



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CAMPUS GUANAJUATO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

“APROXIMACIÓN AL CONCEPTO ‘VERDAD’ EN LA OBRA DE HANS-GEORG GADAMER”

TESIS

que para obtener el grado de Maestro en Filosofía
presenta:

Luis Jesús Olmos Prieto

Director de Tesis:

Dr. Juan Ramón Bárcenas Deanda

Guanajuato, Gto.

Octubre de 2020.

AGRADECIMIENTOS:

A la Universidad de Guanajuato, que me abrió sus puertas para ejercer la investigación en condiciones muy favorables. En ella conocí personas con valores universitarios y civiles, dignas de aprecio.

A mis maestros y compañeros, con quienes compartí la fortuna de cursar un posgrado en nuestra máxima casa de estudios.

A mi asesor el Dr. Juan Ramón Bárcenas Deanda, cuyo apoyo fue indispensable para llegar a ver concluido en tiempo y forma mi proyecto de investigación. Al Dr. Francisco Manuel López García, con quien lo comencé. A los lectores que solícitamente dedicaron tiempo para la mejora de mi trabajo de tesis: Dra. María Teresa Sánchez Mier, Dr. Miguel Ángel Guzmán López, Dr. Rodolfo Cortés del Moral. Por último, y no por eso menos importante, al Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández, que con su labor acertada y paciente coordina el programa de Maestría en Filosofía. A Miguel Magaña que con su ayuda hace más llevadera la carga académica de los estudiantes.

A mis padres y a mis hermanos, cuyo apoyo ha sido indispensable a lo largo de este proceso. A mis familiares y amigos, que con su cariño me alentaron a mantener viva la ilusión de llevar a cabo mis estudios de maestría, hasta alcanzar la meta de la titulación.

A ellos refrendo mi amistad sincera y me complazco en tenerlos presentes en esta etapa de mi vida.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
I. PRESUPUESTOS DEL ENFOQUE HERMENÉUTICO-ONTOLÓGICO DEL CONCEPTO VERDAD	8
1. La verdad enfocada dentro del problema hermenéutico.....	9
1.1. Primer planteamiento de la pregunta por la verdad.....	12
1.2. Distinción de ámbitos en la pregunta por la verdad	13
1.3. Criterios sobre la importancia de la concepción gadameriana de verdad	15
1.3.1. Criterio reivindicativo.....	17
1.3.2. Criterio restaurador.....	18
1.3.3. Criterio amplificador.....	19
2. Desarrollo de la “noción” verdad a partir de la teoría de la desocultación	22
2.1. Estructura de la verdad como “desocultación” en “¿Qué es la verdad?”	22
2.2. El estado de “descubierto” de la cosa en el pensamiento heideggeriano	24
2.3. Verdad y “desocultación” en <i>Verdad y Método</i>	27
2.3.1. La verdad como desocultación en la experiencia del arte.....	27
2.3.2. La verdad ontológica y su prolongación en el devenir histórico.....	30
2.3.3. Desocultación y lenguaje en el giro ontológico de la hermenéutica.....	35
II. LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA-LINGÜÍSTICA DE LA VERDAD.....	41
1. Antecedentes y lineamientos generales de la ontología hermenéutica gadameriana	43
1.1. La ontología aristotélica y su problematización en Heidegger	43
1.2. El proyecto de una ontología lingüística en Gadamer.....	50
1.3. La comprensión como proyecto ontológico entre Heidegger y Gadamer.....	57
2. Mediación universal del lenguaje para la comprensión y la verdad.....	60
2.1. Esclarecimiento del lenguaje a partir de una fenomenología.....	62
2.1.1. Accesos al lenguaje y tres acepciones del mismo.....	64
2.1.2. El paradigma lingüístico del comprender y del interpretar.....	68
2.2. La lingüisticidad: determinación del objeto y de la realización hermenéuticos.....	70

2.3. La palabra como vínculo fundante del pensamiento y del mundo	74
III. LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DE LA VERDAD DENTRO DE UN MARCO	
HERMENÉUTICO.....	83
1. La triple raíz de la verdad como experiencia práctica	85
1.1. Connotaciones prácticas de la facticidad histórica.....	86
1.2. La aplicación como núcleo de la práctica comprensiva y de la verdad	89
1.3. La prudencia como modelo de prácticas veraces	92
2. Experiencias prácticas con implicaciones en la verdad.....	95
2.1. La conversación como práctica eminente para la veracidad	98
2.2. El carácter progresivo de la verdad en las prácticas formativas.....	101
2.3. La praxis política y su nexos con la verdad	104
CONCLUSIÓN	112
BIBLIOGRAFÍA	119

INTRODUCCIÓN

La filosofía es un saber sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre, preferentemente identificado con la cultura griega en su origen. No obstante, su desarrollo milenario incluye muchas otras por todo el mundo que, en su conjunto, se denominan cultura occidental. Prácticamente abarca la totalidad de lo que se puede conocer, por lo que se le considera un saber universal, si bien sus propósitos le caracterizan y le distinguen frente a otros saberes. Para quienes elegimos esta especialización, no nos resulta difícil apreciarla como un estudio muchas veces arduo, sea por la dificultad de sus objetos, la multiplicidad de sus materias, o la diversidad de posturas en torno a éstos. Si a ello se añade la aridez, más o menos prolongada, que suele generarse en determinados puntos de la trayectoria filosófica, su pretensión de universalidad y certeza no puede menos que quedar bajo sospecha.

El panorama anterior podría aparentar fácilmente una objeción en contra de su ejercicio, pero más bien quiere indicar dos de sus elementos constitutivos más importantes. Primero, su desarrollo vinculado con las demás partes de su proceso histórico y, segundo, la participación plural y diversa de sus colaboradores. De donde se obtiene que su universalidad va más allá de cada individuo o de cada etapa histórica, precisamente por su virtud. Por tal razón se hacen necesarias distintas clases de recursos para el mayor provecho de su decurso: metodológicos, históricos, teóricos, dialógicos, interculturales, etc. De modo que la discusión con la tradición y la pluralidad de posturas es algo digno de no ser menospreciado. El trabajo arduo es algo que se asume, y ocurre lo mismo con la aridez, a sabiendas de que el filósofo participa de un saber que le sobrepasa con mucho, pero que tampoco puede prescindir de su

esfuerzo. Lo que se obtiene en cada caso es un encuentro con lo verdadero y, en el mejor de los casos, una interlocución favorable para el estudioso.

La hermenéutica filosófica es un intento consecuente por reconocer en términos universales lo que acontece en el hombre cuando comprende. Como tal, ninguna otra investigación se había ocupado de manera tan exhaustiva sobre este elemento, por lo que puede ser considerado un aporte original e inédito en la época contemporánea. Sin embargo, dentro del panorama más general de los estudios filosóficos, representa una interlocución con lo que es verdadero, y su elaboración en discursos ordenados bajo una directriz. En ella es posible apreciar los dos elementos constitutivos de una investigación seria: la vinculatividad y la diversidad. En efecto, se le caracteriza como una corriente que está en continuo diálogo con la tradición a través de sus representantes más conspicuos. Así mismo, se conforma como una colaboración en sus asuntos de interés, a veces en acuerdo, otras en desacuerdo, pero siempre con un tinte racional y conciliador. Me estoy refiriendo de manera muy específica a la hermenéutica tal como la postuló Hans-Georg Gadamer.

Dentro esta óptica se posiciona el presente trabajo de investigación, no precisamente en torno a la temática que le constituye, es decir, la comprensión; sino a la que le concita, y tal es la verdad. Téngase en cuenta que la obra capital del filósofo de Heidelberg, *Verdad y Método*, representa una alusión muy sugerente al respecto. Al hablar del concepto verdad procuro, pues, aproximarme a través de la teoría expuesta en ésta y en otras obras suyas. Tal es, en estricto sentido, el marco teórico. No obstante, dada la riqueza discursiva del autor en cuestión, no se pueden pasar por alto otras corrientes filosóficas, tales como la ontología, la fenomenología o el historicismo. Mismas que fungen como apoyo para su trabajo. En torno a éste, la pregunta rectora de mi investigación es más bien fenomenológica que dogmática: no se quiere responder a la pregunta sobre qué es la verdad sino cómo es que acontece.

Esta temática, y su marco teórico, no son ciertamente inéditos puesto que se han realizado varios estudios en este mismo tenor. Principalmente, en el homenaje póstumo a Gadamer que se llevó a cabo en el año 2003 en la Universidad de Granada, España, se presentaron algunas ponencias que tenían este mismo cometido, o remitían a él de alguna manera. Pueden consultarse dos obras a este propósito: *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*, o bien, lo que puede ser visto como un extracto de ésta, *El legado de Gadamer*. Ambas editadas por Juan José Acero y distribuidas por la

Universidad de Granada. Particularmente, la segunda obra resultó ser muy sugerente para mi propio proyecto. En ella se contienen diversos trabajos sobre los temas más relevantes de la hermenéutica gadameriana pero, sobre todo, son elaborados por estudiosos de diferentes universidades y de distintas lenguas.

En lo que se refiere a autores que en concreto han tratado sobre la verdad en Gadamer, tengo noticia de Jean Grondin, quien ha publicado varias obras sobre hermenéutica, y la biografía más completa sobre su mayor exponente. Esto le hace un referente obligado sobre la materia. Su interpretación le conduce a tener una perspectiva sobre la verdad inspirada en el concepto adecuación. Por tal razón defiende el que Gadamer esté en estrecho diálogo con la definición tradicional de verdad, que es la misma de Aristóteles y de Tomás de Aquino. Antonio Nicolás es catedrático de filosofía en la Universidad de Granada. Tiene un trabajo titulado *Explorando la experiencia de la verdad*. Su enfoque parte de la noción de experiencia y remite la verdad a una aprehensión de lo real, basado sobre todo en la filosofía de su compatriota Xavier Zubiri. También tiene una obra titulada *Teorías de la verdad en el siglo XX*, la cual edita en colaboración con María José Frapolli. Otro autor es Javier Recas Bayón, quien tiene un trabajo titulado *El concepto gadameriano de verdad* en el cual propone la recuperación del concepto como una experiencia más originaria sobre el mundo, y no sólo como un asunto exclusivo de las ciencias. Finalmente, Erika Whitney, tiene un artículo sobre la verdad en la hermenéutica de Gadamer, en el que le asocia a la teoría de la desocultación de Heidegger. Los trabajos mencionados hasta aquí están referidos en la bibliografía.

Todos los anteriores autores han sido inspiración y apoyo para mi propio trabajo, sin embargo, antes que ceñirme a ellos o alguno de sus autores de apoyo, he preferido dar prioridad a la obra del filósofo de Heidelberg. Esto ha dado un giro decisivo a la manera en que se estudia la verdad, ya que ninguno de los trabajos que consulté declara abiertamente que la verdad sea una experiencia que solamente pueda caracterizarse, de manera suficiente, desde los presupuestos de la hermenéutica. En efecto, la hipótesis de mi trabajo es que, partiendo de ellos, se puede sostener que la verdad es una experiencia comprensiva susceptible de ser descrita. Lo que se va a encontrar, pues, a lo largo de los tres capítulos que conforman este trabajo de tesis, es una exposición de cómo surge el problema sobre la verdad en la obra de Gadamer, y cómo es posible sustentar una caracterización de la misma a través del análisis de sus conceptos fundamentales.

El primer capítulo, pues, estipula los presupuestos que justifican una aproximación al concepto verdad a partir de sus obras. De acuerdo a ésta, se quiere responder a la pregunta ¿existe un principio que sea común a todo lo que se considera verdadero? Se concede que la “deocultación”, puede fungir este papel. Se presume que opera en diferentes ámbitos y de dos formas principales: dialógica y ontológicamente. En ello lleva una gran parte el pensamiento de Heidegger. Frente a otras concepciones de verdad, resalta la que aquí se propone con base en algunos criterios que también se mencionan y se desarrollan. Lo que se busca, es presentar y justificar el enfoque hermenéutico de la aproximación al concepto verdad en este capítulo.

En el segundo, la investigación se resuelve por presentar la estructura lingüística del principio “desocultación”, dando el paso de la ontología heideggeriana hacia la que propiamente propone Gadamer. Esto último dará una caracterización de la verdad que va de acuerdo con lo más original de su pensamiento. En este punto se procede a conducir la desocultación desde la proposición hacia la palabra misma. Lo que entraña una relación muy íntima entre el pensamiento, el lenguaje y las cosas, que es explicado a partir de los elementos de la filosofía gadameriana. La pregunta que aquí se quiere responder es ¿qué implicaciones efectúa una hermenéutica onto-lingüística en el concepto verdad?

Por último, en el tercer capítulo se traslada dicho concepto desde el campo del ser en el que se concibe, hacia el del hacer. Una primera intuición a este propósito lo conforma el principio metafísico *operatur sequitur esse*, el obrar sigue al ser. De manera que, lo que se manifiesta en una ontología, conduce por distintos caminos a la praxis. La hermenéutica de Gadamer, por ejemplo, considera la *applicatio* o aplicación, como un tema de máxima importancia, tan esencial como el comprender y el interpretar. En torno a ella, hay algunas otras nociones que completan una visión breve pero suficiente de esa inquietud que muchos filósofos a lo largo de la historia han manifestado: la necesidad de incidencia del pensar sobre el actuar en las dimensiones individual y pública. Así mismo se ofrecen algunas prácticas paradigmáticas que se aprecian en la hermenéutica, cuya incidencia en la verdad es notoria. La pregunta a responder es ¿cuál es el nexo entre los ámbitos teórico y práctico de la hermenéutica que pueda esclarecer el estatuto de la verdad?

Se sabe que una teoría entre muchas debe ser juzgada a nivel del discurso, pero también la historia juega un papel importante a la hora de querer reconocer su veracidad. El

presente trabajo de tesis no se sustrae de esos elementos decantadores, por lo que se reconoce como una participación entre muchas otras, pero con la intención de no omitir su colaboración. La convicción de que la historia acontece sin menospreciar estos esfuerzos, pero sobre todo que ya se ha iniciado una interlocución favorable con ella, me anima a seguir trabajando. Las palabras del maestro Ernesto Scheffler Vogel ilustran muy a propósito la satisfacción de presentar este trabajo de tesis: “Creo que tú y yo partimos de premisas o de teorías distintas; pero creo también que en algo estamos de acuerdo, en algo esencial: que las teorías son un pretexto para pensar y que una teoría es filosófica no porque nos convenza sino porque nos hace pensar en serio, a fondo...”.

CAPÍTULO I

PRESUPUESTOS DEL ENFOQUE HERMENÉUTICO-ONTOLÓGICO DEL CONCEPTO “VERDAD”

Actualmente, el tema de la verdad presenta diferentes aproximaciones y desarrollos dentro del campo de la filosofía. Cada uno de ellos, evidentemente, presume ser verdadero en sus presupuestos o, cuando menos, intentos plausibles ante dicha cuestión. Sin embargo, sus diferencias pueden generar polémica y hallarse en abierta oposición, algo que va muy de acuerdo con el contexto de la amplia producción de conocimiento en nuestro tiempo.

Es precisamente dentro de este panorama que surge la inquietud de presentar la propuesta filosófica del pensador Hans-Georg Gadamer (1900-2002), reconocido como el principal impulsor de lo que en el siglo pasado se consolidó como la filosofía hermenéutica en el ámbito de la investigación filosófica europea. Más específicamente, se quiere exponer aquello que puede contribuir a “entresacar” de su pensamiento cuanto pueda dar indicio de aquello que se entiende por verdad. No se busca un concepto “liquidacionista” sobre la verdad que valga lo mismo para la pluralidad de saberes humanos, pues la riqueza y complejidad de éstos la vuelve una tarea difícil, sino imposible. Sin embargo, en esta búsqueda opera una pregunta problemática de fondo que se atiene al principio filosófico de la universalidad. Tal pregunta es, ¿existe un común denominador entre las diferentes verdades y que sea el principio de que sean entendidas como tales?, es decir, ¿qué hay de común entre la pluralidad de aquello que es verdadero? A ello se quiere responder a través de lo que una lectura detenida de la obra de Gadamer pueda sugerir.

Para dar cauce a este propósito se ha querido destinar un primer capítulo para elegir la hermenéutica como instrumento de análisis para el concepto verdad, a partir de los principios y supuestos que en ellas observa el filósofo de Heidelberg. En ello va el compromiso de reconocer que de hecho existen otros enfoques que facilitan un estudio homólogo,¹ pero en este se ha preferido el de la hermenéutica. Siendo el comprender (Verstehen) “el punto de partida y de llegada de toda hermenéutica”², es, como tal, un concepto del que no se puede prescindir al emprender una investigación dentro de sus lindes. Por lo que, en un primer momento, se explica cómo es que el concepto verdad está en estrecha relación con sus presupuestos. Luego se hará la pregunta sobre la plausibilidad de emprender un estudio sobre la verdad desde la óptica de la hermenéutica de Gadamer, rastreando el origen de sus aportes al tema en cuestión y resaltando la importancia que tiene tal concepto en su pensamiento, especialmente frente a la tradición filosófica que parte de la Modernidad.

En un segundo momento, se tomará el concepto “desocultación” como concepto rector en una primera aproximación a la definición de verdad. Para desarrollar este punto servirán como punto de partida el texto “¿Qué es la verdad?”, en el que abiertamente se adhiere a la propuesta de Martin Heidegger, para quien la desocultación está a la base de una teoría de la verdad. A continuación, se explica más detalladamente ésta a partir de algunas obras del propio Heidegger. Por último, se aprecian afinidades y divergencias ulteriores entre ambos pensadores, teniendo como referente la obra capital de Gadamer (*Verdad y Método*). Se resaltan así mismo, las contribuciones de este último que permiten concebir un panorama más acabado de la verdad.

