesn’t mean an unlimited exercise. The third part of *Truth and Method* (1960) offers, as a fundamental response to these limits, the universality of language phenomenon. From the discussions with Habermas and Derrida, Gadamer reconsidered the linguistic universality of his philosophical hermeneutics in works from the 70s, 80s and 90s dedicated to the limits of language. He distinguished four correlative levels: 1) self-limitation (*Selbsteinschränkung*) of language, 2) the limits of pre-linguistic (*Vorsprachliche*), 3) the limits next to language (*Nebensprachliche*), and 4) the limits of what is above language (*Übersprachliche*). The aim of this paper is to examine universality and limits of language in relation to a hidden foundation operating in both. It concerns the fundamental link between tactile perception and language.

Keywords: limits, language, hermeneutics, understanding, touch.

Examinar “los límites de la fenomenicidad” en la hermenéutica de Gadamer implica tener en claro cuál es el fenómeno fundamental asumido por su filosofía para luego reconocer sus límites. Respecto a lo primero, en *Verdad y Método*, afirma que la actualidad del fenómeno hermenéutico reside en ser “una profundización en el fenómeno de la comprensión (*die Vertiefung in das Phänomen des Verstehens*)”;¹ fenómeno que es universal porque “atraviesa todas las referencias humanas al mundo”.² Respecto a lo segundo, su carácter limitado es evidente, pues su universalidad de predicación no implica su ilimitación de ejercicio. No obstante, se trata de un fenómeno cuyos límites son bien diversos. Por esta razón, lo que Gadamer denomina los “límites del comprender” (*Grenzen des Verstehens*) es analizado en momentos claves de su obra mayor, al menos, en relación a tres campos principales. 1) En la introducción, refiere al reconocimiento de los límites de la pretensión de universalidad metodológica de las ciencias naturales y de la exclusividad de su criterio de verdad. De allí se desprende la necesidad de restringir tal modelo por ser limitante de toda comprensión en tanto pretende erigirse en su paradigma. En esta tarea la experiencia del arte ya se anuncia como “el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites (*Grenzen*)”³ contra una teoría estética que “se deja limitar (*beengen*) por el concepto de verdad de la ciencia”.⁴ 2) En la primera parte de *Verdad y Método*, los límites del comprender refieren al reconocimiento en la experiencia del arte de una ilimitación como infinitud de sentido que debe ser protegida de toda restricción, ya que hace posible la transgresión de los límites de la realidad: “allí donde domina el arte rigen las leyes de la belleza, y los límites de la realidad son transgredidos (*die Grenzen der Wirklichkeit überflogen*). Es el ‘reino ideal’ que hay que defender contra toda limitación (*Beschränkung*)”.⁵ 3) En la segunda parte de la obra, refieren a la necesidad de reconocer los límites de la conciencia histórica en tanto “todo presente finito tiene sus límites (*Schranken*)”.⁶ Eso exige superar los límites de un enfoque estrictamente epistemológico del problema hermenéutico en las ciencias históricas y percibir conjuntamente los límites de la vigilancia de la conciencia histórico-efectual y con ella los de toda filosofía reflexiva. En suma, se trata de reconocer los límites con los que, por ser parte de nuestra insuperable finitud, chocamos forzosamente cuando intentamos comprender una verdad.

1. Hans-Georg Gadamer, “Wahrheit und Methode”, *Gesammelte Werke I*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 1. En adelante, citado *GW I*. La idea de profundización de tal fenómeno reside en analizar “en un sentido más originario” –según el decir del propio Gadamer– el fenómeno hermenéutico como unidad de comprensión e interpretación que culmina en unidad con el fenómeno del lenguaje en la tercera parte de la obra. Cf. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik” (1969), *GW 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, p. 427 y *GW I*, p. 407.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 2.

4. *Ibid.*, p. 3. Allí residen, por ejemplo, los “límites (*Grenzen*) del arte vivencial” *Ibid.*, p. 76. Y se trata de reconocer en la praxis los límites de toda previsión y de la seguridad de todo plan.

5. *Ibid.*, p. 88. Esta afirmación se realiza en el apartado clave de la primera parte sobre la “Recuperación de la pregunta por la verdad del arte”.

6. *Ibid.*, p. 307. La cita pertenece al apartado dedicado a examinar “El principio de la historia efectual” bajo el problema de la historicidad del comprender. Allí se presentan también los límites dentro de los cuales en la praxis hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes.

Frente a estos diferentes campos de referencia de los límites del fenómeno de la comprensión, la tercera y última parte de *Verdad y Método* ofrece como respuesta fundamental la conocida universalidad del lenguaje. El término “universalidad” es clave para entender aquí la relación entre la comprensión y sus límites. Por un lado, desde una perspectiva semántica, es un término utilizado en singular para referir de una sola vez a la “universalidad de la relación de lenguaje y pensamiento (*Universalität des Zusammenhangs von Sprache und Denken*)”,⁷ entendida como unidad interna e indisoluble (*innige und unauflösliche Einheit*) entre lenguaje y comprensión, que Gadamer recibe como herencia de von Herder y W. von Humboldt, y da por resultado final la unidad de ambos fenómenos.⁸ Por otro lado, desde una perspectiva lógica, se trata de un singular que hace de término mediador: universalidad dicha del fenómeno de la comprensión al comienzo de la obra y del fenómeno del lenguaje al final, que une predicando al segundo como *medium* del primero. Sobre estos aspectos de su universalidad, el lenguaje llega a ser caracterizado bajo la doble figura de una fuerza que permite un uso ilimitado de medios limitados⁹ y un horizonte que es un “espacio sin límites” y un “elemento sin límites” para la orientación de la comprensión en sus fusiones.¹⁰ A pesar de que las formas lingüísticas sean siempre

7. Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 444.

8. Al final de *Verdad y Método* se presenta esa unidad de un mismo y único fenómeno: que “el fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifieste como un modelo universal del ser y del conocimiento, todo esto permite determinar de una manera más cercana el sentido que tiene la verdad en la comprensión.” Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 493.