1. La verdad enfocada dentro del problema hermenéutico

Según las palabras de Hans-Georg Gadamer en la breve introducción que preparó para su obra capital *Verdad y Método*,³ su investigación trata acerca del “problema hermenéutico”, es decir, se caracteriza como un intento por hacer patente “cuánto acontecer es operante en todo comprender”.⁴ De ahí que la comprensión sea el fenómeno neurálgico en

¹ NICOLÁS *Teorías* 15.

² LÓPEZ, *Comprensión* 11.

³ Con este título hago referencia a la primera parte de la obra; para hablar de la segunda, lo hago con el título *Verdad y Método II*.

⁴ GADAMER, *Verdad* 25.

torno al cual elabore su ontología hermenéutica. Sin embargo, el lector atento o incluso una lectura detenida de la obra referida pueden dar cuenta de lo importante que resulta el concepto “verdad” a la hora de seguir el desarrollo del problema hermenéutico.

Podría decirse que la verdad es motivo y desenlace del hecho de llevar a cabo una investigación exhaustiva sobre la comprensión humana, como lo ha hecho Gadamer. En este contexto, no parecería una casualidad que haya querido aglutinar el contenido de su obra capital bajo el título *Verdad y Método*. Incluso las dos primeras partes, de las tres en que se divide ésta, asumen la “cuestión de la verdad” de acuerdo con sus respectivos títulos. En efecto, Gadamer quiere realizar una “elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, en la primera parte; mientras que, en la segunda, propone una “expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu”. Incluso hay quienes afirman llanamente que el significado y propósito de *Verdad y Método* es “el intento de restaurar la dimensión originaria de la verdad”.⁵ Otros aseguran que el legado de Gadamer consiste en haber enseñado que “la verdad esencial” no se limita a un determinado ámbito del saber, de manera que el título *Verdad y Método* señala que la experiencia del sentido, en la que es posible experimentar también la verdad, tiene una anterioridad fundamental sobre el conocimiento metódico.⁶

Gadamer afirma que el problema hermenéutico trata de ciencia y trata también de verdad en tanto que comprender implica “adquirir perspectivas y conocer verdades”. Y puesto que la comprensión atraviesa “todas las referencias humanas al mundo”, no se supone que haya un saber que no se deje apreciar desde los principios hermenéuticos. De lo que se trata entonces es de “rastrear la experiencia de verdad [...] ahí donde se encuentre, e indagar su legitimación”.⁷ Gadamer está convencido de que mediante una profundización en el fenómeno de la comprensión es posible legitimar “la pretensión de verdad” de lo comprendido en la experiencia humana del mundo, especialmente, en aquellas formas de conocimiento que caen fuera de la comprobación científica, tales como la filosofía, el arte, la historia, el lenguaje o incluso la religión. De esta manera el concepto “verdad” se vincula al de “comprensión” desde las primeras páginas de *Verdad y Método*.

⁵ RECAS, *Hacia una hermenéutica* 88.

⁶ GRONDIN, *El legado* 14.

⁷ GADAMER, *Verdad* 24.

Cabe aclarar que para la filosofía hermenéutica la comprensión no se define como un ejercicio puramente racional sino como el modo más originario mediante el cual el hombre experimenta el mundo y, más aún, como se experimenta él mismo dentro del mundo. Es decir, en la comprensión se hallan inmersas experiencias cognoscitivas lo mismo que experiencias de índole emotivo, estético o incluso moral. Puesta la comprensión como modo de ser del propio del hombre, no se le investiga tanto como un problema epistemológico sino ontológico, en el cual operan principios surgidos en ámbitos con una metodología diversificada respecto de las ciencias naturales o exactas, tales como la formación, el sentido de comunidad, la historicidad o la lingüisticidad. En otras palabras, la comprensión, se coloca como lo más esencialmente humano, de manera que toda experiencia de mundo posible, por decirlo así, pasa delante de dicho trasfondo o puede apreciarse desde él. Tal sería el caso de la experiencia de verdad, lo mismo que de otras experiencias típicamente humanas. La experiencia de sentido que éstas son capaces de ofrecernos viene mediada por procesos de apropiación comprensiva, y por tal razón ofrecen una experiencia de verdad, “justamente en la medida en que *en* y *con* la comprensión lo comprendido se hace accesible como tal”⁸.

El problema de la comprensión tratado por Gadamer se vincula al de la verdad en tanto que busca indagar las formas de significación más originarias en el mundo, incluso previas a la mediación teórica y metódica de la capacidad cognitiva, tales como la tradición histórica o la formación. La necesidad de revincular el sentido y la verdad con el acceso inmediato al mundo de la vida es un motivo central en su pensamiento. El vínculo constante entre verdad y comprensión en su obra está bien expresado en las siguientes palabras:

La verdad—pensada aquí, siguiendo a Heidegger, en términos fundamentalmente manifestativos, y no según el modelo adecuacionista más habitual—aparece, pues, ella misma como un acontecimiento de sentido y, por lo mismo, como esencialmente vinculada a los procesos de comprensión.⁹

Los vínculos con Heidegger a los que conduce una aproximación al concepto verdad en la obra de Gadamer se explicarán con más detalle en lo sucesivo, sin embargo, en lo que

⁸ VIGO, *Hans-Georg Gadamer* 240.

⁹ VIGO, *Hans-Georg Gadamer* 240.

ahora cabe detenerse es en los aspectos que detallan la relación comprensión-verdad. En primer lugar, todo acceso pre-teórico al mundo va acompañado de una experiencia de sentido puesto que dicho acceso está mediado por una apropiación comprensiva. Ésta es, como ya se indicó, el modo originario del hombre en el mundo. En segundo lugar, la experiencia de sentido posibilita, a través de los procesos de apropiación comprensiva, una experiencia de verdad.

1.1. Primer planteamiento de la pregunta por la verdad

Gadamer no se ocupó en desarrollar una teoría sistemática sobre la verdad, por lo que sería vano querer hallarla por junto en alguno de los títulos que conforman su obra completa. No obstante, en el año de 1957 publicó un trabajo titulado “¿Qué es la verdad?”, y a este respecto cabe señalar que en este estudio el tratamiento del problema de la verdad no es exhaustivo. Más bien se trata de un artículo breve y que originalmente fue presentado en un congreso de teología. Aunado a esto, en dicho trabajo tampoco existe, como tal, una respuesta contundente a la pregunta sobre la verdad. Si la hay, es más bien tenue y carente de originalidad puesto que la tesis principal la recoge de su maestro Heidegger. Ciertamente, ésta no es del todo abandonada en *Verdad y Método* (1960), pero esta obra presenta matices importantes que finalmente proporcionan una propuesta original. Sin embargo, este asunto propongo tratarlo con mayor amplitud en el subtítulo segundo del presente capítulo.

La razón por la que traigo a cuenta aquí la pregunta por la verdad en Heidegger y en Gadamer o, mejor dicho, el trabajo “¿Qué es la verdad?” de este último, es con miras a resaltar la importancia que este concepto tuvo a lo largo de su trabajo intelectual. Me parece pertinente hacer hincapié que el trabajo referido fue publicado tres años antes de la que sería su obra maestra, es decir, *Verdad y Método*. Sin embargo, dada su relevancia, fue recogido junto con otras obras breves en un tomo titulado *Verdad y Método II* (1986), en el que se busca, mediante ulteriores investigaciones, ampliar y esclarecer algunas de las nociones expuestas en la primera. Una de estas nociones, precisamente, es la de “verdad”. De esta manera, es posible apreciar que se trata de dos obras complementarias, a partir de las cuales se debe comenzar a indagar la importancia del concepto “verdad”, dada su relevancia dentro del conjunto de las obras de su autor. Éstas ya han sido compiladas y publicadas en once volúmenes, con el título de *Gesammelte Werke* por la editorial de Tubinga, Mohr-Siebeck.

1.2. Distinción de ámbitos en la pregunta por la verdad

La relevancia del trabajo “¿Qué es la verdad?” consiste, por una parte, en mostrar que no es posible plantear esta pregunta sin tener en cuenta los ámbitos que la presuponen; por la otra, en que se adopta una definición de verdad como una “desocultación”. Quisiera detenerme en aclarar ambos puntos en los que, a mi parecer, se apoya principalmente el trabajo al que ahora me refiero.

Gadamer menciona al menos tres ámbitos en los que se presupone la existencia de una verdad que funge como soporte del proceder en cada uno: el individual, el político y el científico. Con lo que cabe reconocer que lo que un individuo tiene como verdadero es suficiente para acordar cómo actuar con miras a su propio bien, pero que no necesariamente coincide con lo que una comunidad política ha establecido como “verdadero” para bien del Estado. De hecho, puede haber, como constantemente se aprecia en lo cotidiano, así como en los grandes hitos históricos, un desfase entre lo que una comunidad política tiene por verdadero y aquello que como tal sostiene un individuo, o un número determinado de ellos. Por lo general, la verdad de una comunidad política se basa en el bienestar de la mayoría, es decir, del mayor número posible de individuos; propósito que no siempre es posible realizar en toda su integridad. Esto permite que, en tiempos de crisis, por ejemplo, algún individuo o un grupo limitado de ellos generen nuevas propuestas de verdad que, sin ser enteramente aceptados, acaban por prevalecer como nuevos criterios para una comunidad política. Lo que se trata de apreciar en estos casos es una cierta dialéctica entre los ámbitos individual y político de la verdad, fenómeno que en *Verdad y Método* será posible asociarlo con la dinámica del “juego”.¹⁰ Desde ahora parece que la verdad empieza a mostrarse como una realidad dinámica, polisémica y provisoria; con relación a lo que podría concebirse como una verdad estática, unívoca y definitiva.

Al movimiento dialéctico entre los ámbitos individual y político en la pregunta por la verdad, podría aunarse un tercer ámbito: el científico. Desde sus orígenes la ciencia ha querido establecer una verdad intemporal, válida para todos y en todas partes. Este es el ámbito de la verdad que Gadamer analiza más detenidamente, dada la consolidación y creciente desarrollo que la ciencia había alcanzado durante los últimos siglos y, sobre todo, porque hablar de verdad equivalía a hablar de sus postulados y principios insoslayables. La

¹⁰ Cfr. NICOLÁS, *Explorando* 157.

ciencia se presenta como “el alfa y omega de nuestra civilización”, ya que le confiere a ésta “su peculiaridad y su unidad”. Se reconoce que la ciencia ha liberado de muchos prejuicios falsos, aportando conocimientos de la realidad inéditos hasta la época moderna. Por esta razón, Gadamer afirma la conveniencia de “analizar en primer lugar el hecho de que la verdad haya establecido una conexión tan estrecha con la ciencia”.¹¹ Esto equivale a preguntar por qué se ha vuelto la única instancia en la que prácticamente pueden dirimirse los conflictos en torno a la verdad. Frente a los ámbitos de la verdad individual o la verdad política, por ejemplo, la propuesta o conclusiones de la ciencia suelen tener un peso más consolidado. Al tratar de ofrecer una respuesta, la pregunta por la verdad de la ciencia conduce al ámbito de la ontología, pero más específicamente a la teoría de la verdad como “desocultación” de Martin Heidegger.

Este último plantea que “La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia”,¹² con lo que se establece un especial vínculo entre verdad y ser, que por ahora podemos llamar vínculo ontológico de la verdad. Ahora bien, ¿qué tiene que ver el concepto de verdad como “desocultación” con el concepto de verdad de la ciencia? En “¿Qué es la verdad?”, sostiene que entre ambos conceptos existe una relación negativa, esto es, una relación de distanciamiento. En un sentido lato, puede decirse que para la ciencia moderna la verdad no es propiamente una “desocultación” sino el criterio de verificabilidad, pese a que la ciencia en sus orígenes griegos suponía el conocimiento de la realidad mediante la “desocultación” de un ente a través de un juicio. Por ejemplo, Aristóteles sostiene que las cosas y las afecciones que éstas producen en el alma, son idénticas para todo individuo. No obstante, los sonidos del habla que representan las afecciones del alma, así como las letras que simbolizan el habla, pueden ser muy variables, como se aprecia en las diferentes lenguas.¹³ De manera que, en último término, las palabras son capaces de desocultar lo que son las cosas, especialmente cuando se combinan en el juicio o enunciado. No obstante, en la ciencia moderna prevalece la idea del método, es decir, el modo en que se accede a una realidad más que el hecho de estar ante una realidad determinada. Pese a que sea ésta la que establece la metodología para cada estudio.

¹¹ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 52.

¹² HEIDEGGER, *De la esencia* 233.

¹³ ARISTÓTELES, *Sobre la Interpretación* 16a3-8

Inspirado por la teoría heideggerina que concibe la verdad como “desocultación”, Gadamer tratará todavía más la relación que existe entre el enunciado o juicio que “desoculta” el ente y el propio ente. En este tenor llegará a la conclusión de que todo enunciado está motivado, a su vez, por una pregunta. El hecho de destacar el carácter enunciativo de la verdad conduce directamente a su naturaleza dialéctica, no en tanto que ésta resulte de una decisión unilateral o arbitraria, sino de un diálogo con las cosas mismas ya que éstas son capaces de interpelarnos. En esta óptica, la verdad presenta una estructura lingüístico-dialógica por cuanto se trata de un “decir” sobre las cosas antecedido por un “decir” de las cosas. En otras palabras, todo enunciado tiene una motivación, si se entiende motivación como el conjunto de presupuestos que operan en un enunciado. Meditar en ellos, conduce a sopesar con mayor precisión o, mejor dicho, fidelidad, la verdad del enunciado. Quiere decir que el contenido de éste no puede ser el único acceso a la verdad que encierra o, en todo caso, siempre habrá otra instancia a la cual recurrir para esclarecer su sentido un poco mejor. De manera que, comprender un enunciado “tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde”¹⁴, y el preguntar que subyace a todo enunciado está inspirado por la misma condición de las cosas. Ellas mismas nos interpelan en su “decir”. Por tanto, el enunciado sobre el ente y el modo de ser del ente están en estrecha relación.

Una vez revisados los ámbitos que presupone la pregunta por la verdad, así como la definición de verdad como una “desocultación”, me parece conveniente reconocer en los primeros un indicio que da pauta para “rastrear la experiencia de verdad” a partir del arte, la historia y el lenguaje. Estos fungirán como fundamentos de la estructura ontológica de la verdad en *Verdad y Método*. Por otra parte, en el concepto de “desocultación” es posible reconocer un punto a partir del cual se pone en movimiento la relación entre “verdad” y “ser” en dicha obra. ¿Es posible concretar la importancia del concepto verdad en la obra de Gadamer? A partir de esto, ¿pueden aducirse criterios que aporten a un concepto de verdad más universal que el que sostienen las ciencias y la metodología? Propongo enseguida tres perspectivas que hacen viable esta tarea.

1.3. Criterios sobre la importancia de la concepción gadameriana de verdad

¹⁴ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 58.

Que la ciencia no puede constituirse como única vía para ascender a la verdad no es algo que fuera novedoso para Gadamer, quien supo apreciar a contraluz los “grandes beneficios” científicos y tecnológicos principalmente durante el siglo XX. Él observó que desde los inicios de la segunda mitad del siglo XX el pensamiento científico había llegado a extenderse incluso al ámbito inconmensurable de la “praxis social”, principalmente a través de la tecnología y de la planificación político-económica global.¹⁵ Lo que para él era realmente importante, consistía en reconocer que existen muchas otras experiencias que aportan verdades, así como maneras de expresarlas, y procurarles una legitimación teórica. El arte y la historia serían claros ejemplos de esas otras experiencias. En este sentido, *Verdad y Método* tiene como objetivo indagar la legitimación de las experiencias de verdad que caen fuera del ámbito de control de la metodología científica, esto es, averiguar “Qué clase de conocimiento es éste, ¿y cuál es su verdad?”.¹⁶ En palabras de Jean Grondin, en *Verdad y Método* se propone que “experimentamos una ‘verdad’ que compartimos, transmitimos y vivimos de manera ejemplar para los demás. Es esta la verdad hermenéutica de la que trata la obra fundamental de Gadamer”.¹⁷

Ahora bien, como ya indiqué al principio de este capítulo, el concepto “verdad” se vincula al de “comprensión” desde las primeras páginas de *Verdad y Método*. En efecto, la comprensión es el fenómeno cuyos principios se investigan en dicha obra, mientras que la verdad es el motivo que suscita tal investigación. De esta manera, el concepto “verdad” puede enfocarse mejor dentro del problema hermenéutico de la comprensión. El propio Gadamer lo hace explícito en lo que sería el prólogo que preparó para la segunda edición de su obra capital. Él afirma que la pregunta por la comprensión no afecta únicamente a lo que en ello tiene que ver la razón científica, sino que conlleva a preguntar incluso por aquellas experiencias no científicas. Al plantear una pregunta filosófica por “lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” cuando comprendemos, no se interpela sólo a las ciencias del espíritu, ni tan sólo a las demás ciencias, sino que “su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”.¹⁸ Lo que amplifica, con miras en la universalidad, las experiencias de verdad que operan en el hombre que

¹⁵ Cfr. GADAMER, *Sobre la planificación* 153.

¹⁶ GADAMER, *Verdad* 23.

¹⁷ GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer* 377.

¹⁸ GADAMER, *Verdad* 12.

comprende, desde aquellas formuladas críticamente en los ámbitos científicos o especializados, hasta aquellas que se experimentan en medio de las relaciones humanas más típicas, como por ejemplo, en la conversación¹⁹, la negociación, el diálogo terapéutico o la conversación familiar e inclusive, en la amistad²⁰. Así es que la descripción de cómo acontece el fenómeno de la comprensión ayuda a interpelar la legitimación de las distintas experiencias de mundo, es decir, qué tipo de conocimiento son y en qué consiste su verdad.

En relación con lo anterior, presento tres aspectos destacados que he logrado reconocer en torno a la pregunta ¿cuáles son los criterios en los que es posible reconocer la importancia que tiene el concepto “verdad” en *Verdad y Método*? Propongo nombrar tales criterios de la siguiente forma: criterio reivindicativo, criterio restaurador y criterio amplificador. Cada uno de estos criterios supone resaltar algún aspecto de por qué es importante el concepto “verdad” en la obra del filósofo de Heidelberg.

1.3.1. Criterio reivindicativo

Gadamer reconoce en la historia la conformación de un modelo de racionalidad que desde la Ilustración había ejercido una poderosa influencia, incluso hasta la época contemporánea. Éste es promovido por la cientificidad del método y ejemplarizado en el progreso de la ciencia física del siglo XVII, y argumenta que el conocimiento cierto solamente es posible mediante el control sistemático de las condiciones de objetividad. La verdad queda reducida así a un ámbito determinado del conocimiento del mundo, o, si se prefiere, de la realidad: el ámbito metodológico. Esta pretendida exclusividad es puesta en tela de juicio cuando se propone reivindicar el concepto de verdad, entendida como un concepto que antecede al pensamiento objetivante y cuyas raíces se encuentran en la experiencia cotidiana de nuestra comprensión del mundo.²¹ Esto equivale a promover un concepto de verdad más originario y radical en tanto se entiende como una experiencia inmanente a toda experiencia posible del mundo. Gadamer relaciona la pregunta por la comprensión no sólo con las llamadas ciencias del espíritu o la ciencia metódico-experimental, sino que se interpela al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la

¹⁹ GADAMER, *Verdad* 461; *La incapacidad* 206.

²⁰ Cfr. GADAMER, *La incapacidad* 206-208.

²¹ Cfr. RECAS, *El concepto* 94.

praxis vital. De manera que la pretensión de verdad de las ciencias en general se puede apreciar desde los postulados de la hermenéutica. Esto posibilita inquirir por la experiencia de verdad en ámbitos diversos del saber. Con otras palabras:

[...] Verdad y Método constituye un notable esfuerzo por superar y corregir los errores del modelo metodológico. La tesis general de dicho modelo sostiene que el modo correcto de acceder a la verdad es mediante un proceso metódico. Dicho en otros términos, una investigación es “científica” en la medida en que se rige por un método. Gadamer se opone al paradigma metodológico porque considera que nos ofrece una concepción inadecuada de la naturaleza de las ciencias y de la experiencia de la verdad. Las limitaciones de este paradigma se revelan de manera concreta en su incapacidad para dar cuenta de ciertas formas de la experiencia humana en que se expresa un saber.²²

1.3.2. Criterio restaurador

Como resultado de la reducción de la noción de verdad al ámbito científico, la noción de racionalidad sufrió asimismo una ruptura en ámbitos independientes: cognitivo, normativo, y expresivo.²³ Ciertamente, cada ámbito suponía una manera de referencialidad que, no obstante, remitían a criterios formales diversos sobre todo a partir de la crítica kantiana. Desde este supuesto, por ejemplo, el ámbito normativo obedece a un juicio práctico cuyo fundamento se haya en la voluntad con más propiedad que en el entendimiento, lo que hace del juicio práctico un asunto que no se mide exclusivamente con las categorías del entendimiento. Por otra parte, el ámbito expresivo se funda en un juicio estético derivado principalmente de la sensibilidad. En la óptica de Kant, será la capacidad del gusto lo que determine una y otra variante en lo que se experimenta como bello. En este otro caso, el entendimiento tiene apenas un papel secundario. En resumidas cuentas, la crítica de Kant sentó las bases para reconocer en el ámbito racional, el ámbito por excelencia de la fundamentación del conocimiento científico.

Un concepto de verdad como experiencia del mudo, y no sólo como resultado de las ciencias, promueve la restauración de la unidad de la razón en un ámbito hermenéutico. Éste

²² BÁRCENAS, *La cuestión crítica* 3.

²³ RECAS, *Hacia una hermenéutica* 88.

funge como “un modelo integral de racionalidad”.²⁴ Para Gadamer, la crisis de la modernidad consistía precisamente en haber discriminado de manera irreflexiva en la racionalidad tres ámbitos aparentemente inconexos, lo que invariablemente venía a repercutir en lo que era tenido por conocimiento cierto y por verdad, así como en las relaciones que entre dichos ámbitos podrían establecerse. Restaurando la integridad de la razón, en consecuencia, se hace posible una concepción integrante y más universal del concepto “verdad”. Esto quiere decir que la racionalidad no es una facultad fragmentada toda vez que la comprensión, como modo constituyente del ser del hombre, da soporte a toda experiencia de mundo.

Para consolidar este propósito Gadamer recurre a la tradición humanista que aproxima a una verdad que no tiene que ver precisamente con una metodología, como por ejemplo la formación, el gusto, el tacto o la capacidad de juicio. Todo ello constituye capacidades mediante las que los hombres aprenden a vivir en sociedad: la verdad se muestra aquí como una ascensión de la particularidad de un sujeto a la generalidad de una comunidad. Se trata de una verdad práctica inspirada en el concepto aristotélico de *phronesis*, que es un saber práctico capaz de interpelar la totalidad de nuestro ser sin que nos hallemos atenuados, como es el caso de la técnica, a un conjunto operativo de principios, como tampoco a un ideal metódico,²⁵ tal como es el caso en el conocimiento del tipo puramente científico. En estos supuestos también entra en juego el concepto de “facticidad”, presentado por Heidegger ya desde sus cursos en 1923 pero que no deja de revestir importancia en *Verdad y Método*, mismo que reclama un concepto de comprensión más originario capaz de trascender el punto de vista puramente epistemológico del historicismo y del positivismo.²⁶ Al restaurar las tradiciones aristotélica, humanista u ontológica, Gadamer tiene como propósito dejar en claro que el acontecer de la verdad ocurre en diferentes ámbitos y que, en el caso de las ciencias humanas, había que investigar en qué consiste esa verdad para poder legitimar su posición.

1.3.3. Criterio amplificador

El resultado en cierta medida lógico de haber reivindicado el concepto “verdad” en otros ámbitos fuera del ámbito metodológico, y de restaurar la integridad de la razón,

²⁴ RECAS, *El concepto* 93.

²⁵ Cfr. RECAS, *Hacia una hermenéutica* 86.

²⁶ Cfr. RECAS, *Hacia una hermenéutica* 86.

principalmente bajo los conceptos “experiencia del mundo” y “comprensión”; es que Gadamer se haya propuesto elucidar la cuestión de la verdad a partir de la obra de arte para luego expandirla a las ciencias del espíritu. De esta manera, en *Verdad y Método* se amplía el concepto “verdad” o, mejor dicho, su posibilidad, a partir unos fundamentos no referidos específicamente como científicos: el arte, las tradiciones históricas y el lenguaje. Me permito explicar brevemente cómo es posible apreciar dicha ampliación en los ámbitos referidos.

La ampliación de la verdad en el arte, refiere que el goce estético presenta una dimensión de verdad en tanto que al estar ante una obra se está ante una realidad que sobrepasa y que en consecuencia de ello atrae y comunica algo:

¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella? ¿Y no estriba justamente la tarea de la estética en ofrecer una fundamentación para el hecho de que la experiencia del arte es una forma especial de conocimiento?²⁷

La verdad contemplada desde la obra de arte consiste en asistir a una experiencia de ser que ésta nos posibilita y que constituye una adquisición de conocimiento, ya que “lo representado en una obra de arte es transformado, al punto que llega a ser lo que verdaderamente es, porque más que ser su copia, refleja su esencia”.²⁸ Gadamer acude a la noción de juego para explicitar la verdad del arte. En un juego, el sujeto está en condiciones de ser protagonista y llevarlo a cabo con su participación. Sin embargo, el juego tiene reglas a las que el jugador se atiene, y una vez que se está jugando éste se halla inmerso en la autonomía que adquiere el juego en su devenir. La verdad se muestra en la obra de arte como un proceso óptico en el que la obra pone de manifiesto el ser, y quien la contempla experimenta un aumento en su propio ser.

La ampliación de la verdad en la historia, refiere que la finitud del hombre o su historicidad prefigura de manera decisiva la manera en que éste comprende y, por ende, cómo experimenta la verdad. A este respecto Gadamer dice: “También a nosotros la cuestión de la verdad del arte nos ha obligado a criticar la conciencia tanto estética como histórica, en

²⁷ GADAMER, *Verdad* 139.

²⁸ GRONDIN, *Introducción* 71.

cuanto que preguntábamos por la verdad que se manifiesta en el arte y en la historia”.²⁹ La historicidad presupone que el hombre no es una *tabula rasa* al momento de comprender, sino que posee un anteproyecto comprensivo gracias a sus prejuicios, en gran medida establecidos por su pertenencia a una tradición. Para comprender no es necesario renunciar a los prejuicios sino más bien realizar una revisión crítica de los mismos con miras a distinguir los que son fundados frente a los que son infundados. Este ejercicio permite acceder a una renovación del proyecto comprensivo como si se tratara de una tarea perfectible, así como indeterminada. Esta forma pre-reflexiva de comprensión es una forma del conocimiento histórico, en el que se comprende una verdad hasta cierto punto provisoria en tanto que es históricamente perfectible. En todo caso el comprender y la verdad se hallan en un devenir.

Finalmente, la ampliación de la verdad en el lenguaje, refiere que la manera en que ésta acontece en la comprensión se constituye de modo lingüístico, de modo que, en tanto que el lenguaje es un factor imprescindible para la comprensión, lo es también para la verdad. El proceso de comprensión y el objeto comprendido son esencialmente lingüísticos. Quiere decir que no hay comprensión que no sea en cierta manera una expresión lingüística porque todo lo que puede ser comprendido se encuentra articulado. El lenguaje viene a ser de esta manera lo que hace accesible el ser de las cosas. La hermenéutica llega al punto de reconocer el carácter lingüístico de la experiencia del mundo: “El lenguaje, en tanto núcleo o centro de la experiencia hermenéutica concita en torno a sí al yo y al mundo en una unidad originaria”.³⁰ Gadamer va a desarrollar la noción del lenguaje pasando desde su concepción instrumental hasta su estructura ontológica, la cual lo concibe como “automanifestación” del ser. Esto significa que no consiste únicamente en un sistema de signos para representar, sino que las palabras llegan a ser una expresión de las cosas, incluso la cosa misma aparece en ellas. De hecho, toda lengua mantiene una referencia objetiva. Esta vinculación compromete un estado de cosas y, en consecuencia, compromete igualmente una verdad. Es decir, en las palabras de una lengua se aprecia un fenómeno que “representa sólo una refracción prismática en la que aparece la verdad una”.³¹ Esta fuerza “reveladora” del lenguaje, Gadamer la va a denominar verdad de la palabra, pero sobre esto se hablará en el próximo

²⁹ GADAMER, *Verdad* 222.

³⁰ RECAS, *Hacia una hermenéutica* 125.

³¹ GADAMER, *Verdad* 525.

capítulo. Dicho brevemente por ahora, significa que la palabra que en un discurso o expresión puede ser acertada, manifiesta el mundo.

2. Desarrollo de la noción “verdad” a partir de la teoría de la “desocultación”

Como ya se explicó, la primera obra relevante en la que Gadamer se plantea la pregunta por la verdad (“¿Qué es la verdad?”, 1957) se apoya en dos aspectos principales: los ámbitos que presupone la experiencia de verdad y una definición de verdad como “desocultación”. En dichos ámbitos (individual, político y científico) la verdad se muestra como una realidad dinámica y polisémica en tanto que cada uno supone un modo diverso de experimentar la propia existencia y al mundo. En lo tocante a la teoría de la verdad como “desocultación”, cuya autoría pertenece a Martin Heidegger, es evidente que funge como pauta al texto en cuestión. Ahora, es momento de analizar más detalladamente el seguimiento que éste da a la teoría de la “desocultación” en “¿Qué es la verdad?” con un doble propósito: mostrar hasta qué punto se ciñe a esta teoría y si efectivamente continúa vigente en *Verdad y Método*. El cumplimiento de ambos propósitos no puede prescindir de una revisión cuando menos breve del propio discurso de Heidegger en torno al asunto. En esto último, no se debe pasar por alto que el problema de la verdad, como otros problemas filosóficos tratados por Heidegger, se deben apreciar en el contexto más general de su investigación en torno a la teoría del ser, es decir, de sus aportes a la ontología fundamental.

2.1. Estructura de la verdad como “desocultación” en “¿Qué es la verdad?”

Desde un primer momento, es posible presentar la estructura de la verdad como una “desocultación”: “Verdad es desocultación”.³² Esta es una de las pocas definiciones (tal vez la única) que Gadamer acierta en proporcionar al menos hasta *Verdad y Método*. Sin embargo, tal definición presenta algunas limitaciones, como por ejemplo su falta de exactitud, es decir, es breve pero no completa. Tampoco es una definición que indique el género propio y la diferencia específica de lo definido. Si a estos se añade que tal definición se limita a identificar un concepto con otro (verdad=desocultación), dando por sentado la familiaridad del lector con la teoría de la verdad como “desocultación”, tan sólo estamos delante de una aproximación terminológica. Esto debilita la claridad del concepto que se

³² GADAMER, *¿Qué es la verdad? II* 54

define. A pesar de lo anterior, es posible atender a los recursos descriptivos y algunas observaciones ulteriores de que se sirve el autor para profundizar un poco mejor en el tema.

El origen del concepto verdad se sitúa en el contexto de la Grecia clásica y ha sido transmitido por la tradición occidental, permaneciendo vigente hasta nuestros días con una singular conexión al ámbito de las ciencias naturales y exactas. La ciencia griega es el resultado de un afán de saber unido a un singular escepticismo hacia lo que se tiene por verdadero—afirma Gadamer. El término con que los griegos designaban la verdad era *aletheia*, que significa propiamente “desocultación” pero fue adaptada al latín como *veritas*, y de éste se tradujo como *verdad*, *truth*, *vérité*, *Wahrheit* y *verità*, según el idioma.³³ La verdad para los griegos refiere, pues, a la “desocultación” de aquello que tiende a ocultarse por sí mismo o aquello que deliberadamente permanece encubierto. Ejemplo del primer caso de lo oculto son las cosas, de acuerdo con la afirmación que se atribuye a Heráclito y que Gadamer cita: “la naturaleza tiende a ocultarse”. Como ejemplos del segundo caso refiere tanto la acción como el lenguaje humanos, los cuales son capaces de expresar “la ficción, la mentira y el engaño”. Es en este punto se hace una primera referencia a la teoría heideggeriana de la verdad, reconociendo que fue Heidegger quien enseñó que la verdad tiene que ser “arrebataada” del estado de ocultación y encubrimiento.

Posteriormente, Gadamer escribe: “Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.³⁴ En esta frase es posible apreciar el doble aspecto de la verdad que Heidegger menciona en “Ser y Tiempo”: el “estado de descubiertos” de los entes y el ser “descubridora” de la proposición. A este último aspecto se le decía más tiempo en “¿Qué es la verdad?”, a fin de esclarecer la estructura lingüístico-dialógica de la verdad. ¿Cuál es el discurso verdadero?, ¿en qué consiste la desocultación de un ente?, ¿qué se entiende por sinceridad del lenguaje? Son algunas de las preguntas a las cuales es posible hallar una respuesta dentro del texto mismo.

La palabra “discurso” proviene del griego *logos*, que fue traducida también como “razón”, ya que lo que el discurso encierra propiamente son “las cosas mismas en su inteligibilidad”. Ahora bien, de los modos de discurso, el juicio representa y comunica en un

³³ Cfr. ABBAGNANO, *Diccionario* 1076.

³⁴ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 53.

modo específico la razón misma de las cosas. La palabra griega que designa el juicio, proposición o enunciado, es *apophansis*. El juicio se caracteriza—sostiene Gadamer— frente a otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, esto es, de “revelar al ente tal como es”. En este sentido, la estructura lingüístico-dialógica de la verdad concibe a ésta como la desocultación del ente llevada a cabo en el juicio o proposición, que es un discurso mostrante. De donde es posible colegir que la sinceridad del lenguaje hace referencia al hecho de que un discurso se encuentra en una condición de comparecencia ante un ente.

Tal es el aspecto de la verdad en la que se detiene Gadamer en su trabajo de 1957, esto es, en la verdad enunciativa, es decir, aquella que radica en el discurso mostrante. A esto se refiere con la definición “verdad es desocultación”, esto es, “dejar estar” lo desocultado en el sentido del discurso. No obstante, el carácter “desocultador” del discurso mostrante o juicio puede conducir a la pregunta por lo que se desoculta, esto es el ente. Este otro aspecto de la verdad, que incluso antecede a la verdad del discurso, no es tratado por Gadamer con la misma amplitud en “¿Qué es la verdad?”, pero, por ser abierta la adhesión de éste a la propuesta de Heidegger, es posible esclarecer el aspecto ontológico de la verdad a partir de los aportes de este último.