9. La unidad del fenómeno de lenguaje y comprensión es esencial aquí para que no quede restringida (*eingeschränkt*) según Gadamer a un mero formalismo del “poder hacer”, sino que alcance una verdadera libertad limitada (*begrenzte*) que es conferida al hombre en el intercambio recíproco con la potencia del lenguaje: “Humboldt percibe el significado de principio de este problema cuando dice del lenguaje que ‘en realidad se encuentra frente a un ámbito infinito y en verdad ilimitado (*unendlichen und grenzenlosen Gebiete*), el conjunto de todo lo pensable. Por eso está obligado a hacer un uso infinito de medios finitos (*endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch*), y puede hacerlo en virtud de la identidad de la fuerza que genera ideas y lenguaje’. El poder hacer uso infinito de medios finitos es la verdadera esencia de la fuerza que es consciente de sí misma. Esta fuerza abarca todo aquello en lo que puede ejercitarse. En este sentido la fuerza lingüística es superior a todas sus aplicaciones de contenido. Como formalismo del poder hacer, puede distinguirse de toda la determinatividad de contenido propia de lo hablado.” Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 444.

10. La descripción de un “espacio sin límites” (*grenzenloser Raum*) Gadamer la predica en verdad del mundo como horizonte en el marco de la determinación lingüística fundamental y constitutiva de los hombres: “[...] el mundo existe como horizonte. ‘Horizonte’ evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada dirigida hacia el finito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación.” Hans-Georg Gadamer, “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), *Gesammelte Werke 8*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, p. 345. Respecto a la descripción de un “elemento sin límites” (*grenzenloses Element*) lo refiere del lenguaje al decir que “también desde el ángulo de la comprensión aparece, pues, la universalidad de la lingüística humana como un elemento sin límites que todo lo sustenta, no sólo la cultura transmitida por el lenguaje, sino absolutamente todo, porque todo se inserta en la comprensibilidad (*Verständlichkeit*) de las relaciones humanas.” Hans-Georg Gadamer, “Rethorik,

limitadas¹¹, el lenguaje le ofrece al fenómeno universal y limitado del comprender una universalidad ilimitada para su ejercicio. Los límites del fenómeno de la comprensión, que son los de nuestra propia finitud, parecen quedar entonces transgredidos hacia el final de *Verdad y Método* gracias a la unidad con ese medio que es la universalidad sin límites del fenómeno lingüístico.

I

El carácter ilimitado del lenguaje motivó dos críticas bien conocidas. Por un lado, la barrera teórica de los fenómenos no-lingüísticos (*nichtsprachliches*) levantada por Jürgen Habermas en los años 70 a partir de “aquellas expresiones de la vida específicamente incomprensibles (*unverständliche*)”¹² ante las que nos quedamos sin palabras. Fenómenos incomprensibles e inexpresables como los de fuerza y poder que cuestionan la unidad del fenómeno de lenguaje y comprensión, y por tanto los límites de la comprensión hermenéutica; del mismo modo que los fenómenos de violencia lingüística objetan su universalidad como medio de entendimiento. Por otro lado, la barrera práctica de la interrupción del diálogo, construida por Jacques Derrida en los años 80, en el modo de un no querer entenderse en la conversación que hizo frente a la buena voluntad de entendimiento y al cumplimiento del lenguaje en la infinitud dialógica. Ante estas barreras-límite, Gadamer repensó la universalidad lingüística de su hermenéutica filosófica en una serie de escritos de los años 70, 80 y 90 dedicados a la finitud humana, ya no en los límites del fenómeno de la comprensión, sino en los límites del lenguaje.¹³ El escrito quizá más relevante fue “Los límites del lenguaje” (*Grenzen der Sprache*) (1985). En él Gadamer reflexionó sobre este problema, distinguiendo cuatro niveles correlativos: 1) la autolimitación (*Selbsteinschränkung*) del lenguaje, 2) los límites de lo pre-lingüístico (*Vorsprachliche*), 3) los límites de lo que sin ser aún lenguaje está junto a él (*Nebensprachliche*), y 4) los límites de lo que está por encima del lenguaje (*Übersprachliche*).¹⁴

Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ‘Wahrheit und Methode’ (1967), *GW* 2, p. 237.

11. Por ejemplo, el enunciado y la forma eminentemente hermenéutica que es la pregunta, cuya apertura –dice Gadamer– “no es ilimitada (*uferlose*)”. Hans-Georg Gadamer, *GW* 1, p. 369.

12. Jürgen Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1971, p. 133.

13. De allí surgieron los textos “La incapacidad para el diálogo” (1971); “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología” (1971); “Texto e interpretación” (1984); “Destrucción y deconstrucción” (1986); entre otros. Los cuatro textos más tardíos y significativos fueron recopilados en el tomo 8 de sus obras completas, consagrado a su estética, bajo el subtítulo “En los límites del lenguaje”: “Grenzen der Sprache” (1985); “Musik und Zeit. Ein philosophisches Postscriptum” (1988); “Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990); “Heimat und Sprache” (1992).

14. Cf. Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW* 8, p. 350. Allí comienza reconociendo que “reflexionar sobre el lenguaje y sus límites es una oferta [...] irresistible.” Además distingue el lenguaje, en sentido estricto, que es el formado por palabras (*Wortsprache*) de aquel, en sentido amplio, que es toda forma de comunicación. Su acepción más estricta es la que hace más complejo un análisis de sus límites.

1) En el nexo entre lenguaje y escritura, Gadamer reconoce una “auto-limitación” universal que el lenguaje mismo se impone en todo fenómeno de expresión escrita de nuestro pensamiento. Para evidenciarla y mostrar a su vez el constante intento de superación (*erheben*), remite a su vínculo con la universalidad perceptiva del oído en Aristóteles (al que, según Gadamer, von Herder no habría leído suficientemente).¹⁵ Frente a la autolimitación del lenguaje escrito y contra la primacía de la vista en *Metafísica*, la preeminencia del oído, propuesta en *De Sensu*, se apoya en que este sentido puede oír el lenguaje en todas sus “diferencias posibles. Esta universalidad del oído llama la atención sobre la universalidad del lenguaje”.¹⁶ A través de la lectura en voz alta o baja de lo escrito-(auto) limitado, el oído da cuenta de la “plena potencialidad” (*volle Potentialität*) lingüística, gracias a la cual –a pesar de nuestra finitud– podemos representar de forma anticipada algo que no está actualmente en los límites del presente.¹⁷

2) Los límites de lo pre-lingüístico exigen para Gadamer volver sobre la percepción y la experiencia aristotélicas (se trata del ejemplo de cómo un ejército se detiene, parafraseado también por von Herder).¹⁸ Así como la acumulación y retención de percepciones dan por resultado la experiencia en tanto formación de lo universal, ofreciendo un “comienzo sin comienzo”, la formación del lenguaje se da en la convivencia límite con los fenómenos pre-lingüísticos (la fuerza, el poder, el trabajo, el hambre, el amor) que no son lenguaje, pero que “miden a su vez su espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua”.¹⁹

15. Gadamer examina la superación o elevación (*Aufhebung* o *Erhebung*) a la generalidad en relación al concepto de formación. Utiliza ambos términos, pero da cierta predominancia al segundo sobre el primero, siguiendo quizá la sutil interpretación marxista de Hegel. Marx utiliza *Erhebung* en lugar de *Aufhebung*, para mostrar que, en este segundo caso, lo elevado o superado no mantiene ni conserva en su seno la base superada, a diferencia de lo que sucede con el primer término. Cf. Louis Althusser, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003, pp. 78-79.

16. Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 351.

17. Tal universalidad de la percepción auditiva permite que, frente a la autolimitación del fenómeno escrito, podamos tomar distancia respecto a los límites del presente que somos nosotros mismos y abrimos a la potencialidad ilimitada del sentido del tiempo que promete futuro. Esta primacía del oír que Gadamer ya establece en *Verdad y Método*, apoyándose en Aristóteles, le conduce a proponer en su pensamiento tardío una “filosofía del oír”, afirmando que “el que oye, oye con eso aún algo más, es decir, también lo invisible y todo lo que se puede pensar... porque existe el lenguaje” Hans-Georg Gadamer, “Über das Hören” (1998), *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 48. Al mismo tiempo, el oído funda la eminencia de cierta clase de textos como los poéticos. La unidad de sonido y sentido, es decir, su perfecta correspondencia, posibilita en casos concretos, como el de la poesía dramática (donde confluyen el arte teatral y el literario), que incluso sin traducción y dentro de ciertos límites, sean transgredidos los límites del lenguaje. Cf. Hans-Georg Gadamer, “Der ‘eminente’ Text und seine Wahrheit” (1986), *GW 8*, p. 291.

18. Cuando Aristóteles se pregunta cómo habría que pensar el paso de los datos particulares de la experiencia al saber general da el ejemplo de cómo se detiene un ejército en fuga. Primero, se detiene un soldado, luego otro, y luego un tercero hasta que el ejército llega a detenerse sin que se sepa cómo y cuándo llega a detenerse.

19. Hans-Georg Gadamer, “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?” (1970), *GW 2*, p. 204. Así lo no-lingüístico manifiesta que, incluso en el diálogo oral, “la capacidad de figuración lingüística está, por

3) Los límites de lo que está junto al lenguaje son para Gadamer la risa y el llanto. Quien ríe o llora dice algo de forma pre-lingüística. Gadamer analiza el ejemplo del niño que ríe y aprende una lengua, que se ejercita con otros, pero sin que esto sea aún un verdadero comunicarse como juego de pregunta y respuesta. El juego describe aquí un diálogo prelingüístico (*vorsprachlicher Dialog*), en el cual “lo prelingüístico está siempre, en cierto sentido, de camino a lo lingüístico”.²⁰ Está orientado y junto al lenguaje, por eso en él “hay una apertura ilimitada a una formación continua”.²¹

4) Finalmente, alude “a lo que está por encima de lo lingüístico, al límite (*Grenze*) más allá del cual está lo no dicho (*Ungesagten*) y, quizá, lo indecible (*Unaussprechlichen*)”.²² Los límites de lo enunciado evidencian que el lenguaje sólo se realiza en la ilimitación de la conversación, pues en ella lo dicho queda indefectiblemente unido a un proceso infinito con eso que está más allá de su límite que es lo no dicho y lo indecible, por eso “no hay, en el fondo, ninguna conversación que concluya realmente, pues un acuerdo real, un acuerdo total entre dos hombres contradice la esencia de la individualidad”.²³ De este modo, los límites del lenguaje son los límites de nuestra temporalidad que hacen necesaria la ilimitación de la conversación.²⁴

Así Gadamer concluye enraizando en la finitud humana el juego entre los límites del lenguaje y su constante intento de superación a través de la universalidad perceptiva del oído y la ilimitación del diálogo. Reconoce que el problema más profundo inherente a los límites lingüísticos es el reconocimiento de la finitud humana en un deseo de

así decir, encerrada en límites que ella misma establece.” Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW 8*, p. 355.

20. Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW 8*, p. 357.

21. Ibid.

22. Ibid., p. 358. En el prólogo a la 2da. edición de *Verdad y Método* (1965), Gadamer reconoce que: “Frente a la universalidad del lenguaje, ¿no conduce esta frase a la consecuencia metafísicamente insostenible de que ‘todo’ no es más que lenguaje y acontecer lingüístico? Es verdad que la alusión, tan cercana, a lo indecible (*Unsaybare*) no necesita causar menoscabo a la universalidad de lo lingüístico. La infinitud (*Unendlichkeit*) de la conversación en la que se realiza la comprensión hace relativa la validez que alcanza en cada caso lo indecible.” Hans-Georg Gadamer, “Vorwort zur 2. Auflage” (1965), *GW 2*, pp. 444-445. Así de algún modo Gadamer responde a la famosa tesis del *Tractatus logico-philosophicus*, donde Wittgenstein sostiene que “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”.

23. Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW 8*, p. 359.

24. Gadamer pone el ejemplo de la lengua extranjera que es una experiencia límite singular: “diría que es un límite que siempre puede ser excedido dando algunos pasos más y que siempre promete un mejor resultado. [...] Llevar a cabo la transformación del tacto lingüístico (*Sprachgefühls*) y de los contenidos lingüísticos del hablante extranjero en el tacto lingüístico y los contenidos lingüísticos de la propia lengua, es, pues, un proceso infinito. Es una conversación, siempre inacabada del traductor consigo mismo.” Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW 8*, p. 360. Respecto a ese tacto, que será objeto de examen más adelante, es interesante lo que afirma en *Verdad y Método* sobre el expandirse la percepción: “Aquí se confirma lo que ya habíamos mostrado con el ejemplo de la traducción y con las posibilidades de entenderse más allá de los límites de la propia lengua: el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción.” Hans-Georg Gadamer, *GW 1*, pp. 450-451.