2. 2. El estado de “descubierto” de la cosa en el pensamiento heideggeriano

En su obra capital *Ser y Tiempo*, Heidegger dedica el parágrafo 44 a tratar la noción verdad. En éste afirma que “los entes en el ‘cómo’ de su ‘estado de descubiertos’”³⁵ constituyen el carácter más originario de la verdad a partir del cual es posible fundamentar un juicio desocultador. De manera que *aletheia* o verdad significa primariamente “las cosas mismas”, lo que se muestra. Pero enseguida anota que al discurso le es inherente el “estado de no oculto”, o sea la verdad, porque en el lenguaje las cosas se muestran y son. De esta manera, el vínculo entre la verdad del ente y la verdad del discurso es tal que se habla de una sola verdad cuya estructura en su doble aspecto es posible solamente mediante los procesos discursivos del razonamiento filosófico. La unión entre el discurso y el ente, y en consecuencia de su verdad, es tan estrecho que Heidegger sostiene que “sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son”.³⁶ Heidegger plantea el problema de la verdad como

³⁵ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 240.

³⁶ HEIDEGGER, *Introducción* 22.

un problema ontológico más que como un problema epistemológico, a tal punto que llega a afirmar que el significado de la palabra verdad puede usarse terminológicamente por “entes” y por “ser”.³⁷ Él mismo sostiene que “si la verdad está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental”.³⁸

A partir de la definición tradicional de verdad como “adecuación entre la cosa y el intelecto”, Heidegger sostiene que tal adecuación únicamente es comprobable gracias al ente mismo, pues la adecuación se refiere constantemente a él. De esta manera la comprobación “entraña únicamente el ‘ser descubierto’ del ente mismo, él en el ‘cómo’ de su ‘estado de descubierto’”.³⁹ En otras palabras, la verdad de una proposición está en relación de dependencia con la forma en que se manifiesta aquello que afirma o niega. Una proposición no puede ir más allá del ente en su decir, en tanto que éste la condiciona o, mejor dicho, posibilita que se diga de él algo o no. Evidentemente, esta explicación tiene de fondo la autoridad de Aristóteles quien dice que “es por el hecho de que la cosa exista o no exista por lo que también el enunciado se dice que es verdadero o falso”.⁴⁰ Fundamentando así la verdad del enunciado en la verdad de la cosa.

Ahora bien, que un ente esté descubierto o “abierto” hace referencia al estado o condición ontológica en que se encuentra. Heidegger explica esta característica del ente en otra obra: “estar abierto significa: aquello que tiene el carácter de estar descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta”.⁴¹ Si la verdad consiste originariamente en el “estado de descubierto” de los entes, entonces el problema de la verdad se aprecia desde el punto de vista ontológico, así como el carácter derivado del concepto tradicional de verdad como adecuación. De ahí que, como ya se advertía más arriba, en el pensamiento de Heidegger, el tema de la verdad “se trata de una tarea ontológica dentro de la pregunta por el sentido del ser”.⁴² La verdad es asunto de las cosas, no sólo del entendimiento. Incluso la consistencia de las afirmaciones del entendimiento tiene que ver primeramente con un referirse con sinceridad a lo que en el ente se verifica.

³⁷ Cfr. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 234.

³⁸ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 234.

³⁹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 239.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Categorías* 4b9.

⁴¹ HEIDEGGER, *Introducción* 27.

⁴² RODRÍGUEZ, *La esencia* 16.

Ahora bien, la verdad del ente y la verdad como adecuación del entendimiento son un acontecimiento a partir de la existencia del *Dasein*, es decir, se trata de un fenómeno concebido conforme a las posibilidades de éste, todas ellas enmarcadas por su “ser en el mundo”. El *Dasein* es así mismo un ente, y como tal el “estado de abierto” le es esencial, de ahí que él “es esencialmente en la verdad”. Esta afirmación equivale a hacer del *Dasein* sujeto y agente de la verdad en su doble aspecto, el ontológico y el enunciativo. En este sentido Heidegger sostiene que sólo “hay” verdad hasta donde y mientras el “ser ahí” es. Desde esta óptica la noción verdad queda lejos de una pretensión absoluta o eterna, como en el caso de Hegel, para quien la verdad es el todo, es decir, una especie de enunciación total. Así mismo, Heidegger se distancia de Nietzsche, para quien de hecho no es posible hablar de verdad como de interpretaciones. En efecto, Heidegger afirma que “los entes sólo son descubiertos luego que un ‘ser ahí’ es y sólo son abiertos mientras un ‘ser ahí’ es”.⁴³ De manera que es posible afirmar, que la verdad es un asunto que atañe al *Dasein* en la misma medida que le atañe su propia existencia.

Lo expuesto hasta aquí sobre la teoría heideggeriana sobre la verdad como desocultación, cobrará particular relevancia en el pensamiento de Gadamer sobre todo porque éste la retoma a partir de la “concepción ontológica” de la hermenéutica inaugurada por Heidegger.⁴⁴ Dicha concepción, en palabras de Gadamer, “designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”.⁴⁵ Esto es, el hombre mismo y sus experiencias posibles de mundo están universalmente tipificadas debido a su carácter ontológico. La verdad en Gadamer también va a ser una experiencia en la que se encuentra el hombre, y a partir de la cual le es posible aproximarse a otras experiencias o moverse en ámbitos de verdad. A este propósito, el filósofo de Heidelberg escribe: “el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él”.⁴⁶ Esta es una manera de decir que el propio hombre y su

⁴³ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 247.

⁴⁴ Cfr. RECAS, *El concepto* 99.

⁴⁵ GADAMER, *Verdad* 12.

⁴⁶ GADAMER, *Verdad* 26.

condición se constituyen como la forma más apropiada en que éste se encuentra de cara al mundo y, por ende, a la verdad. El hombre es en la verdad y está habilitado para ella.

2. 3. Verdad y “desocultación” en *Verdad y Método*

El concepto verdad en el pensamiento de Heidegger, como ya se advirtió, se halla dentro del contexto de sus aportes a la ontología fundamental. En el caso de Gadamer, el contexto en el que se inserta la investigación sobre la verdad es la hermenéutica. Es cierto que para él la ontología es el desenlace de ésta, por lo que es posible adelantar desde un principio que el problema de la verdad también se halla en un marco ontológico. Sin embargo, como se irá viendo, el carácter no sólo ontológico sino también hermenéutico de su filosofía, irá mostrando el peculiar carácter su pensamiento, incluso en lo referente al problema de la verdad. *Verdad y Método* representa el aporte más consolidado de Gadamer para la tradición occidental de la filosofía por lo que, en torno a la cuestión de la verdad, parece pertinente formular algunas preguntas en torno a su lectura y sin perder de vista la teoría de la verdad de Heidegger: ¿Sostienen ambos autores una teoría de la verdad semejante cuando menos en sus lineamientos más generales?, o bien, ¿son esencialmente distintas sus teorías sobre dicho concepto? En el caso de ser afirmativa la primera interrogante, ¿cuáles son esos lineamientos en que empatan y cuáles los rasgos distintivos que les separan? Pero de ser afirmativa la segunda interrogante, ¿en qué radica la diferencia específica en el caso de cada uno?

2. 3. 1. La verdad como desocultación en la experiencia del arte

Las experiencias del arte y de la tradición histórica son en *Verdad y Método* el medio a partir del cual se intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance. Es decir, el fenómeno hermenéutico en su carácter más universal y no sólo como un fenómeno de la interpretación de textos. ¿Qué tiene que ver esto con el problema de la verdad? Ésta se presenta como una experiencia capaz de justificar el rango científico de diferentes experiencias de mundo. Tratar de mostrar “cuanto acontecer es operante en todo comprender” da mejor cuenta de los fenómenos del arte y de la historia como ciencias, así como de su pretensión de ser verdaderos. Por ahora se puede decir de manera breve que el fenómeno hermenéutico se presenta como una experiencia de verdad. De esta manera se

comprende que Gadamer comienza haciendo una crítica de la conciencia estética a fin de mostrar que la obra de arte comunica una verdad peculiar.

De entrada, el título de la primera parte, “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, sugiere que las expectativas sobre la verdad no parten de un contexto meramente cognoscitivo, en cuanto que se hallan correlacionados los conceptos “verdad” y “experiencia de arte”. Por definirse ésta última propiamente desde el ámbito de la estética, es posible colegir de antemano que la verdad que en ella se presume no es, cuando menos, una experiencia puramente epistémica.

Gadamer comienza haciendo una crítica a la pretensión decimonónica de querer establecer una fundamentación para las ciencias del espíritu a partir del modelo metodológico de las ciencias naturales. A su manera de ver las cosas, el carácter científico de aquéllas se comprende mejor desde los conceptos del humanismo que desde la idea de método de la ciencia moderna. Se trata de reconocer en ellas una “sabiduría humana”, es decir, un saber de lo que acontece al hombre y en el hombre que no se supedita al estudio de la naturaleza, de sus procesos y de sus objetos. Ahora bien, algo semejante ocurre en el fenómeno del arte, ante el que los procedimientos de la ciencia se resisten a ofrecer conclusiones, dado su singular ámbito de desarrollo y sus características peculiares.

No es posible reservar el concepto verdad sólo para el conocimiento conceptual, porque también la obra de arte posee verdad, sostiene Gadamer. La experiencia estética es una manera de autocomprenderse, de manera que puede suscribirse dentro del marco más amplio de la hermenéutica ya que “todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer”.⁴⁷ Quiere decir que el arte es un lenguaje en tanto que es capaz de comunicar algo o, mejor dicho, de expresar algo. Como tal, el arte muestra las características de un acontecimiento efectivamente inconcluso dada la riqueza de sentido que comporta para diferentes auditorios en diferentes ocasiones, pero siempre se está mostrando y no acaba de comprenderse, por eso es inconcluso. Hasta aquí, la verdad de la obra de arte parece recaer principalmente en sus espectadores, quienes se encuentran con el lenguaje del arte y forman parte de su acontecer. No obstante Gadamer especifica que el comprender en la obra de arte se esclarece desde su “modo de ser”. Es

⁴⁷ GADAMER, *Verdad* 141.

gracias a esta última característica que la obra de arte supera la dimensión estética del gusto o del genio para situarse en el campo de la ontología con una significación hermenéutica.

Básicamente, el juego es el modo de ser de la obra de arte, es decir, al igual que ocurre en el juego, que no es objeto para los jugadores, la obra de arte no es pura objetualidad para quienes la aprecian. Así como el juego se realiza cuando el jugador se atiene a jugarlo, la obra de arte accede a su manifestación cuando el espectador se entrega a su contemplación. Gadamer dice que “el sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”.⁴⁸ En otras palabras, en la obra de arte se desoculta algo en virtud de la participación de aquellos para quienes está dirigida, o aquellos que son capaces de dejarse interpelar por ella.

La manera en que se vincula Gadamer a la teoría de la verdad de Heidegger es fácilmente apreciable en esta primera parte de *Verdad y Método*, ya que afirma que el juego alcanza su perfección al “transformarse en una construcción”, esto es transformación “hacia lo verdadero”, entendido lo verdadero como aquello que está patente. Tal es el hecho de que en la representación “emerge lo que es”. Aplicado a la obra de arte, ésta se transforma en una construcción o se transforma hacia lo verdadero cuando “en ella se recoge y llega a la luz lo que de otro modo está siempre oculto y sustraído”.⁴⁹ Este “llegar a la luz”, en contraposición a lo que está “oculto y sustraído”, es el estar desoculto de un ente. Ahora bien, este ente en la obra de arte es un conjunto material capaz de transformarse al dejar aparecer “el ser propio de lo representado”. En la obra de arte, pues, “accede el ser a una manifestación visible y llena de sentido”.⁵⁰

La anterior exposición muestra la importancia de la verdad ontológica para Gadamer. Estar ante una obra de arte significa estar ante una realidad que sobrepasa al intérprete y que en consecuencia atrae y comunica algo. Ella posibilita una experiencia del ser que constituye asimismo una adquisición de conocimiento, ya que “lo representado en una obra de arte es transformado, al punto que llega a ser lo que verdaderamente es, porque más que ser su copia, refleja su esencia”.⁵¹ La verdad se muestra en la obra de arte como un proceso óptico que pone de manifiesto el ser, y quien la contempla experimenta un aumento en su propio ser en

⁴⁸ GADAMER, *Verdad* 145.

⁴⁹ GADAMER, *Verdad* 157.

⁵⁰ GADAMER, *Verdad* 193.

⁵¹ GRONDIN, *Introducción* 71.

tanto que se experimenta interpelado. Y el saberse interpelado transforma.⁵² Gadamer, de hecho, sostiene que el verdadero ser de la obra de arte radica “en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta”.⁵³

Con todo, no se deja de lado la verdad en su aspecto lingüístico-dialógico al que se dio mucha importancia en el trabajo “¿Qué es la verdad?”, sino que se recupera este aspecto al afirmar que toda obra de arte tiene que ser comprendida en el mismo sentido que hay que comprender todo texto. De manera que reconoce que ese decir de las obras de arte, es lo que antecede el decir sobre las obras de arte.

La primera parte de *Verdad y Método* va a concluir con la afirmación de que el arte llega a ofrecer una verdad “intemporal”, en el sentido de que puede perdurar incluso más que el artista y que aquellos que la aprecian, pero principalmente por su capacidad para ofrecer una muestra de aquello que es propio de una realidad y le determina como sí misma, es decir su esencia. En este aspecto de lo intemporal de la obra de arte Gadamer va muy de acuerdo con Heidegger, para quien el arte tiene la peculiar característica de hacer aparecer las cosas en su verdad, esto es, muestra sensiblemente la esencia de las cosas de tal manera que las vuelve permanentes y, ella misma, se constituye como un referente para todos los tiempos. Heidegger anota, “en la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese ponerse a la obra de la verdad”.⁵⁴ Para Gadamer la intemporalidad de la obra de arte puede definirse como la “simultaneidad y actualidad del ser estético en general”.⁵⁵ En todo caso, ambos autores mantienen una relación de afinidad en lo que respecta al fundamento ontológico de la obra de arte y de su verdad, si bien Gadamer pone un énfasis mayor en el lugar que tiene el intérprete dentro del “juego” artístico.

2. 3. 2. La verdad ontológica y su prolongación en el devenir histórico

Una vez realizada la elucidación de la cuestión de la verdad en un plano en que se cuenta con un soporte material (la obra de arte) para demostrar su parte inmaterial (el ser), conviene visualizar la posibilidad de conducir la cuestión de la verdad hacia un plano en el que ya no existe un soporte material en el que pueda ser constatada, es decir, hacia el ámbito

⁵² Cfr. GRONDIN, *Introducción* 71.

⁵³ GADAMER, *Verdad* 145.

⁵⁴ HEIDEGGER *El origen* 28.

⁵⁵ GADAMER, *Verdad* 166.

de lo histórico. Conviene aclarar en este momento que por inmaterialidad del ser se entiende que éste no es propiamente un ente, sino que es la condición *sine qua non* es posible aprehender algo en su entidad. En otras palabras, “el ente no nos lleva de la mano hacia el camino del ser, sino que el ser es el ámbito de apertura en donde se vislumbra lo ente”.⁵⁶

Inspirado por Schleiermacher, Gadamer observa que las artes no nos han llegado desarraigadas de su mundo original. Más bien nos vienen mediadas gracias a la tradición histórica. Es así como la verdad de la obra de arte puede conducir a pensar en la verdad de la historia. Por esta razón, se emprende la investigación sobre el importante papel que desempeña la historicidad en el pensamiento hermenéutico. La segunda parte de *Verdad y Método* se titula “Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu”. Algunas preguntas que facilitan la exposición son las siguientes: ¿Cómo se vincula el estudio de la primera parte sobre la experiencia del arte con el estudio de la comprensión en las ciencias del espíritu?, ¿por qué emprender una expansión de la cuestión de la verdad en las ciencias del espíritu a partir de la obra de arte?, ¿qué tiene que ver la verdad en el arte con la verdad en las ciencias del espíritu?, ¿es efectivamente la noción de verdad un vínculo entre la experiencia (del arte) y la comprensión (en las ciencias del espíritu)?

El propósito de esta segunda parte es “perseguir el desarrollo del método hermenéutico en la edad moderna”,⁵⁷ a fin de mostrar cómo desemboca en la “conciencia histórica”, dejando de lado el interés dogmático por el problema hermenéutico, esto es la objetualidad de los textos y su correcta interpretación. Gadamer señala que el primero en reparar en la importancia de la historicidad en el fenómeno hermenéutico fue Dilthey. Éste llamó la atención sobre lo relevante que es apreciar en los textos no sólo su aspecto gramatical, sino también el complejo histórico al que pertenecían y el contexto desde el cual nos fueron transmitidos. Situar el texto en el contexto más amplio de la realidad histórica es un primer paso para conducir la conciencia histórica hacia la experiencia hermenéutica a través del principio hermenéutico del todo y las partes.

Ahora bien, Gadamer plantea que la realidad histórica es posible apreciarla, por ejemplo, en la comprensión histórica de lo “no evidente” (Spinoza), o bien, en el conocimiento de la individualidad “hablante del autor” (Schleiermacher). En el primer caso

⁵⁶ CASTILLO, *Heidegger* 87.

⁵⁷ GADAMER, *Verdad* 225.

la verdad no estriba en el texto ni en el entendimiento que lo comprende sino en la verificabilidad mediante un ejercicio exegético, por lo que sería preferible hablar del sentido del texto más que de su verdad. En el segundo caso, la verdad no parece ser un asunto concerniente tan sólo al texto sino también al intérprete. Según esta última vertiente previa a Gadamer, e incluso a Dilthey, lo que se trata de comprender es el “carácter vivencial” de una idea atendiendo a la individualidad que emite un discurso.

En el caso de la comprensión dogmática de los textos, la verdad se entiende como una adecuación óptima al sentido que éstos ofrecen, como si la verdad estuviera “encriptada” de algún modo en el discurso. En el caso de la comprensión histórica, la verdad sería el resultado de un proceso que preferentemente se configura a partir de la vivencia que un intérprete tiene de un texto determinado. No obstante, Gadamer parece no estar del todo de acuerdo con esta última postura a la cual denomina hermenéutica “romántica”. De hecho, afirma que la escuela histórica no puede construir la comprensión del contexto histórico sobre dicha hermenéutica basada en la individualidad, porque para el historiador cada texto individual no posee un valor propio, sino que sólo le sirve de fuente, es decir, como un material que sirve para mediar el conocimiento del “nexo histórico”. Gadamer, en cambio, se muestra de acuerdo con que “la comprensión del decurso total de la historia universal no puede obtenerse, pues, más que desde la tradición histórica”.⁵⁸ Sin embargo, reconoce que, al servirse de la tradición, la historia universal recurre a la misma metodología de quien se sirve de un texto. En todo caso, Schleiermacher tiene el mérito de haber orientado las ciencias históricas hacia la conciencia histórica, liberándolas del interés dogmático de la comprensión basada principalmente en la objetualidad de los textos.

El hecho de considerar que la comprensión del decurso de la historia universal sólo es posible desde la tradición histórica, conlleva a la conclusión de que esto es semejante a comprender un texto a partir de sí mismo. Gadamer encuentra en esto la justificación para afirmar que el fundamento de la historiografía es la hermenéutica.⁵⁹ Así como en la primera parte de *Verdad y Método* se incluyó la conciencia estética en el campo más amplio de la experiencia hermenéutica, lo mismo aplica para la conciencia histórica. Pero si, en efecto sucede que la conciencia histórica se forma por y en la tradición, se hace evidente que se está

⁵⁸ GADAMER, *Verdad* 254.

⁵⁹ Cfr. GADAMER, *Verdad* 254.

siempre dentro de ella como interlocutores suyos. Esta característica impide que se pueda reconocer en la historia el carácter de unidad que posee un texto, entonces, ¿cuál es el elemento que unifica el nexo histórico?

Si se afirma que el nexo de los eventos históricos está fuera de la historia, como en el caso de una teleología o en un modelo del pasado, entonces la historia se debe explicar desde un agente extraño. En estos casos, la verdad de la historia consiste en su mayor o menor adecuación a una meta al final de ella o en una especie de añoranza por lo que canónicamente se tiene considerado como bueno. Sin embargo, para Gadamer “la historia tiene un sentido en sí misma”,⁶⁰ esta unidad en su propio desarrollo constituye la estructura ontológica de la historia. Quiere decir que en el fundamento de la historia está su inagotable productividad, de ahí que cada época tiene su propia perfección y verdad. La historia, sin tener la unidad de un sistema especulativo, no carece de unidad interna. A esta verdad ontológica de la historia le corresponde el ser comprendida. En este caso comprender “es participar inmediatamente en la vida, sin la mediación del pensamiento a través del concepto”.⁶¹ Se trata de una experiencia que no es propiamente cognoscitiva como experiencial, muy semejante al pre-comprenderse heideggeriano. En efecto, para Heidegger el hombre no puede eximirse de su condición histórica y de su entorno vital cuando piensa y se interroga por el ser. En consecuencia, la reformulación del problema del ser se lleva a cabo en relación con el tiempo, y establece la exigencia de una ontología que no prescindiera de la historicidad o del ser histórico del espíritu que se cuestiona.

En lo tocante a la relación entre el hombre y la temporalidad, tanto Heidegger como Gadamer muestran afinidad, ya que ambos reconocen una estructura comprensiva más originaria que la comprensión misma. En virtud de la temporalidad o el carácter histórico propio del *Dasein*, previo a ella está un elemento constitutivo al cual se le denomina precomprensión. No obstante, es sencillo reconocer que ambos autores difirieron en concederle a ésta una tonalidad distinta. En efecto, la “disposicionalidad” en Heidegger, hace referencia a que la relación del hombre con el mundo no es tan sólo teórica sino incluso emotiva. Por tal razón escribe en *Ser y Tiempo* que, “bajo el punto de vista ontológico tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario “descubrimiento” del mundo al

⁶⁰ GADAMER, *Verdad* 258.

⁶¹ GADAMER, *Verdad* 268.

‘mero estado de ánimo’”.⁶² La tonalidad que Heidegger encuentra en el precomprender es eminentemente emotiva, por lo que es posible denominarla facticidad emotiva. En Gadamer, en cambio, es mejor hablar de una facticidad histórica, en tanto que para él el precomprender se inserta en el acontecer de la historia. Por esta razón anota lo siguiente:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos, la lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.⁶³

Como último punto importante a señalar, está el paso de la hermenéutica ilustrada (basada en la verdad de los textos) hacia la hermenéutica romántica de Schleiermacher, que acentúa la participación efectiva del sujeto y tiene como meta la escuela histórica. Ésta supone la comprensión como resultado de la investigación, la cual es una realidad que se presenta como un avance hacia lo desconocido, conforme el conocimiento del mundo somete a continua revisión sus conocimientos. Gadamer afirma en acuerdo con Droysen que en la investigación histórica siempre se logrará un “comprenderse”, es decir, un “saberse” en tanto que la verdad que comporta la historia lleva siempre de lleno al historiador y en ningún punto puede prescindir de él. Investigar se presenta como una tarea perfectible en la medida que progresa a la par que se abre, o bien, se ensancha, el horizonte comprensivo del investigador. La comprensión de la historia, pues, a través de sus expresiones permite que la realidad histórica se eleve a la esfera de lo que tiene sentido, de manera que “la hermenéutica se convierte en señor de la historiografía”.⁶⁴ Con expresiones históricas me refiero a los hechos que se presentan como unidad de sentido, en tanto que se aprecian como secciones representativas de una totalidad, es decir, de la historia,

⁶² HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 155.

⁶³ GADAMER, *Verdad* 344.

⁶⁴ GADAMER, *Verdad* 275.

Como ya se advirtió de manera sucinta más arriba, lo que Gadamer hace en la segunda parte de *Verdad y Método* es situar la historiografía en el ámbito más amplio de la hermenéutica, lo mismo que hizo con la conciencia estética. De esta manera la hermenéutica es la disciplina que permite remitir la cuestión de la verdad en la obra de arte hacia las ciencias del espíritu, puesto que en ambas se tiene acceso a un sentido en la que el intérprete juega un papel fundamental. La noción de la verdad permite el vínculo entre la experiencia del arte y la comprensión en las ciencias del espíritu. En ambas experiencias se presume un acontecer de la verdad que no se subordina a los baremos del saber científico. En estos casos se trata más bien de una verdad con fundamento ontológico que, en cada caso, puede ser comprendida por los individuos que hacen las veces de actores y espectadores.

En este momento puede afirmarse que la estructura de la verdad en *Verdad y Método* en efecto sí corresponde a una desocultación, como ya se refería sucintamente en “¿Qué es la verdad?”. Sin embargo, es posible advertir que en este último texto Gadamer hace hincapié en la estructura dialógico-lingüística de la verdad y su ser descubierta por la proposición mostraste. En aquélla, en cambio, el autor parte de una ontología fundamental en la que el ser de lo que se muestra, sea en la obra de arte o en la historia, tiene prioridad frente a la proposición y la posibilidad. Evidentemente, Gadamer es deudor de Heidegger, no obstante, teniendo en cuenta las características que especifican el fenómeno hermenéutico, para aquél la verdad irá mostrándose como una “acontecer” más complejo en el que entran en juego otros elementos distintos a los ya analizados hasta aquí. Dada la importancia que tiene el tema del lenguaje en *Verdad y Método*, el tratamiento del concepto verdad entendida dentro de una ontología lingüística merece como tal ser tratado en un capítulo aparte. No obstante, conviene hacer algunas anotaciones de primera mano, a fin de facilitar lo que corresponde a una teoría sobre la verdad de acuerdo con los supuestos que previamente se tienen.

2. 3. 3. Desocultación y lenguaje en el giro ontológico de la hermenéutica

Si bien queda establecido hasta aquí que tanto el arte como la historia se constituyen como un acontecer de sentido capaz de ser asumido por los estudios de la hermenéutica, falta todavía esclarecer el problema del lenguaje que surge en torno a ambos, y que se presenta básicamente en términos de comprensión. En efecto, como se irá viendo, el lenguaje es aquella realidad que, por una parte, conforma el objeto último de la comprensión pero que,

por la otra, se constituye como el modo en que dicha comprensión se realiza. Aunque un tema como el lenguaje, lo mismo que muchos otros problemas filosóficos, es un “objetos” difícil de asir y, en consecuencia, de estudiar, Gadamer elige emprender su aproximación al lenguaje “desde el diálogo que nosotros mismos somos”.⁶⁵ Es decir, busca partir del hecho cotidiano de la conversación, y del más especializado mundo de los textos, para llevar a cabo su propio análisis.

La última parte de *Verdad y Método* se titula “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. A partir del título, el lenguaje sugiere ser tratado en su carácter metodológico, es decir, se le aprecia como una guía útil en el estudio de una ontología hermenéutica. Más adelante, no obstante, irá cobrando el carácter de un concepto fundamental, en tanto no sólo es presentado como una guía, sino como el objeto y la forma de realización de la comprensión. De cualquier manera, ambas formas de tratarlo conducen por diferentes caminos al mismo propósito: mostrar la experiencia hermenéutica como un problema ontológico por medio del lenguaje.

Desde la óptica de Gadamer se sabe del lenguaje en tanto que estamos inmersos en él, no sólo en el sentido de servirnos de él como medio eminente de comunicación, sino porque incluso aquello que sabemos es, en última instancia, una manifestación suya. De manera que, en la conversación, es posible encontrarlo bajo una caracterización muy peculiar. Ésta, en efecto, “lleva consigo su propia verdad, esto es, ‘desvela’ y deja aparecer algo que desde ese momento es”.⁶⁶ A partir de esta cita, se perfila desde el inicio una singular relación entre el lenguaje, la verdad y el ser. En efecto, lo que “es”, se experimenta como verdadero en el lenguaje que discurre en la conversación y acontece como un “desvelar” o “desocultar”. Al hecho humano de conversar, Gadamer siempre le concedió una peculiar importancia, en parte como un intencionado viraje al método platónico de filosofar, pero también por su característica inclinación al diálogo. Incluso llega a enfatizar diciendo que “el lenguaje sólo existe en la conversación”⁶⁷ o que “el camino de la verdad es la conversación”.⁶⁸ Exageraciones que ciertamente no están infundadas, pero que principalmente buscan atraer la atención sobre un tópico muy importante para la filosofía a lo largo de su historia: el

⁶⁵ GADAMER, *Verdad* 457.

⁶⁶ GADAMER. *Verdad* 461.

⁶⁷ GADAMER, *La incapacidad* 203.

⁶⁸ GADAMER, *La incapacidad* 206.

diálogo. Éste servirá como punto de partida para el análisis lingüístico del giro ontológico de la hermenéutica.

Ahora bien, ¿cuál es ese “ser” al que se refiere Gadamer? ¿en qué consiste más específicamente su verdad? ¿por qué es el lenguaje ese nexo entre el ser y lo verdadero? Como hipótesis se puede establecer que la verdad es para Gadamer, una “desocultación” (del ser) que acontece en el lenguaje.

A continuación, cabe señalar que, para la Hermenéutica, la interpretación de textos es posible apreciarla como una conversación, aunque se le deba adjetivar como “hermenéutica”. Esto a razón de la distancia histórica que siempre existe entre un texto y su intérprete, la cual es salvada por el lenguaje en que se expresa el texto, pero que, a su vez, se eleva a la esfera de lo que tiene sentido por la reconversión del lenguaje que lleva a cabo el intérprete. Es decir, sólo por el intérprete los signos escritos se reconvierten de nuevo en sentido: «Al mismo tiempo, y en virtud de esta reconversión a la comprensión, accede al lenguaje el asunto mismo del que habla el texto». ⁶⁹ Este “asunto” equivale a lo que “es” en el lenguaje, es decir, lo que éste deja aparecer. En virtud de este nexo mutuo entre el texto y el intérprete es que se establece una “conversación hermenéutica”. Los textos, en tanto facilitadores de la conversación hermenéutica, son susceptibles de ser apreciados como un acceso al lenguaje. En ellos se muestra más nítidamente una cierta “independencia” del lenguaje respecto de sus interlocutores o, en otras palabras, accede a su verdadera espiritualidad en tanto que «su ser no depende ya de nada». ⁷⁰ Ahora, esta independencia de su ser no significa tanto desvinculación con el tiempo como simultaneidad con todo presente. Esto es, lo escrito se ofrece para cualquier presente, de aquí que comprender un texto no consiste en la reconstrucción de algo pasado sino en una «participación actual en lo que se dice». ⁷¹

Esta breve caracterización del lenguaje como el que “desvela” o “desoculta” lo que “es” en el momento de la conversación, y que funge como mediación entre un intérprete y su texto; son dos imágenes que pueden dar cuenta de la hipótesis que se menciona dos párrafos arriba, que la verdad es para Gadamer, una “desocultación” (del ser) que acontece en el lenguaje. En efecto, afirma que, en el lenguaje “se basa y se representa el que los hombres

⁶⁹ GADAMER, *Verdad* 466

⁷⁰ GADAMER, *Verdad* 470.

⁷¹ GADAMER, *Verdad* 470.

simplemente tengan mundo”,⁷² en razón que, como ya se ha reseñado, en el lenguaje aparece para el hombre lo que “es”. De hecho, entiende que la comprensión, o el modo originario del ser hombre en el mundo, está determinada por la lingüística porque es gracias a ésta que se determina el objeto y la realización hermenéuticos. Dicho de otra forma, lo que hay para comprender y la manera en que se comprende son un acontecimiento del lenguaje. Con base en esto, se puede decir que éste nos abre a la verdad en términos manifestativos, ya que en el lenguaje aparece el mundo:

Gadamer sostiene que el lenguaje es su función constituidora del mundo nos abre a la verdad, no a la verdad en el sentido tradicional de *Adaequatio rei et intellectus*, sino a la verdad como fundación de sentido, como fundación de lo que, acaso luego, pero sólo luego, puede ser verdadero o falso como correspondencia pero que en el lenguaje ya es.⁷³

Gadamer todavía da dos pasos más allá de la afirmación de que el lenguaje constituye al mundo y la forma de la comprensión: sostiene la unidad que existe entre el pensamiento y el lenguaje, y asegura la unidad entre el lenguaje y la cosa. Sobre lo primero, siguiendo a Tomás de Aquino, afirma que la palabra se forma en el pensamiento, y en ella está presente la cosa misma.⁷⁴ En otro momento dice que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”.⁷⁵ Lo que quiere decir que no existe primero un acto de reflexión o del pensamiento seguido de una palabra, antes bien, no puede ser concebido fuera de la lingüística o con antelación a ella. Sólo se puede pensar dentro el lenguaje, “y esta inserción de nuestro pensamiento en el lenguaje es el enigma más profundo que el lenguaje propone al pensamiento”.⁷⁶ Respecto a lo segundo, dirá que “son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente”.⁷⁷ Es decir, conocemos de las cosas en la medida en que tienen su referente en las palabras. La palabra y la cosa mantienen una unidad interna,⁷⁸ puesto que es por la palabra que llegan a manifestarse las cosas. Otra manera de decirlo es que “el mundo

⁷² GADAMER, *Verdad* 531.

⁷³ VILAR, Prólogo a GADAMER, *Arte y verdad* 12.

⁷⁴ Cfr. GADAMER, *Verdad* 510.

⁷⁵ GADAMER, *Verdad* 482.

⁷⁶ GADAMER, *Hombre y lenguaje* 147.

⁷⁷ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 53.

⁷⁸ GADAMER, *Verdad* 484.

existe únicamente (es ahí) en el “ahí” del lenguaje”.⁷⁹ La palabra está dotada de verdad o, mejor dicho, inaugura la verdad de las cosas en términos manifestativos. La palabra surge junto con el pensamiento y junto con las cosas.

Con lo dicho hasta aquí se puede colegir que el ser del que habla Gadamer es el ser de las cosas, que su verdad consiste en llegar a ser o descubrirse, y que el lenguaje es el vínculo necesario entre las cosas y su verdad en tanto que las manifiesta y en él llegan a ser. Evidentemente, el tratamiento que recibe el lenguaje ya no es solamente el de ser el medio en que las proposiciones “desocultan” lo que las cosas son o no son, adecuándose más o menos a ellas tal como se hablaba en el texto “¿Qué es la verdad?” En *Verdad y método* el lenguaje es una realidad más compleja que no sólo descubre, sino que incluso manifiesta. El lenguaje llega a ser considerado “el centro en el que se reúne el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen es su unidad originaria”.⁸⁰ El ser del hombre y el ser del mundo son algo así como una unidad constituida por el lenguaje o ser. La tesis por antonomasia de la filosofía de Gadamer es “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”,⁸¹ y con ella se entiende en un sentido lato que “lo que es nunca se puede comprender del todo”.⁸² Esto es, lo mentado en el lenguaje permanece como lo que debe ser comprendido, se presenta como un sentido, como algo pero que siempre rebasa lo que expresa ya que lo delimita en su cognoscibilidad, “le da cuerpo” a lo que de otra manera sería algo incognoscible o que no haría ningún sentido.