“querer decir”: “Es la conciencia de que cualquier hablante, en cualquier instante en que esté buscando la palabra correcta –es decir, la palabra que alcanza al otro-, tiene al mismo tiempo la conciencia de que no termina de encontrarla”.²⁵ Se trata de “un insatisfecho deseo (*ungestilltes Verlangen*) de la palabra pertinente: probablemente esto sea lo que constituye la vida y la esencia verdaderas del lenguaje”.²⁶ En un texto de 1993, Gadamer formuló entonces como principio supremo de su hermenéutica filosófica el hecho de que “nunca podemos decir enteramente (*das ganz sagen können*) lo que quisiéramos decir (*sagen möchten*)”.²⁷ Limitada por el nunca poder de un querer, la universalidad del lenguaje se transformó en la universalidad de un deseo insatisfecho e irrealizable (*ungestilltes y unerfüllbar*) de lenguaje que, a partir de sus límites, aparece como otro modo de nuestra finitud.

II

Sobre estas reelaboraciones gadamerianas, Jean Grondin ensayó una interpretación que vinculaba la universalidad del deseo de lenguaje con el debate francés sobre los límites de la fenomenología que, durante los años 90, se desarrolló alrededor de su giro teológico.²⁸ La interpretación de Grondin se encuentra en un trabajo titulado “La universalidad de la hermenéutica y los límites del lenguaje: Contribución a una fenomenología de lo inaparente” (1997). Allí concluía que: “La hermenéutica del *vouloir-dire* [querer decir], que trasciende el orden de los enunciados, se comprende de esta manera como una fenomenología de lo inaparente”.²⁹ El fundamento de tal relación partía de la necesidad de reinterpretar la universalidad lingüística propuesta en *Verdad y Método*, que había sido malinterpretada según Grondin, como si todo pudiera ser dicho,

25. Hans-Georg Gadamer, “Grenzen der Sprache”, *GW* 8, p. 361.

26. Ibid.

27. Hans-Georg Gadamer, “Europa und die Oikoumene” (1993), *Gesammelte Werke 10*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 274. Ante los límites de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) tal deseo se presenta como la apertura a un proceso interminable orientado a una posible lingüistización (*Versprachlichung*) que es “fundamento del hablar mismo, que soporta todo hablar y que al parecer constituye un algo común en todo posible paso hacia el lenguaje [*Versprachlichung*]”. Hans-Georg Gadamer, “Europa und die Oikoumene”, *GW* 10, p. 273. En un texto de 1973, ya había utilizado este término ante la crítica de Habermas cuyos fenómenos no-lingüísticos revelan que “hay algo común que no es ya lenguaje, sino un algo común orientado a una posible lingüistización a la que quizás no cuadraría tan mal el nombre de ‘razón’.” Hans-Georg Gadamer, “Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?”, *GW* 2, p. 204.

28. A pesar de haber sido coetáneo al famoso debate sobre el giro teológico de la fenomenología francesa, Gadamer no hizo referencia alguna a ella.

29. Jean Grondin, “L’universalité de l’herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l’inapparent”, p. 17, versión en línea, disponible en: http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/univ_de_hermeneutique.pdf. Respecto a la extrañeza de este artículo de Grondin, en relación a la versión del mismo publicada en la revista *Laval théologique et philosophique*, remito a mi artículo “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, *Escritos*, v. 26, n. 56, abr. 2018, pp. 21- 61.

es decir, como si ella coincidiera con la universalidad del ser que puede aparecer y ser experimentado (*éprouvé*). Para ello había que releerla en perspectiva del análisis de sus límites que culminó en esa otra pretensión de universalidad, la de querer decir aquello que “no se deja jamás traducir perfectamente o transmitir en palabras”.³⁰ Ese deseo se evidencia frente a “lo indecible” (*l’indicible*) que busca ser dicho y lo desencadena, y puede ser comprendido como “lo inaparente” (*l’inapparent*) en tanto no aparece en el *medium* del lenguaje, pero motiva todo aparecer. En *Verdad y Método*, Gadamer ya habría querido significar esa indecibilidad-inaparente con la idea de “palabra interior”. Asumiendo una perspectiva genética en la descripción del lenguaje, indicó con ella la idealidad de una búsqueda originaria en las palabras balbucientes que exteriorizamos, que tiene como antecedentes el logos *endiathetos* de la filosofía estoica y el *verbum interius* del pensamiento agustiniano. Según Grondin, esa palabra interior habría sido olvidada a causa de los límites de la fenomenología que reduce el “lenguaje a su sola dimensión perceptible”,³¹ es decir, a lo que aparece en lo proferido –como lo entiende “una fenomenología *naïf*”.³² Si la fenomenología de lo inaparente fuera menos *naïf* que una fenomenología que reduce lo dado a los límites de lo que se muestra sin más en la presencia, indicaría en su necesidad hermenéutica hacia esa interioridad inaparente del lenguaje, mediadora entre su universalidad y sus límites, donde se encuentran modos lingüísticos más originarios que, más que lo dicho mismo, son ese deseo de querer decir con el que estamos de acuerdo o en desacuerdo.³³

30. Jean Grondin, “L’universalité de l’herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l’inapparent”, *Laval théologique et philosophique*, N° 53, 1997, p. 185.

31. *Ibid.*, p. 190.

32. *Ibid.*, p. 192.

33. En este sentido, la cita extendida de su conclusión dice: “Más bien estamos de acuerdo con lo que se quiere decir, con la palabra interior que transpira a través del deseo de alocución. La hermenéutica del *querer decir*, que trasciende el orden de los enunciados, se comprende de esta manera como una fenomenología de lo inaparente”. *Ibid.*, p. 17. Estas interpretaciones se corresponden con las aclaraciones que Janicaud llegó a hacer en torno a que sus críticas no implicaban que la fenomenología renuncie a la búsqueda de lo inaparente o invisible en el ámbito de lo dado (“lo invisible de este mundo”), sino más bien que su sentido último no se “desvíe” o transforme en una búsqueda de lo divino como Invisible o Inaparente Absoluto. Cf. Dominique Janicaud et al, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000, p. 34. El propio Janicaud ha reconocido la necesidad de que, a causa de sus límites, a los que le confrontan los fenómenos inaparentes, la fenomenología deba dialogar con otras formas de filosofía, entre ellas, la hermenéutica (cf. *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, p. 34; y “Para el nuevo giro”. *Ápeiron. Estudios de filosofía – Filosofía y Fenomenología* 3 (Octubre 2015), p. 284). Es interesante que el planteo de Grondin quizá no estaría lejos de las críticas que Janicaud ya anticipaba al decir que, en la fenomenología de lo inaparente, se intentaba un regreso al original “cuyas ambigüedades fascinarán, no desalentarán, a los hermeneutas de una nueva versión del *intimior intimo meo* (o, al menos, de lo que ellos creen tal).” Dominique Janicaud, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, p. 31.

III

Junto a las universalidades del querer decir y de la indecibilidad-inaparente de la palabra interior, considero que cabe reconocer en Gadamer una tercera universalidad oculta, vinculada a la universalidad y a los límites del lenguaje en el aparecer perceptivo de los fenómenos. Se trata de la universalidad del sentido del tacto, procedente de von Herder.³⁴ Si bien el pensamiento herderiano es esencial al momento de justificar la universalidad del lenguaje en la tercera parte de *Verdad y Método*, el tacto no aparece mencionado allí, sino en la primera parte bajo el conocido problema de la comprensión del método en las ciencias del espíritu. Gadamer asume ahí –de la mano de von Helmholtz, no de von Herder– la idea de que el ejercicio de la inducción espiritual-científica estaría vinculado a ciertas condiciones perceptivo-psicológicas como la de un tacto (*Taktgefühl*) o sensibilidad y tacto artístico (*künstlerisches Gefühl und Takt*):

Bajo “tacto” entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. En este sentido el tacto es esencialmente inexpresado e inexpresable (*Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit*). Puede decirse algo con tacto, pero esto significará siempre que se rodea algo con mucho tacto, que se deja algo sin decir, y “falta de tacto” es expresar lo que puede evitarse.³⁵

La descripción casi literal que Gadamer ofrece al comienzo como una “sensibilidad y capacidad de percepción” se prolonga –en absoluto sólo metafóricamente– al aplicarla a situaciones humanas donde no hay posesión ni existencia de un criterio general que permita comprenderlas y saber cómo comportarse en ellas.³⁶ Ese carácter humano hace

34. Si bien no puede ser examinado en este trabajo, creo que la puesta en evidencia de esta tesis esclarece también la herencia aristotélica a la que Gadamer recurre para exponer los límites del lenguaje en sus textos tardíos. La operatividad del tacto en la corriente fenomenológica y en el problema de sus límites, se evidencia en la extensa tradición francesa sobre este sentido (Merleau-Ponty, Derrida, Nancy). Sin embargo ya es Husserl quien, siguiendo a Aristóteles en *Ideen II*, toma el tacto como fundamento de constitución y aparición del cuerpo en tanto propio. (*Hua IV*, p. 38 y 150).

35. Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 22. Para desentrañar la herencia de von Helmholtz operante en Gadamer, remito a mi trabajo “Sensibilidad y Hermenéutica. La cuestión del tacto en Hans-Georg Gadamer”, en *Tocar el símbolo, interpretar la vida. Ampliación de la idea de hermenéutica de Gadamer, Ricœur y Grondin*, C. A. Roldán y C. Suárez-Giraldo (Comp.), Medellín, UPB, 2020, pp. 51-79.

36. La relación entre la literalidad del tacto como sentido perceptivo y la aparente metafóricidad del tacto moral como virtud que parece darse aquí, dista de ser una mera relación lingüística. Por un lado, el lenguaje mismo ya indica cierta relación particular de este sentido con la moralidad, relación que no está presente en los otros sentidos, por lo cual no suele hablarse de vista moral, olfato moral u oído moral. Por otra parte, esta indicación revela la tesis de la herencia aristotélica operante en Gadamer, y también en von Herder. Para Aristóteles, la moralidad es inherente al sentido perceptivo del tacto y podemos ofrecer al menos tres argumentos. 1) En el libro III de la *Ética a Nicómaco* el sentido del tacto (*ἀφῆ*) es para el Estagirita la causa de la intemperancia moral y objeto de la moderación porque es el que ofrece los placeres carnales que provocan y motivan el deseo inmoral. Tanto el placer como el dolor sólo se perciben por el tacto, lo cual está

que el tacto sea inexpresado, es decir, no se comunique lingüísticamente (al igual que lo no dicho), y sea inexpresable, es decir, ofrezca conjuntamente el conocimiento inmediato de una verdad singular y el no poder llevarla al lenguaje (al igual que lo indecible). Por eso el tacto no puede aprenderse (*unerlernbaren*), ni imitarse (*unnachahmlichen*), sino sólo formarse.³⁷

Ahora bien, en esta primera parte de su obra mayor, la determinación fundamental del concepto de formación es asumida a partir de von Herder y constituye el indicio de lo que queda oculto o no dicho sobre el tacto. Es conveniente recordar que los conceptos de formación y tacto (como los de sentido común, juicio y gusto) tenían en su sentido prekantiano un sesgo eminentemente comunitario, ligado a prácticas compartidas y reconocidas en el interior de cada comunidad. En qué consistía, por ejemplo, “tener tacto”

vinculado con la capacidad básica de nutrición que necesita del tacto para discernir el alimento agradable del desagradable, por eso no hay vida sensible sin tacto (radicalidad del sentido evidenciada también por la medicina contemporánea en los casos de somatognosia y anosognosia). En los otros sentidos (como el placer visual o auditivo), el placer y el dolor sólo se perciben para Aristóteles “por accidente” en tanto son objetos propios de la percepción táctil, por lo cual al presenciar “a distancia” una situación dolorosa o placentera de alguna manera ésta “nos toca”. 2) En los libros IV y IX de la *Ética*, el comportamiento virtuoso del tacto moral (*ἐπιδέξιος*) es predicado de los amigos que saben qué hacer en situaciones concretas de placer (se trata del comportamiento intermedio entre el rudo y el bufón), pero también de dolor y sufrimiento. Ambos ejemplos remiten a lo antes señalado y lo ligan a la virtud de la *φρόνησις*. Gracias a que el sentido del tacto permite percibir el placer y el dolor propios, la virtud de tener tacto en situaciones placenteras concretas (saber que causará placer al otro aquí y ahora) y en situaciones dolorosas (saber que aminorará ese dolor particular del otro sufriente), suponen la capacidad de percibir el placer y el dolor ajenos. Así en el sentido tacto se concreta la interpretación de Ricoeur respecto a que el amigo es la introducción de la alteridad en la *Ética*, y también lo es en el ámbito de la percepción. 3) En el capítulo 9 del libro II de *Acerca del alma*, Aristóteles hace una afirmación sorprendente señalando que por ser el tacto el más agudo o preciso de los sentidos en el hombre, lo hace el más prudente o inteligente (*φρονιμώτατόν*) de los vivientes sensibles (421a 16-26). El superlativo del adjetivo *φρόνιμος* es poco utilizado en la literatura griega. Aparece en la *Apología de Sócrates* de Platón, en la de Jenofonte y en *Electra* de Sófocles con un sentido de exhortación ética respecto a situaciones singulares; de modo que el tacto, como el sentido perceptivo más preciso en el hombre, lo exhortaría al comportamiento moral. Todas estas razones hacen que la referencia conjunta de Gadamer al tacto como sensibilidad y capacidad de percepción y al “tener tacto” ante situaciones singulares para las cuales no hay regla, no puedan comprenderse como una mera traslación metafórica del ámbito perceptivo al ámbito ético.