El presente discurso sobre el giro ontológico de la hermenéutica en *Verdad y Método* es dirigido por el hilo conductor del lenguaje, y tiene implicaciones en el concepto verdad. Se puede decir ciertamente que Gadamer entiende la verdad como “el irrumpir de lo real en la comprensión”.⁸³ Irrupción que, por cierto, no puede conocer más que el camino del lenguaje, entendido éste como el ser que concita al yo y al mundo en términos de comprensión. Gadamer escribe lo siguiente: “el fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifiesta 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”.⁸⁴

⁷⁹ GRONDIN, *Introducción* 221.

⁸⁰ GADAMER, *Verdad* 567.

⁸¹ GADAMER, *Verdad* 567.

⁸² GADAMER, *Texto e interpretación* 323.

⁸³ NICOLÁS, *Explorando* 159.

⁸⁴ GADAMER, *Verdad* 583.

En esta cita se pueden apreciar un conjunto de conceptos de gran importancia para lo que se ha dicho hasta aquí referente al concepto verdad en la obra de Gadamer: lenguaje, comprensión, ser y conocimiento. De todas ellas, como ya se ha venido haciendo hincapié, merece especial atención la del lenguaje, al punto de poder afirmar que en torno a él gira por completo el problema hermenéutico y se presenta como su fuente y desenlace. En lo que respecta a la verdad, es posible afirmar que ésta posee una estructura ontológica lingüística, pero esto será un asunto para desarrollar con mayor detenimiento en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II

LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA-LINGÜÍSTICA DE LA VERDAD

Aunque Gadamer se sitúa a sí mismo dentro del contexto de la apertura del filósofo al diálogo y a la búsqueda conjunta de la verdad, al estilo de la más prístina tradición socrática; sabe así mismo sostener sus puntos de vista y defender sus conclusiones cuando la ocasión lo amerita. Este contraste, por ejemplo, es posible apreciarlo en dos pasajes muy significativos dentro de *Verdad y Método*, curiosamente uno en la última página y otra justo en la primera. En efecto, el epílogo refiere lo siguiente en su último párrafo: “El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”.¹ No obstante, en el prólogo a la segunda edición anota lo siguiente:

En lo esencial, esta segunda edición aparece sin modificaciones sensibles. Ha encontrado sus lectores y sus críticos, y la atención que ha merecido obligaría sin duda al autor a utilizar todas sus oportunas aportaciones críticas para la mejora del conjunto. Sin embargo, un pensamiento que ha madurado a lo largo de tantos años acaba teniendo una especie de solidez propia. Por mucho que uno intente mirar con los ojos de los críticos, la propia perspectiva, desarrollada en tantas facetas distintas, intenta siempre imponerse.²

En efecto, renunciar a la pretensión de tener la última palabra es en la práctica una parte importante de la actitud del hermeneuta, cosa que Gadamer, como un amante nato de

¹ GADAMER, *Verdad* 673.

² GADAMER, *Verdad* 9.

la conversación (como es común que se refirieran a él quienes fueran sus colegas y alumnos), supo observar casi con devoción. Dicha actitud ciertamente evita que el círculo hermenéutico de la conversación, y en general de toda comprensión e interpretación, acabe roto o que degenera en un grosero círculo vicioso. Pero esta actitud que promueve la voluntad de acuerdo y de entendimiento, no es tal que vulnere el principio de afirmación de la propia perspectiva de las partes en diálogo. Al contrario, promueve que éste se haga efectivo en tanto que, entre posturas idénticas, no puede haber acuerdo sino sólo confirmación.

Teniendo presente esta característica dual de apertura-determinación en la actitud del hermeneuta, se procede con el análisis expositivo de la teoría hermenéutica gadameriana, con el propósito de reconocer en sus elementos conceptuales e ideas más notables lo que puede entenderse por verdad. Especialmente se ha de poner énfasis en los elementos que sostienen la “estructura ontológica” que en esta última se presume, y que representa la posibilidad de otros enfoques de la verdad, por ejemplo, la verdad como adecuación, como perspectiva, como utilidad, como consenso etc. Uno de esos elementos, tal vez el principal, es precisamente el de lenguaje ya que es la realidad fundamental del encuentro, de la comprensión y de la interpretación, de la verdad, y de la apertura o determinación en el diálogo que resulta el fenómeno hermenéutico.

Algunas preguntas a las que se espera ir dando respuesta en el desarrollo del presente discurso son las siguientes: ¿Por qué se refiere la hermenéutica de Gadamer como una ontología lingüística?, ¿qué se entiende por lenguaje en esta última?, ¿qué implicaciones puede tener una hermenéutica onto-lingüística en el concepto “verdad”?

Con base en las preguntas anteriores se lleva a cabo la división del presente capítulo, por lo que se trata de darles un seguimiento puntual a la hora de dividirlo en secciones. En un primer momento, se sitúa la concepción de verdad en el contexto de la hermenéutica de gadameriana, pero haciendo referencia igualmente a la de Heidegger. Ambas perspectivas se reconocen dentro del ámbito de la ontología, y se explica en qué consisten: la de este último a partir del análisis existencial realizado en *Ser y Tiempo*, y la de Gadamer a partir de los conceptos comprensión, lenguaje y mundo, así como de su tesis “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Luego, en relación con esto, se establece una división de niveles de verdad a la que llamo “analogía de la verdad”, los cuales refiero como verdad del ser, verdad del intérprete y verdad de las cosas. En un segundo momento, se sostiene la hipótesis

de que el ser acontece en el lenguaje como verdad. Para ello se hace un análisis detallado sobre éste, a partir de *Verdad y Método* pero acudiendo a otras fuentes del mismo autor, así como de otros estudiosos de la hermenéutica. En esta parte se apoya el estatuto ontológico de la verdad a partir de otros conceptos, tales como razón, pensamiento y palabra.

1. Antecedentes y lineamientos generales de la ontología hermenéutica gadameriana

Hablar de ontología remite a una extensa tradición que se ha desarrollado prácticamente desde los inicios de la filosofía en Jonia y Grecia, hasta la época contemporánea. Por lo que no es posible hablar de ella como de un cuerpo completamente delimitado y uniforme, amén de que su objeto de estudio remite constantemente a lo inmaterial y, por consiguiente, difícilmente perceptible para los sentidos. Debido a estas dificultades, pero sobre todo en atención al autor en quien se ocupa este trabajo, es conveniente delimitar tan vasto campo de estudio de dos maneras: primero, seccionado tan solo el estudio de la ontología contemporánea en la que éste se suscribe y, en segundo lugar, seleccionado a partir de ella la ontología como la desarrolla Martin Heidegger, influencia inmediata y continua referencia para los estudios de Hans-Georg Gadamer. Esto implica dejar de lado a otros exponentes contemporáneos que gozan de prestigio en la materia, incluidos Edmund Husserl y Nicolai Hartmann, dos interlocutores directos de Gadamer y Heidegger. Cabe señalar que Gadamer, como filólogo y como filósofo, dedicó numerosos trabajos a la filosofía griega, particularmente a Platón y a Aristóteles. Las referencias a este último son especialmente profusas en *Verdad y Método*, por lo que pensar en una ruptura tajante entre la tradición ontológica y la hermenéutica, sencillamente es un malentendido. Así, pues, las referencias a la filosofía aristotélica vienen muy a propósito en el pensamiento de Gadamer, y también en el de Heidegger.

1.1. La ontología aristotélica y su problematización en Heidegger

Lo que Aristóteles denominó filosofía primera, y a la que posteriormente se le ha llamado igualmente metafísica, se entiende como el estudio del ser en cuanto ser. En efecto, él la refiere como “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que por sí mismo, le pertenecen”.³ Es el tipo de saber que se ocupa de aquel principio que es

³ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1003a18

común a todas las cosas o “ser”, por lo que, en este caso, “se toma el ser en toda su generalidad, independientemente de qué clase de ‘ser’ se trate: puede ser finito o infinito, material o no material”.⁴ De manera que el ser es el principio más común a todas las cosas y, como tal, el primer principio de todo. Es de notarse, pues, que, como concepto más general de todos, implica de por sí la universalidad que pretende el conocimiento de la filosofía. Y que como realidad omnipresente abarca todas las cosas, sean materiales o inmateriales, pasadas o presentes. En efecto, esta pretensión de universalidad espacial y temporal del ser será precisamente cuestionada por Heidegger.

Como se sabe, este último planteó la pregunta por el ser a partir del hombre, quien finalmente la formula y ofrece una respuesta para ella. Lo que de por sí sugiere una diferencia grave con la postura de Aristóteles. Éste, como filósofo realista, hace derivar su ontología a partir de la observación que hace de las cosas, de lo que a partir de éstas puede deducirse. En cambio, Heidegger, en consonancia con el giro hacia el sujeto llevado a cabo con Descartes, parte del hombre que se interroga por el ser. Como ha de notarse, este cambio de perspectiva proporcionará diversas interpretaciones del ser y de la ontología entre ambos pensadores.

Básicamente, Heidegger identifica una dificultad en el estudio del ser que surge en la antigüedad y que se prolongó hasta la modernidad, que tiene que ver con el hecho de que a éste se le identifique con la noción de presencia y objetividad, derivada precisamente del comportamiento de la esencia de las cosas que supone ser inmutable. Esto hacía imposible concebir la historicidad y la vida, propias del hombre, dentro de una ontología ya que ambas se presentan como un continuo suceder o un continuo cambio, mismos que terminan concibiéndose como lo opuesto al ser que es inmutable. No obstante, Heidegger reconoce que el hombre no puede eximirse de su condición histórica y de su entorno vital cuando piensa y se interroga por el ser. En consecuencia, se propone llevar a cabo la reformulación del problema del ser en relación con el tiempo, y establece la exigencia de una ontología que no prescinda de la historicidad o del ser histórico del espíritu que se cuestiona. De aquí que la obra *Ser y Tiempo* parta del análisis del ente que “presenta” el problema y se pregunta cuál es el sentido del ser. Para Heidegger, pues, hay una ontología fundamental que es precisamente la metafísica de la existencia. De manera que “la misión de la ontología sería en este caso el descubrimiento de ‘la constitución del ser de la Existencia’”. El nombre de

⁴ FERRATER, *Diccionario* 2622.

fundamental procede de que por ella se averigua aquello que constituye el fundamento de la Existencia, esto es, su finitud”.⁵

El problema que Heidegger observó en el hecho de olvidar la temporalidad del hombre que cuestiona su ser y el de las demás cosas, lo tematizó como el “olvido del ser”. A su parecer, la causa de este olvido tiene que ver con el realismo de Aristóteles o su proceder de la mirada objetivamente que convierte a todo ente en pura presencia. En este tenor, “el ser mismo es tiempo. Por lo tanto, lo que sea que el ser signifique ahora debe determinarse a partir del horizonte del tiempo”.⁶ La temporalidad aparece como determinación ontológica de la subjetividad, muy acorde con el giro de la Modernidad.

En *Ser y Tiempo* se afirma que el hombre es un ente entre otros entes, pero con la posibilidad de preguntar por sí mismo y por lo otro. Es importante resaltar que partir de la vida cotidiana es importante para la ontología fundamental en tanto que, de acuerdo con Heidegger, “ahí se encuentra el mayor olvido, pues lo que se encuentra más cercano ónticamente es lo que tardíamente comprendemos desde su dimensión ontológica”.⁷ El constante preguntar por sí, da cuenta al hombre de su capacidad para actualizarse en referencia a las múltiples posibilidades que su vida representa. De manera que “se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad”.⁸ En otras palabras, el ser del hombre no es objetividad y presencia, sino un continuo devenir cuyas posibilidades no se realizan simultáneamente y algunas ni siquiera llegan a realizarse. El hombre es un constante poder ser o, dicho de otra forma, “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia”.⁹

El concepto existencia conduce la investigación de *Ser y Tiempo* al de “ser-en-el-mundo”. En efecto, la existencia o las posibilidades características del hombre se hallan inmediatamente referidas a otros entes o mundo. Éste no aparece, empero, como opuesto al hombre, sino como un carácter suyo, por lo que su propio ser se determina como un ser-en-el-mundo. El hombre será llamado *Dasein* por Heidegger, en tanto que hace referencia a un *Ser-ahí* o ser que está situado. El mundo, pues, antes que ser para él un conjunto de cosas externas, es un “existenciario” que le está inmediatamente referido. El hombre está en el

⁵ FERRATER, *Diccionario* 2625.

⁶ WHITNEY, *Una aproximación* 122.

⁷ CASTILLO, *Heidegger* 83.

⁸ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 54.

⁹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 54.

mundo en la medida en que el mundo está para él. Todo tiene un significado para él pues está ahí como aquello de lo que se sirve o, en todo caso, lo reconoce como algo. El ser de las cosas, por tanto, no puede ser un puro en-sí. Las cosas en-sí están siempre en una relación originaria con el *Dasein*, de manera que una revisión general del concepto ser debe partir del reconocimiento de que el ser de las cosas está constitutivamente en relación con el ser proyectante del *Dasein*. El uso efectivo de las cosas, al igual que la significación que tienen para el hombre, hacen que el mundo se presente como una totalidad de instrumentos, pero también como una totalidad de significados.

La referencia inmediata del mundo al ser del hombre cualifica el mundo como existencial. Por lo que un análisis del ser de hombre conduce a Heidegger a reconocer otros existenciales que le son propios y que le están referidos originariamente. El *Dasein* como ser en el mundo, permite que el análisis sobre éste se refleje en las estructuras existenciales de aquél. De manera que el mundo como totalidad de significados permite deducir que el *Dasein* está en el mundo ante todo como comprensión. En efecto, ser en el mundo equivale a tener una relación originaria con éste, sea mediante la utilidad que nos prestan los entes, los significados que nos merecen o, incluso, mediante los prejuicios que nos hacen posible una primera aproximación a ellos. La comprensión es el existencial que proyecta al sujeto, y que es susceptible de modificaciones y desarrollos.

Otro existencial es la “disposicionalidad”, que hace referencia a que la relación del hombre con el mundo no es tan sólo teórica sino incluso emotiva. La afectividad aparece como una especie de precomprensión o “presión global” que el mundo ejerce en el hombre. El proyecto dentro del que aparece el mundo al *Dasein* no es de ninguna manera una inocente “apertura” o “aparición”, es más bien, un proyecto “calificado”. La disposicionalidad revela que el proyecto que constituye el hombre está “lanzado” en tanto que le acontece encontrarse de una determinada manera en el mundo, es decir, el mundo está para el hombre a la luz de cierta disposición emotiva que radicalmente no depende del propio hombre. La estructura de “lanzado” Heidegger la denomina efectividad (*Faktizität*) de la existencia o estado-de-yecto (*Geworfenheit*). Ambas aluden la pre-estructura de comprensión en la que el hombre se halla inmerso en el mundo.

Una conclusión importante que se puede obtener llegados a este punto (previo a la explicación del existencial “lenguaje” o “habla”), es que la pre-comprensión es una

condición de la que el hombre no es dueño cabal, pero que debe admitir al querer comprender el mundo, para reconocer si las ideas que tiene de las cosas son válidas o no. Conocer no sería tanto como ir del sujeto al “objeto”, sino “la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama interpretación (Auslegung)”.¹⁰ El *Dasein* es constitutivamente relación con el mundo, antes de la neta distinción de sujeto-objeto. En otras palabras, comprender es articular la pre-comprensión en la que el hombre se halla siempre. Es así que el sujeto puro neo-kantiano es suplido por un *Dasein* concretamente definido e históricamente situado.

La facticidad de que habla Heidegger implica un modo global de relacionarse el hombre con el mundo y comprenderlo, y sus puntos de apoyo son la disposicionalidad y la comprensión. Esto implica de por sí la participación irreflexiva y acrítica del *Dasein* en un mundo histórico-social posibilitado por el estado de yecto (Geworfenheit) que se hunde en la caída (Verfallenheit). Esta condición inauténtica se supera cuando el hombre se conquista y se vuelve auténtico. La inautenticidad viene a ser la incapacidad de alcanzar una verdadera apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, ya que en lugar de encontrar las cosas mismas se mantiene uno en las opiniones comunes. Llegar a las cosas mismas consiste en conocerlas, es decir, articular la comprensión de la que el *Dasein* siempre dispone y en la cual se encuentra siempre. El conocimiento de las cosas mismas conduce a éste hacia la autenticidad, que es “una ‘apropiación’ fundamental en este sentido: se apropia de la cosa al relacionarse directamente con ella”.¹¹ De manera que, una vez que el *Dasein* se apropia de las cosas deja de moverse en el terreno del “se” (se dice, se cuenta, se piensa que, etc.), para entablar un trato directo con lo que le corresponde.