37. En un trabajo de 1953, titulado “La verdad en las ciencias del espíritu”, Gadamer explica la función metodológica y el carácter no transmisible del tacto: “Recuerdo que, siendo estudiante, me enzarqué en una disputa con un experto sobre una cuestión científica en la que me creía informado y que en un momento dado me dijo algo que yo desconocía. Entonces le pregunté con aspereza: ¿de dónde lo sabe usted? Su respuesta fue: cuando sea tan viejo como yo, usted también lo sabrá. Fue una buena respuesta. Pero ¿quién se atrevería a dar esa respuesta como maestro o discípulo de la ciencia natural? La mayoría de nosotros no sabe decir por qué ésta o aquella suposición de un principiante es ‘imposible’. Es una cuestión de tacto adquirido mediante un trato asiduo con las cosas, pero que no se puede enseñar ni demostrar.” Hans-Georg Gadamer, “Wahrheit in den Geisteswissenschaften” (1953), *GW 2*, p. 40. Su importancia es confirmada por Gadamer mismo al decir más tarde que orientarse entre las infinitas interpretaciones que abre un texto es nada menos que “una cuestión de tacto, la virtud suprema del verdadero intérprete.” Hans-Georg Gadamer, “Wer bin Ich und wer bist Du?” (1986), *Gesammelte Werk 9*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 442.

podía ser identificado por referencia a sus portadores y a las costumbres de cada tradición de pertenencia. Según Gadamer, Kant canceló con su fundamentación trascendental de la estética –concretada en la figura de la abstracción de la conciencia estética–, la relación de pertenencia de esos conceptos que estaban operando en la tradición humanista y obturó el sustrato conceptual que le servía de justificación a las ciencias del espíritu. La pretensión gadameriana de recuperación semántica de estos conceptos se apoyó en la idea herderiana de formación como ascenso a la humanidad. En concordancia con Hegel, para von Herder y Gadamer los hombres no nacen, sino que devienen (ascienden) humanos, lo que es el resultado de un proceso formativo que da forma a las capacidades comunitarias de las que está dotado el hombre en tanto ser histórico, que no están ni ya desarrolladas en su naturaleza, ni son especiales de un individuo en particular. Por eso el tacto que Gadamer elabora a partir de von Helmholtz no es un sentimiento inconsciente, ni mera dotación natural, sino un fenómeno ético, una manera de conocer y de ser, que es función de la formación tanto estética como histórica, pues si se quiere poder confiar en el propio tacto para el trabajo espiritual-científico hay que tener o haber formado un sentido tanto de lo estético como de lo histórico. No obstante, “este sentido no es una mera dotación natural es por lo que hablamos con razón de conciencia estética o histórica más que de sentido de lo uno o de lo otro. Sin embargo tal conciencia se conduce con la inmediatez de los sentidos (*Unmittelbarkeit der Sinne*), esto es, sabe en cada caso distinguir y valorar con seguridad aun sin poder dar razón de ello”.³⁸

38. Hans-Georg Gadamer, *GW I*, p. 22. La inmediatez (*Unmittelbarkeit*) del tacto gadameriano requiere una aclaración en cierto modo correctiva. Según Aristóteles, el tacto no es un sentido que percibe inmediatamente, sino que está mediado por la carne del cuerpo que no es su órgano táctil sino su medio, por eso todos los restantes sentidos son también mediados. El carácter de la percepción, de unos inmediatamente por contacto (el tacto y el gusto) y de otros a distancia (vista, oído y olfato), “nos parece” o lo “pensamos” (*δοκοῦμεν*) porque en el primer grupo de sentidos el medio “pasa desapercibido o inadvertido” (*λανθάνει*), es decir, escapa a nuestra atención perceptiva y permanece oculto, al igual que el agua es el medio de percepción que pasa desapercibido para los animales que están en ella. Entonces, creemos que el gusto y el tacto actúan por contacto y los demás a distancia, pero “esto último no sucede en realidad. Antes al contrario, incluso lo duro y lo blando lo percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso.” Aristóteles, *Acerca del alma* II 11 423b 4-5. Esa inadvertencia del medio, parece deberse a la propiedad del medio que es el cuerpo, por eso en el tacto “nos parece que realmente (*γὰρ νῦν*) estamos en contacto con los objetos y que nada hay entre medias, (*οὐδὲν εἶναι διὰ μέσων*)” (*Acerca del alma* II 11 423a 6-8) cuando en verdad es la carne del cuerpo el medio por lo cual percibimos. Ahora bien, la diferencia es que en el caso del tacto la función del medio es distinta, en tanto percibe “junto con o a la vez que el medio” [*ἀλλ’ ἅμα τῷ μεταξὺ*] mientras que en los otros sentidos es “a través del medio” [*ὑπο τοῦ μεταξὺ*] (cf. *Acerca del alma* II 11 423b 15-20). Esa concomitancia del medio inadvertido en la percepción táctil se debe a la unidad con *mi* carne que, como la del escudo y el guerrero donde “ambos resultan golpeados conjuntamente” [*ἀλλ’ ἅμ’ ἄμφορ σπινθήκη πληγῆναι*], contrasta con la separación y no propiedad de los otros medios. Bajo este razonamiento, el tacto revelaría el carácter mediado de la sensibilidad, (pues cómo podría hacerse visible lo inadvertido y oculto si no fuera por dicha unidad), y por lo mismo sería fundamentación de la vida sensible, pues no puede existir vida sensible sin tacto (cf. *Acerca del alma* III 13 435b 2-8 y 13-19). Aquí reside el carácter de alteridad que algunos intérpretes le suelen atribuir a la carne como medio del tacto. cf. Pascal Massie, “Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle’s *De anima* and Its Implications”, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 17, 2013, p. 81.

En esta primera parte de *Verdad y Método*, donde la formación herderiana queda ligada al tacto, se comienza a entramar el hilo significativo que continua en la segunda parte con los aportes de von Herder a la concepción histórica del mundo, y cierra en la tercera con sus contribuciones fundamentales a los estudios sobre el lenguaje y a la unidad de éste con el pensamiento. Es en esta parte final donde el hilo de la herencia herderiana reclama el reconocimiento expreso de la relación entre tacto y lenguaje. Si bien Gadamer ni siquiera lo menciona en su fundamentación de la universalidad lingüística, von Herder desarrolla extensamente la relación esencial que une a la percepción táctil con el lenguaje. En su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, destaca sus aspectos pragmáticos y pulsionales, mostrando como todo lenguaje es expresión de la constitución unitaria del hombre en sus distintas dimensiones; expresión de su “sensorio común”, en el cual el tacto ocupa un lugar central. Asumiendo la herencia aristotélica, von Herder afirma, en primer lugar, que el tacto es el sentido que es fundamento de todos los sentidos, pues “un cuerpo que nunca hubiéramos conocido como cuerpo mediante el tacto, [...], sería para nosotros eternamente como un anillo de Saturno o de Júpiter, esto es, un fenómeno, una apariencia”.³⁹ Sólo el tacto le otorga a las diversas sensaciones un lazo “íntimo, fuerte, inexpresable”.⁴⁰ En segundo lugar, lo considera el fundamento perceptivo del lenguaje, y oscuro en tanto “se hace inexpresable”.⁴¹ El hombre es el ser capaz de decir lo que toca –dice von Herder– aunque no pueda hacer de toda sensación de su oscuro sentir una palabra. Como lo hará Gadamer, von Herder reconoce que el oído es el sentido lingüístico primordial, pero sólo en tanto media clarificando entre la oscuridad del tacto que nos arrolla con percepciones inmediatas y la brillantez deslumbrante que la vista nos ofrece con su percepción a distancia.⁴² En un ejemplo que anticipa el que ofrecerá Husserl para mostrar la primordialidad de la experiencia táctil en la constitución del cuerpo propio, von Herder dirá del tacto en la constitución del lenguaje: “¡Qué difícil sería para semejante ser –todo ojos–, si es que debía convertirse en hombre, nombrar lo que viera, relacionar la fría vista con el cálido

39. Johann Gottfried von Herder, *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*, Valencia, Universitat de València, 2006, p. 45. Aquí von Herder ensaya especialmente una reivindicación del cuerpo y del tacto a través del cual éste aparece: “Un oftalmista de mil ojos, sin tacto, sin mano para palpar, permanecería de por vida en la caverna de Platón y no tendría nunca el concepto de ninguna propiedad corporal singular como tal. Pues ¿qué son las propiedades de los cuerpos, sino relaciones de las mismas con nuestro cuerpo, con nuestro tacto? ¿Qué son la impenetrabilidad, la dureza, la blandura, la lisura, la forma, la figura, el volumen?”

40. Johann Gottfried von Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 174.

41. *Ibid.*, pp. 177-178. Allí dice: “El oído es, entre los sentidos, el que suministra claridad y nitidez, siendo, a su vez, sentido del lenguaje ¡Qué oscuro es el tacto! Se adormece, recibe todas las sensaciones conjuntamente. Es difícil aislar en él una determinada propiedad distintiva: se hace inexpresable.”

42. “El hombre es, pues, una criatura que, dotada de oído y de observación, ha sido naturalmente formada para hablar.” *Ibid.*, p. 167. “El tacto es el hombre entero; el embrión siente desde el primer momento de su vida como el recién nacido; es el tronco de la naturaleza, el tronco del que surgen las delicadas ramas de la sensibilidad; es el entrelazado ovillo a partir del cual se desarrollan todas las facultades anímicas más finas. ¿Cómo se despliegan éstas? A través del oído (...)” *Ibid.*, p. 179.

tacto, con el linaje entero de la humanidad!”⁴³ En el marco de este fundamento perceptivo táctil del lenguaje, von Herder señalará la unidad inseparable entre lenguaje y pensamiento que será la piedra angular de la justificación de la hermenéutica como filosofía en la tercera parte de *Verdad y Método*.

En torno a esta unidad cabe afirmar, a modo de síntesis conclusiva, que, en su necesidad fenomenológica: 1) La universalidad lingüística propuesta por Gadamer tiene como fundamento perceptivo e “inexpresado” el tacto herderiano que no sólo es el sostén originario del lenguaje, sino de la percepción en general y de la primacía del oído en particular, motivando la capacidad de decir lo que se toca, es decir, de poder y querer decir lo que tocamos. 2) Como fundamento oscuro e “inexpresable” del lenguaje es el límite de su universalidad, es decir, es el fenómeno tangible que está más allá de esa capacidad de decir de quien lo toca y que por eso requiere de formación a fin de poder y querer tocar lo que decimos.⁴⁴ De este modo, el carácter “inexpresado e inexpresable” del tacto gadameriano supone ese poder tocar la singularidad de cada situación que está más allá del lenguaje, y entonces querer dejar algo sin decir. 3) Esta herencia hace posible releer también el tratamiento tardío de los límites: a) del lenguaje que se autolimita en la escritura en tanto, a diferencia de la oralidad, ella es precisamente tangible;⁴⁵ b) de lo pre-lingüístico (*vorsprachliche*) que se toca, pues el tacto es inherente al límite extremo de las situaciones concretas y singulares de fuerza, violencia y amor; c) de lo que está junto al lenguaje (*nebensprachliche*), lo que quiere decir “en contacto con” él; y d) de la

43. Ibid., p. 179. El tacto es el fundamento oscuro del lenguaje que nos une a los otros, a la humanidad, en tanto ofrece también la sensibilidad ante el dolor ajeno. Siguiendo la herencia aristotélica de que la percepción más básica del placer y del dolor, así como la posibilidad del deseo (*ὄρεξις*), (cf. *Acerca del alma* II 3 414b3-16) son proporcionadas por el tacto, von Herder responde a la opinión de Diderot respecto a que un ciego de nacimiento sería más insensible que un vidente frente a las quejas de un animal sufriente: “yo creo que, en ciertos casos, es lo contrario.” Johann Gottfried von Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, pp. 140-141.