Por último, conviene hablar del tema del lenguaje en Heidegger, a fin de presentar una visión sumaria de su ontología, y para establecer un “puente” con la ontología hermenéutica de Gadamer. Éste escribe que “el ser con los otros es nuestra situación vital, y el entenderse en el ser con los otros es la tarea impuesta a cualquiera”.¹² Con lo que me parece que hace una perfecta alusión al concepto *Dasein* de su maestro en tanto que refiere a la situación vital en la que éste se encuentra, y más aún, en la que él mismo es. También habla,

¹⁰ VATTIMO, *Introducción* 34.

¹¹ VATTIMO, *Introducción* 44.

¹² GADAMER, *Heidegger y el lenguaje* 319.

en un contexto más hermenéutico, sobre la tarea de “entenderse con otros”, pero cuyas repercusiones sobre la ontología de Heidegger son notorias en virtud del existencial “lenguaje” o “habla” que éste desarrolló incluso tardíamente, pero que en Gadamer cobra un especial énfasis.

El “discurso” o “habla”, es para Heidegger un existencial que define como “la forma eminente de la experiencia de la realidad misma”,¹³ porque el hombre es capaz de autocomprenderse y conocer el mundo gracias a la palabra en cuanto que nombrar hace accesible el ser de las cosas. En acuerdo con esto, “toda comprensión del ser es ya una comprensión lingüística”.¹⁴ Evidentemente, parece que Heidegger todavía se está moviendo en el paradigma del lenguaje como instrumento, es decir, como la facultad mediante la que es posible nombrar las cosas que previamente hemos conocido. Es clara la distancia de Gadamer en este punto, para quien en la palabra van de lleno las cosas, con las que surge al mismo tiempo el lenguaje en una unidad que se presenta misteriosa. Sobre esto se va a tratar en el segundo momento del presente capítulo, cuando se habla de la relación entre pensamiento, lenguaje y cosa en el giro lingüístico de la hermenéutica de Gadamer. Entonces se podrá apreciar que, si entre ambos autores existe un puente privilegiado en el tema de la comprensión; el lenguaje será el camino que este último va a desarrollar con relativa libertad, y mediante el que va a establecer una distancia con su maestro.

En el párrafo 34 de *Ser y Tiempo*, titulado, “El ser ahí y el habla. El lenguaje”, Heidegger sostiene que el habla es el fundamento ontológico del lenguaje que por ser tan originaria y vinculada a los otros dos existenciales (la comprensión y la disposicionalidad), se le puede definir junto a ellos como un existencial más. En tal caso el lenguaje constituiría una manera de ser inmediata en la que el hombre se encuentra en el mundo. De manera que es posible equiparar el lenguaje con la comprensión y con la precomprensión, lo que de por sí es muy sugerente si se tiene en cuenta que para la comprensión no hay mediación con el mundo, sino que es la manera en la que nos hallamos en él. Más aún, el lenguaje, lo mismo que la precomprensión o “disposicionalidad”, no supone que haya entre las cosas y el lenguaje una mediación, sino que nos hallamos inmersos en ellos como en nuestra propia existencia. El habla vendría a ser para Heidegger “la articulación de la comprensión de algo,

¹³ VATTIMO, *Introducción* 117.

¹⁴ SAEZ, *Movimientos* 224.

y del hecho de que algo pueda ser entendido”.¹⁵ En otras palabras, el habla es la expresión con que el entendimiento remite la totalidad de significados en que se encuentra, o sea, los significados finalmente desembocan en palabras.

Por su parte, las palabras no son cosas a las que se les puede atribuir significados, sino que “las palabras no son, en origen, ni entes subsistentes de suyo ni instrumentos de uso, sino que expresan y despliegan la comprensión”.¹⁶ Desde este punto de vista, el lenguaje es la expresión externa del despliegue interior de la comprensión. Para Heidegger será un tópico el nexo existente entre palabra y ser o la relevancia del carácter ontológico de la lengua, definiéndolo en la expresión “el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”.¹⁷ Sobre esto menciona dos niveles en los que se determina este esencial entrelazamiento entre el lenguaje y el ser. El primero se da cuando la palabra aparece como lo que sostiene la cosa en su ser, es decir, la palabra designa el sentido de las cosas y las determina como tales; el segundo, cuando el lenguaje mismo se “revela” en su esencia en la palabra y no tan solo la cosa dicha, con lo que quiere decir que el lenguaje se muestra en sus características cuando nos expresamos sobre las cosas de determinada manera, o sea, siguiendo un orden preestablecido. Desde este punto se puede prever que el lenguaje tendrá una importancia decisiva en lo que se pueda decir o concebir sobre las cosas, es decir, sobre su verdad.

Si Heidegger ve en el lenguaje la casa del ser en la que el hombre habita, haciendo una neta distinción entre el lenguaje y el ser, aunque poniéndolos en una estrecha relación; Gadamer de hecho llega a identificar el ser con el lenguaje, recogiendo este pensamiento en su célebre frase “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”.¹⁸ Esta frase ha causado polémica desde su aparición, y que el autor ha tenido que intervenir en varias ocasiones para aclarar su sentido, pero también ha sido una fuente de inspiración filosófica. En lo sucesivo, me referiré a esta frase como “la tesis” de Gadamer, solamente para fines prácticos, tratando de recoger de las palabras del autor y de algunos otros comentaristas, lo que en ella pueda servir para el presente propósito, es decir, esbozar la ontología que propone, así como los términos en que la establece.

¹⁵ FABRIS, *El giro lingüístico* 22.

¹⁶ FABRIS, *El giro lingüístico* 23.

¹⁷ HEIDEGGER, *Carta* 11.

¹⁸ GADAMER, *Verdad* 567.

1.2. El proyecto de una ontología lingüística en Gadamer

Es posible referir una síntesis sobre el trabajo de Gadamer en *Verdad y Método* a partir de los conceptos hombre, mundo y lenguaje.¹⁹ O realizar un esbozo de su ontología hermenéutica a partir de los conceptos comprensión, lenguaje y mundo.²⁰ Ambas aproximaciones están de acuerdo prácticamente en los tres puntos, puesto que, el hombre, referido en la primera, finalmente es el sujeto de la comprensión, la cual es mencionada en la segunda. De manera que, atendiendo a la segunda terna de conceptos se procura presentar aquí el proyecto ontológico de Gadamer a grandes rasgos. Reconociendo que, a partir de la tesis de este último, se puede apreciar que ser, comprensión y lenguaje pueden responder a las preguntas “¿Qué significa comprender? ¿Cómo se logra comprender? ¿Qué es lo que hay para comprender?”,²¹ o si se prefiere, responden a lo que es comprensión, lenguaje y mundo.

El vínculo más inmediato de la ontología fundamental de Heidegger hacia la hermenéutica ontológica de Gadamer es el asunto de la comprensión. Ésta tiene un papel fundamental en el desarrollo de sus respectivos pensamientos. Heidegger parte de la postura hermenéutica que compromete el modo de ser en el que se haya el *Dasein* en el mundo, mientras que Gadamer hace de la comprensión el modo de ser por excelencia del hombre, sin hacer tanto hincapié en otras características propias del *Dasein* que comprende. Algunos han descrito el trabajo del gran alumno de Heidegger como un desarrollo sofisticado del pensamiento del maestro, denominándolo como una “urbanización” de lo que solamente podía entenderse dentro de un campo más estrecho de estudio, es decir, un estudio que presentaba lo característico de lo “provinciano”. Sin embargo, no parece que por ello el trabajo de Gadamer carezca de originalidad, lo mismo que no quita a la obra de Heidegger ni un ápice de su valor.

La tesis de Gadamer ha tenido dos recepciones muy notorias. La primera, gramaticalmente, haría omisión de todo signo de puntuación: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Lo que permite entender que ciertamente hay un ser que se comprende en virtud del lenguaje, pero abre así mismo la posibilidad de pensar en un ser allende el lenguaje que, como tal, sería incognoscible, indecible e incommunicable, es decir,

¹⁹ Cfr. AGUIRRE, *Hans Georg Gadamer* 427.

²⁰ Cfr. LÓPEZ, *Comprensión* 9.

²¹ LÓPEZ, *Comprensión* 9.

no se comprende y resulta inaccesible. La segunda recepción, se asume de acuerdo con los signos de puntuación: “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. Lo que da pauta a concebir el ser como idéntico al lenguaje, de donde todo el ser es tal como lenguaje, y en esta condición es posible aproximarse a él y estar inmersos en él gracias a la comprensión. El primer caso, sin signos de puntuación, es tomada como una oración especificativa; mientras que el segundo, como oración explicativa.²² Otra manera de denominar ambas recepciones es, respectivamente, interpretación asimétrica (que no identifica llanamente al ser con el lenguaje) e interpretación simétrica (que identifica al ser con el lenguaje).²³ En lo sucesivo se sigue esta última designación por mor de una mayor claridad.

Primeramente, la interpretación simétrica sostiene que de hecho estamos inmersos en un mundo, es decir, se habita un mundo cuya resolución aparece tan sólo en términos del lenguaje, es decir, en ámbitos lingüísticos. Todo ello se presenta como un sentido que entraña lenguaje en tanto que se está inmerso en una tradición y a partir de ella se observa el mundo. No es que se observe el mundo y luego se asuma una tradición, sino que en tanto que es la tradición la que sostiene al hombre, le hace posible que tenga mundo. Incluso se le abre el mundo al hombre aun cuando no tenga palabras o categorías para deliberar con él, puesto que inmediatamente está dentro de la tradición portadora de sentido, a la que posteriormente irá asumiendo en los términos que le sean posibles. De manera que el lenguaje ofrece connotaciones que van más allá de lo que nombra o es nombrado, a fin de poder dar sustento a la experiencia comprensiva y echar raíces en la propia existencia del hombre. Es así como el lenguaje, en tanto que ser, designa el mundo y al hombre que solamente se entiende dentro de sus confines.

“Ser”, “comprender” y “lenguaje”, son vocablos que “presentan por sí mismos un horizonte de universalidad, conforman un universo de triple dimensión que por sí mismo apunta a una totalidad envolvente y exigente que es más tarea que fundamento, más compromiso de acción que placidez contemplativa”.²⁴ A partir de esta cita se puede ir comprendiendo una ontología lingüística. En efecto, tal “horizonte de universalidad” o “totalidad envolvente”, la esboza y la presenta como un pensamiento con pretensión de ser

²² GÓMEZ, Prólogo a HABERMAS et alii, *El ser* 13.

²³ LÓPEZ, *Comprensión* 48.

²⁴ NEBREDA, *El ser* 211.

abarcar. Es ontología en tanto que concibe como su objeto la generalidad de lo que es, y es hermenéutica porque tiene su núcleo en la comprensión como vía de acceso y encuentro para quien comprende y a lo que hay para comprender, es decir, el hombre y el mundo. Que se diga que sea más tarea que fundamento, hace referencia a ese carácter temporal del ser o carácter histórico del hombre, sobre el que no se puede dar nada por sentado de manera absoluta. Es tarea del hermeneuta una investigación siempre perfectible sobre sí y sobre el mundo, así como una sentencia compartida preferentemente en el diálogo sobre las cosas que acontecen en la historia y en la tradición.

De manera que, en una ontología hermenéutica, las experiencias posibles del hombre estarán tipificadas invariablemente por su finitud, incluida la experiencia de verdad. Ésta, más que una adecuación estática entre un entendimiento y la cosa se presenta como un acontecer situado históricamente, en el que el hombre y el mundo se encuentran en las inmediaciones del lenguaje. Es decir, la verdad presenta el carácter dinámico de lo que se va realizando como una tarea a la que se pueden ir haciendo observaciones y correcciones (perfectibilidad) preferentemente en el encuentro auspiciado por el diálogo y la voluntad de acuerdo o consenso.

Ahora bien, y haciendo eco de las palabras del sofista Gorgias, de quien se refiere haber defendido la inexistencia del ser, su incognoscibilidad y su comunicabilidad; Gadamer sostiene que de hecho hay ser, que es comprensible y que se habla de él y es comunicable precisamente por ser lenguaje. No se trata, pues, de la pregunta problemática sobre si hay mundo o no, si es una ensoñación o no, sino de reconocer que lo que se percibe es el mundo. Uno está abierto al mundo y en una constante comunicación con él, es decir, en un comercio incesante cuya moneda de cambio es lenguaje. Otra manera de llamar a este hecho es la “facticidad del mundo”. Una prueba de ello es que continuamente ofrece una “resistencia” capaz de interpelar el proyecto comprensivo del hombre, al punto de que en ocasiones parece sobreabundar en sentido frente a las propias expectativas. Entonces se sabe que no se puede ser dueño de la facticidad del mundo, pero el comercio con él puede llevarse a cambio en términos que favorezcan el historial comprensivo del hombre.

El hecho de que haya mundo, pues, conduce al hecho de que pueda ser comprendido, o explorado, o conocido. Hay un verdadero conocimiento de la realidad o, dicho con otras palabras, el mundo que es cognoscible precisa de ser conocido. De su “hablar” difícilmente

se pueden hacer tergiversaciones. Éstas ocurren precisamente en el ámbito de lo que el hombre quiera ver en él, o de lo que es incapaz de ver en él, o, incluso, de lo que simplemente hace omisión por no estar a determinada “altura” para poder comprenderlo. Antonio Nicolás, por ejemplo, sostiene que Gadamer entiende la verdad no tanto como un proceso de la subjetividad sino como “el irrumpir de lo real en la comprensión”.²⁵ Sin embargo, es precisamente esta “irrupción” la que permite al hombre ponderar las cosas que le “aparecen” o “le salen al encuentro”, principalmente a través del juego de su proyecto comprensivo. De manera que, el peso o sentido de las cosas no puede prescindir de la comprensión del hombre que las empareja asumiéndolas como propias. Gadamer dice lo siguiente en torno a este asunto:

El modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices.²⁶

Finalmente, la ontología de Gadamer supone que quien comprende y lo comprendido, esencialmente, tienen que vérselas con el lenguaje. Es decir, “el conocimiento, la comprensión, del ser, del mundo, se realiza lingüísticamente”.²⁷ El pensar humano tiene que vérselas con realidades lingüísticas de manera necesaria. Es verdad que existen realidades que no tienen que ver precisamente con procesos lingüísticos. Sin embargo, si la comprensión es aceptada como el modo de ser fundamental del ser hombre, y se concede que, a su vez, la comprensión posee una realización lingüística; todo cuanto le acontece al hombre tiene un vínculo necesario con el lenguaje, si no en sus manifestaciones más inmediatas sí con lo más propio que tiene, esto es, el ser portador de sentido y de significaciones. Para Gadamer, pues, el lenguaje es tan indispensable en su hermenéutica tanto como el ser.

Lo que se puede establecer hasta este punto sobre la verdad concebida desde el marco de una ontología hermenéutica es lo siguiente. La verdad de la que se habla es, fundamentalmente, la verdad del ser, es decir, una verdad ontológica que se presenta

²⁵ NICOLÁS, *Explorando* 159.

²⁶ GADAMER, *Verdad* 584.

²⁷ NEBREDA, *El ser* 214.

básicamente como un “irrumper” de lo real. En un segundo nivel se puede hablar de una verdad del ser que comprende, es decir, una verdad del hombre que como tal se supone finita y situada pero lo suficientemente consistente para aportar sentido y para ser objeto de comprensión, principalmente en términos lingüísticos. Es posible hablar, también de una verdad de las cosas, puesto que son éstas las que aparecen e interpelan al hombre una vez que han logrado llamar su atención.

Verdad, pues, no se dice de la misma manera para todo dentro de una investigación hermenéutica. Si se tiene en cuenta que el ser es como tal un principio de realidad y de comprensión, puede decirse que la verdad, en un sentido general, puede ser expresada como un encuentro del ser consigo mismo. Esto en virtud de que el hombre, es quien comprende y problematiza todo aquello que llega a ser dentro de sus límites. Como decía Heidegger, la verdad es un asunto humano que será problemático mientras haya un ser-ahí que se lo plantee. De manera que el hombre no sólo está para “descubrir” la verdad, sino que él mismo está más o menos habituado a ella o en ella.²⁸

En virtud de lo dicho hasta aquí, se puede establecer también que el ser es entendido como lenguaje y como comprensión en el contexto de la ontología hermenéutica de Gadamer. En efecto, si se concede que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, entre ser y lenguaje, media la comprensión “la cual lleva a cuentas todo el condicionamiento del espacio y del tiempo, esto es de la finitud”.²⁹ Este rasgo particular repercute toda aproximación al concepto verdad que se suscriba al campo de los estudios sobre hermenéutica gadameriana. Aquí se habla, pues, de una verdad que va acorde a los principios hermenéuticos de historicidad y de finitud. Por lo que queda a distancia considerable de lo que pudiera ser objeto de estudio o creencia de alguna otra materia. Por ejemplo, los principios insoslayables de la ciencia o la verdad revelada dentro de los límites de la religión. Sólo por mencionar dos paradigmas concluyentemente resueltos en torno a la verdad que sustentan.

Vale la pena señalar que Gadamer entiende el fenómeno y el acceso a éste, como el mostrarse mismo de las cosas. Es decir, lo que pueda ser el “mundo en sí” (Welt an sich) es la “continuidad de su llegar a ser en el lenguaje”.³⁰ Esto implica una marcada distancia con

²⁸ Cfr. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* 247.

²⁹ LÓPEZ, *Comprensión* 59.