44. Así el tacto, como el *voũς* griego, se encuentra en los dos extremos de la escala gnoseológica, en el límite inferior y en el límite superior del conocimiento (así los denomina Ricoeur en *Soi même comme un autre* siguiendo a Aristóteles). Inferior porque la percepción táctil hace de fundamento perceptivo que posibilita el lenguaje, no sólo en tanto acceso a las situaciones singulares perceptibles en su placer y dolor, sino en tanto al proceso gutural de pronunciación que requiere del sentido del tacto. Superior, porque lo indecible busca ser tocado. La tradición griega ha utilizado extensamente el verbo *ἅπτομαι* para indicar ese contacto con lo divino que el lenguaje busca alcanzar intentando decir lo indecible, y que se cumple al modo de un “tocarlo” que nos toca (quizás todo el tiempo aunque no lo percibamos, pues el ser es también una parte que nos toca o nos toca en parte). Una imagen de ello podría ser la de Dios y Adán en la capilla Sixtina a punto de tocarse. Un relato, el de los discípulos encerrados con temor, luego de la muerte de Jesús, cuando éste se les aparece y los anima. De allí surge la escritura de los evangelios, el decir del lenguaje, que promete un nuevo encontrarse. Reencuentro que se cumple como tacto, y que tiene su ejemplo en el incrédulo Tomás que es llamado a tocar. Finalmente, un deseo, la declaración de amor que se cumple sólo si la pareja que escucha lo dicho es luego tocada. Al menos en este mundo de necesarias mediaciones carnales (si es que existen otros mundos o dioses sin carne), parece un poco difícil decir “te amo” sin tocar.

45. En este sentido, todo texto es un tejer, trenzar, entrelazar que ofrece una textura perceptible al tacto. Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Ed. Métailié, 2000, p. 47.

indecibilidad-inaparente por encima del lenguaje (*übersprachliche*) que aparece en lo tangible dado a la percepción como lo oscuro e inexpresable que no se muestra actualmente en la presencia lingüística, pero la motiva limitándola. Bajo la operatividad de la herencia herderiana (y aristotélica) en Gadamer, no parece un desacierto considerar que el tacto es entonces el fundamento del deseo insatisfecho de querer decir lo tangible no-dicho que nunca podrá ser dicho.⁴⁶ La universalidad del deseo de lenguaje se apoya sobre la universalidad del tacto que tiene sus confines en el cuerpo propio finito. Sin tacto no se choca con límites, ni existe finitud. Sin tacto no hay deseo. Sin tacto no hay lenguaje.

4) Si la conciencia formada estética e históricamente se conduce para Gadamer con una inmediatez cognoscitiva al modo de un sentido, en concreto, un tacto;⁴⁷ la conciencia lingüística, base de la conciencia hermenéutica, debiera ser considerada también a la luz de la inmediatez de la sensibilidad táctil a pesar de estar “mediada” por el lenguaje. Es más bien “gracias a” esta mediación, que hace semejantes en función a la palabra y a la carne, que la conciencia lingüística se constituye como tal en la percepción táctil junto con (*ἄλλ’ ἅμα*) ese *medium* que es su inquietante cercanía.

Bibliografía

Althusser, Louis, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 1978.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco – Ética Eudemia*, Introducción por Emilio Lledó Íñigo, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

Díez Fischer, Francisco “Sensibilidad y Hermenéutica. La cuestión del tacto en Hans-Georg Gadamer”, en C. A Roldán y C. Suárez-Giraldo (Comp.), *Tocar el símbolo, interpretar la vida. Ampliación de la idea de hermenéutica de Gadamer, Ricœur y Grondin*, Medellín, UPB, 2020, pp. 51-79.

46. Formulado de otra manera, el deseo insatisfecho de querer tocar lo indecible que tocado nunca puede ser dicho.

47. La ausencia del tacto herderiano en la primera parte de *Verdad y Método*, dedicada a la experiencia del arte, no deja de llamar la atención. Pues además de su relación con el lenguaje von Herder vincula el tacto a la experiencia estética y plantea una reivindicación de la percepción táctil que mantiene su influencia hasta la actualidad en el ámbito de la historia del arte (cf. por ejemplo Alois Riegl en *Spätromische Kunstindustrie*). Para von Herder mientras la visión sólo se fija un instante y “resbala” enseguida sobre el objeto, “el sentido del tacto interviene y hace estremecer con todos los nervios”. Johann Gottfried von Herder, “Von der Fähigkeit des Empfindens des Schönen in der Kunst”, *Sämtliche Werke VIII*, Einbeck, AHA-BUCH GmbH, 2017, p. 107. Así reclama un buen trato con la obra, defendiendo en la experiencia artística un lento examen y una generosa demora con que el tacto actúa en contraposición a la celeridad de la vista. En perspectiva de proteger de toda restricción la ilimitación de sentido en la experiencia del arte, esta herencia permite comprender mejor de donde proviene en la experiencia estética gadameriana esa “inmediatez o no-distinción estética” con la que hará frente a la abstracción de la conciencia estética kantiana, y también por qué Gadamer llega a decir que orientarse entre las infinitas interpretaciones que abre cualquier obra “es una cuestión de tacto, la virtud suprema del verdadero intérprete”.

- Díez Fischer, Francisco, “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”, *Escritos*, v. 26, n. 56, (abr. 2018), pp. 21- 61.
- Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Band 1-10, Tübingen, 1990-1999; *Hermeneutische Entwürfe. Der Kunstbegriff im Wandel*, Tübingen, 2000.
- Grondin, Jean, “L’universalité de l’herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l’inapparent”. *Laval théologique et philosophique*. 53 (1997), pp. 181-194. 01 nov. 2017. <http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/univ_de_hermeneutique.pdf>.
- Habermas, Jüergen, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1971.
- von Herder, Johann Gottfried “Von der Fähigkeit des Empfindens des Schönen in der Kunst”, en Johann Gottfried von Herder, *Sämtliche Werke VIII*, Einbeck, AHA- BUCH GmbH, 2017.
- von Herder, Johann Gottfried, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, en Johann Gottfried von Herder, *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982.
- von Herder, Johann Gottfried, *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión*, Valencia, Universitat de València, 2006.
- Husserl, Edmund, *Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- Janicaud, Dominique “Para el nuevo giro”, *Ápeiron. Estudios de filosofía – Filosofía y Fenomenología* 3, (Octubre 2015), pp. 277-285.
- Janicaud, Dominique *et al*, *Phenomenology and the “Theological Turn”*: The French Debate, New York, Fordham University Press, 2000.
- Massie, Pascal “Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle’s *De anima* and Its Implications”, *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 17, (2013), pp. 74-101.