³⁰ LÓPEZ, *Comprensión* 84.

la concepción que el primer Heidegger tiene sobre “ser”, lo que, en definitiva, da una pauta para apreciar la diferencia que existe entre ambos autores. El ser del que habla Gadamer no es el ser del *Dasein* sino que es el ser del lenguaje, el cual acontece en su comprensibilidad. No obstante, no se debe perder de vista que el sujeto de la comprensión es el hombre. De manera que el ser no sólo es equiparado al lenguaje en Gadamer, sino que igualmente es equiparable con la comprensibilidad (*Verständlichkeit*). Se trata de un nexo dinámico en virtud de la movilidad del lenguaje. En otras palabras, “cuando se representa la cosa al intérprete sucede un movimiento inmediato de la palabra hacia la cosa, es la búsqueda sin concesiones que hace la palabra (interior o exterior) por alcanzar la cosa”.³¹

Gadamer, pues, parece más acorde a la concepción hegeliana de cosa y de fenómeno que a la de Kant. En efecto, este último supone en la *Crítica de la razón pura* que el conocimiento no se rige por los objetos, sino que son éstos quienes se rigen por el conocimiento. Esto hace posible un conocimiento *a priori* de los objetos que nos dice algo de ellos incluso antes que nos sean dados. Ahora bien, tal objeto no es para Kant la cosa en sí, independiente de quien la percibe, que concibe el realismo dogmático; sino el objeto conformado por las estructuras cognoscitivas del hombre. Es decir, para Kant “no conocemos las cosas en sí mismas, sino en relación con nuestro modo de conocerlas”.³² Los fenómenos dados a los sentidos, son el enclave donde se conforman los objetos del entendimiento.

Por su parte, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel observa que Kant se limita a enunciar el elemento subjetivo del conocimiento. De manera que las cosas en sí, por ser independientes de éste, quedan radicalmente incognoscibles. Para Hegel las cosas mismas son el elemento más importante del conocimiento, puesto que conocer es conocer las cosas. Ahora bien—problematiza Hegel—si la cosa en sí fuera irremediamente inaccesible e incognoscible, sería simplemente inexistente, y atribuirle existencia equivaldría a conocerla de algún modo. De manera que él se propone la tarea que, según él, Aristóteles asignaba a la filosofía: dejar actuar la cosa en uno mismo. Asumir la cosa en sí equivale, pues, a no ver en ella un concepto límite y sublime como en Kant, sino apreciar en ella el ser mismo, tal y como éste se muestra al pensamiento.

³¹ LÓPEZ, *Comprensión* 84.

³² COLOMER, *El pensamiento* (T. 1) 97.

Lo que se aprecia en la apariencia kantiana es de hecho la cosa misma para Hegel, de modo que pensar y ser “coinciden en Hegel como en Parménides, pero mientras que para el griego el ser era la verdad del pensamiento, en el alemán el pensamiento es la verdad del ser”.³³ Ahora bien, Hegel reconoce una mediación entre pensar y ser en el seno de una conciencia activa, es decir, comprometida en la experiencia de sí misma y en la búsqueda de su propia unidad. Este proceso es propiamente el tema de la *Fenomenología del espíritu*, en el que el ser “va perdiendo poco a poco su apariencia de exterioridad hasta coincidir al final con el pensamiento”.³⁴ Cosa en sí y objeto vienen a ser dos aspectos de un mismo hecho si se les aprecia a la luz del proceder de la razón.

Desde esta óptica, Gadamer da continuidad al pensamiento de Hegel sobre las cosas, en tanto que reconoce en ellas el objeto de la experiencia, y a este propósito dice lo siguiente: “para la conciencia su objeto es el en-sí, pero lo que es en-sí, sólo puede ser sabido tal como se representa para la conciencia que experimenta. De este modo la conciencia que experimenta hace precisamente esta experiencia: el en-sí del objeto es en-sí ‘para nosotros’”.³⁵ En Hegel, la dialéctica de la experiencia acaba en la superación de toda experiencia del saber absoluto o la consumación del conciencia y objeto, que es lo mismo que decir ser y pensamiento. Ciertamente Gadamer habla sobre experiencia, sobre pensamiento y sobre ser en el contexto de la experiencia hermenéutica, pero evidentemente influido por la filosofía hegeliana. En la experiencia hermenéutica, uno deja valer la tradición en sus propias pretensiones mediante la apertura a la “pretensión de verdad” que ofrece. Tal es la mediación habitual entre la tradición y quien se sabe inmerso en ella, que es una manera de representar el ser y el pensamiento en la filosofía de Hegel.

1.3. La comprensión como proyecto ontológico entre Heidegger y Gadamer

El esbozo sobre la ontología lingüística de Gadamer que se ha presentado puede enunciarse en dos momentos: el primero que corresponde a su intento por establecer sobre bases filosóficas “la constitución ‘ontológica’ fundamental de la comprensión humana”,³⁶ principalmente mostrando la evidencia de una estructura apoyada en los ámbitos, lingüístico,

³³ COLOMER, *El pensamiento* (T.2) 178

³⁴ COLOMER, *El pensamiento* (T.2) 178.

³⁵ GADAMER, *Verdad* 429.

³⁶ AGUIRRE, *Hans Georg Gadamer* 428.

estético e histórico del ser. El segundo, como ya se ha explicado con más detalle, consiste en mostrar cómo es que la comprensión mantiene una “intrincada relación ontológica entre el hombre, el mundo y el lenguaje que la fundamenta”.³⁷ El ser referido por Gadamer es lenguaje, como ya se hizo mención.

En lo tocante a la ontología de Heidegger, presentada antes de la de Gadamer, se observa que parte de un análisis del hombre o *Dasein* como ser en el mundo. Dicho análisis está centrado en los constitutivos de la existencia del éste, por lo que se les denomina existenciales, y al procedimiento para llegar a ellos, análisis existencial. De manera que, el ser que se investiga en *Ser y Tiempo* es el de la constitución del ser de la existencia, el ser cuya temporalidad le hace finito. El ser al que se avoca la obra referida es el ser del *Dasein*.

En cuanto al papel de la hermenéutica operante en la ontología de ambos autores, Heidegger tiene el mérito de haber visto en el fenómeno de la comprensión “como una determinación ontológica del hombre y un rasgo definitorio de la filosofía como tal en tanto que expresa la apertura del hombre al ser”.³⁸ Lo que llamó “hermenéutica de la facticidad” consistía en convertir la pregunta por el sentido del ser en un asunto capital, en cuanto que le condujo a ver la vida fáctica como un tensión constante a la autocomprensión que se basa en situaciones no necesariamente teóricas sino incluso en un nivel preteórico. Es el afán de comprensión el que conduce directamente a la comprensión del ser cuando se vuelve sobre sí misma y se interroga sobre su existencia. El darse a conocer la vida fáctica a sí misma, presupone una situación hermenéutica en tanto que supone un “lugar” desde el cual se aprecia, es decir, se está situado. Este hecho no tergiversa la comprensión, sino que la posibilita. Es así como ocurre el fenómeno hermenéutico, el cual supone una parte inmersa en un todo al que puede apreciar en un movimiento circular (desde sí hacia el todo y desde el todo hacia sí). Tal es el fenómeno del círculo hermenéutico, que establece que las partes se entienden a partir de una totalidad y, a su vez, ésta se comprende mejor en la medida que se tengan presentes sus partes.

La condición de estar arrojados en el mundo, es decir, predeterminados para la comprensión no es algo que se pueda elegir, es propiamente un hecho (*factum*). No obstante, la proyección de la existencia se representa en un ámbito de libertad, puesto que de ella

³⁷ FERNÁNDEZ, *Hombre, mundo y lenguaje* 47.

³⁸ MAZA, *Fundamentos* 122.

depende el uso que damos a las cosas o de cómo nos representamos el mundo. De manera que el encontrarse en el mundo, el ser comprensivo, es como el hombre está capacitado para relacionarse con las cosas. El desarrollo ulterior de la comprensión es la interpretación, que consiste en un hacer explícito lo que aquello que nos ocupa o interpela. La articulación de una comprensión originaria en la que las cosas están descubiertas es interpretación.

En la distinción entre comprensión e interpretación se hace evidente el motivo por el que Heidegger habla de la verdad en dos sentidos. El primero de ellos se corresponde con la teoría adecuacionista. En ella se establece la relación de igualdad entre el contenido de un juicio y la cosa expresada. Por decirlo así, esta clase de verdad es derivada porque se basa en una interpretación. El segundo sentido en que se dice la verdad para Heidegger se reconoce a partir de la comprobación que la antedicha adecuación requiere, y que es posible a partir de la cosa o el ente que está descubierto. Es decir, la comprobación requiere el previo mostrarse de los entes, mismo que se funda en la comprensión que tenemos de ellos. Para Heidegger, esta clase de verdad, la del ente, es más originaria que la anterior, y le asigna el vocablo griego *aletheia* o desocultación.

Por su parte, Gadamer coincide con su maestro, puesto que no concibe la hermenéutica como un conjunto de reglas orientadas a la aprehensión de los fenómenos, sino como una reflexión sobre lo que acontece en el hombre que comprende. El “estar ahí” heideggeriano adquiere con Gadamer una condición de “comprender ahí” o incluso de “comprender así”. El *Dasein* se define mejor como *Intérprete*. En efecto, el problema hermenéutico conlleva a descubrir una situación en la que se hallan estrechamente vinculados el sujeto, el mundo, la tradición histórica y el lenguaje. Este entramado de relaciones no compromete tan sólo la existencia del hombre sino el cómo las comprende y cómo se comprende a sí mismo dentro del universo hermenéutico en el que se descubre inmerso. Un planteamiento semejante no podría ser esclarecido por las ciencias cuyo método impone un distanciamiento con su objeto, sino por aquellas ciencias humanas que reconocen el problema de la autoconciencia a la base de sus presupuestos. Tal es la razón por la que la investigación de Gadamer parta de la interrogante por la metodología de las ciencias del espíritu y su autorreflexión de cara a las ciencias de la naturaleza.

En la hermenéutica de Gadamer, el hombre en tanto que ser comprensivo está en disposición de experimentar la verdad, pues, no sólo en los ámbitos que caen dentro de la

metodología científica, sino en otros. El comprender, de hecho, tiene más que ver con una experiencia general del mundo que con un estudio o investigación dentro de un determinado campo del saber humano. Debido a esto, el arte se constituye como una experiencia de mundo cuya pretensión de verdad se basa en representar lo que trasciende las subjetividades individuales. Dicha representación es verdadera puesto que muestra el ser más auténtico de las cosas, es decir su esencia. Dicho en otras palabras, “el ser de la obra de arte es cumplimiento, resolución, actividad que no apunta más allá de sí misma a un futuro incierto, sino que tiene su *telos* en sí misma”.³⁹ Tal actividad implica igualmente una actualización constante, ya que no puede quedarse en un tiempo determinado. Más bien ejerce sus efectos en todo presente. Este hecho se conoce como espiritualidad de una obra de arte, entendida más como simultaneidad con todo presente que como desvinculación con el tiempo. Sobre esto se hablará más abajo con respecto a la espiritualidad del lenguaje en la escritura.

La superación de la distancia temporal de la obra de arte conduce el problema de la estética al campo de la hermenéutica, ya que ésta se ocupa del problema de la mediación histórica. Gadamer está de acuerdo con Hegel, para quien la esencia de la historia no consiste en una restitución de lo pasado, “sino en la mediación del pensamiento con la vida actual”⁴⁰, lo que siempre supondrá, de parte de quien comprende, poner en juego su propio proyectar dentro de los límites de su condición presente. La historia no se asume a fragmentos, sino que se le aprecia dentro de un todo de sentido o proyecto comprensivo del pensamiento.

En un contexto así, la autoridad y la tradición se convierten en el mejor aliado para conciliar las partes que están en correlación dentro de la mediación histórica. A la pretensión de verdad de la historia se le aprecia como un movimiento de familiaridad y extrañeza entre un presente comprensivo y su conversación con el pasado a través de las instancias históricas que ya se mencionaron: la autoridad y la tradición. Dicho movimiento entre el presente del intérprete y el pasado no es un obstáculo para la comprensión, y como tal se erige como un rendimiento productivo para ella. Permite apreciar los efectos de un fenómeno en distintas épocas, esto es, lo que perdura y lo que pierde validez, los prejuicios infundados y los prejuicios injustificados. La historia ejerce una función semejante a la de una criba, en la que, al cernirse, va quedando en su superficie aquello que conviene a una medida mientras que lo

³⁹ MAZA, *Fundamentos* 132.

⁴⁰ GADAMER, *Verdad* 222.

demás se excluye. Lo que permanece, puede operar como verdadero, siempre y cuando esté a la altura de cada tiempo. En otros términos, la verdad que se concibe en la historia es susceptible de falsación.

Como cierre de esta segunda parte sobre los antecedentes y lineamientos generales de la ontología hermenéutica gadameriana, y al mismo tiempo como un preludio para la tercera parte que le continúa, cabe señalar que ciertamente la comprensión es para Gadamer el “existenciar” por excelencia del hombre. Lo cual tiende un puente inmediato hacia la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. Además, la temporalidad que éste advertía como condición de toda ontología, tendrá una connotación más delimitada en aquél, ya que no habla tanto de la finitud del hombre y de su ser para la muerte como de la pertenencia de éste a una tradición. En este sentido son rehabilitados los prejuicios como principio de historicidad y, como tal, de la comprensión. Sin embargo, el tema del lenguaje tendrá un peso más consolidado en la hermenéutica de Gadamer, por estar incluso en la base de la comprensión misma. De manera que el objeto de la comprensión y su realización serán entendidas como una realidad fundada en el lenguaje, en la que se presenta “una verdad histórica que se va dando en las intermediaciones lingüísticas”.⁴¹

2. Mediación universal del lenguaje para la comprensión y la verdad

En la filosofía de Gadamer está muy claro que “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión”.⁴² Éste se encuentra en la base de toda significación, e incluso de todo sentido. En efecto, toda interpretación supone ser el despliegue del ser comprensivo del hombre, quien es apreciado como una finitud abierta a una infinitud de sentido, o como dice el filósofo de Heidelberg, “todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar”.⁴³ Desde esta constitución finita del ser debe desarrollarse el fenómeno hermenéutico, éste, lo mismo que aquél, está constituido lingüísticamente desde sus cimientos.

El lenguaje es concebido en la hermenéutica gadameriana como una realidad cargada con un significado ontológico, “pues el ser acontece en el lenguaje como verdad, como

⁴¹ WHITNEY, *Una aproximación* 132.

⁴² GADAMER, *Verdad* 467.

⁴³ GADAMER, *Verdad* 549.

desvelamiento de sentido que no es esencialmente distinto a las diferentes representaciones finitas en las que accede a la subjetividad humana”.⁴⁴ Tal es la verdad que acontece en el lenguaje como *aletheia* o desocultación. Gracias al lenguaje, el fenómeno hermenéutico adquiere un alcance universal: no sólo los fenómenos históricos o los textos, sino todo cuanto puede ser comprendido está involucrado con un acontecer lingüístico y con la verdad.

Ahora bien, la relación entre lenguaje y verdad supondría el hecho de que ésta es, como tal, una cualidad propia a toda experiencia del mundo. Para ello se puede tener en cuenta que en su obra principal Gadamer se sirve del concepto “verdad” al momento de tratar el análisis de las conciencias estética e histórica, en la primera y segunda parte. El arte y la historia son dos realidades en las que la comprensión se muestra como un acontecimiento de ser en tanto que se experimenta “algo” que viene al encuentro del hombre, y ese algo es “ser” bajo formas artísticas o históricas. El principal indicio del hombre que comprende el ser es el de saberse interpelado en su propio ser por ese “algo” que en gran medida le sobrepasa, y para el cual no encuentra un modo preciso de abarcarlo o de poseerlo. Tal es la negatividad de la experiencia estética e histórica, siempre resultan ser algo más de lo que ofrecen a la comprensión. En este sentido se puede afirmar que lo que el hombre experimenta gracias a su ser comprensivo es un manifestarse del ser que es esencialmente verdadero, en tanto que ha llegado a ser tal hecho capaz de interpelar el ser del propio hombre. De manera que a toda experiencia de mundo le corresponde, en términos manifestativos, una experiencia de verdad.

En lo que respecta a la tercera y última parte de *Verdad y Método*, está dedicada al estudio del lenguaje, como realidad que da soporte al fenómeno comprensivo en tanto que la lingüisticidad determina el objeto hermenéutico y en tanto que determina la realización hermenéutica. El ser es comprendido como lenguaje, de manera que es lo que se comprende en última instancia. De manera que la conciencia de la historia, las tradiciones históricas, los prejuicios y proyectos comprensivos de que nos servimos en el mundo tienen su fundamento último en el lenguaje, mismo al que es posible acceder mediante su realización en la conversación. Ésta resulta ser un proceso dialéctico en el que se basa la perfectibilidad del comprender, sino como un comprender “mejor”, sí como un comprender “diferente”.

Si en realidad resulta coherente dentro del conjunto de *Verdad y Método* que el lenguaje sea fundamental en el modo de ser comprensivo del hombre, esto es, los fenómenos

⁴⁴ MAZA, *Fundamentos* 135.

de la comprensión y de la interpretación, tienen como base la realidad del lenguaje, entonces la experiencia de verdad no puede verse sustraída de aquél en ninguno de sus momentos constitutivos o ámbitos. De manera que podría decirse a la par de que la verdad es inmanente a toda experiencia de mundo, que la verdad guarda una coherencia interna como experiencia de lenguaje. El problema que continua es detallar más específicamente que es lo que Gadamer entiende como lenguaje, lo cual es una empresa significativa por cuanto es el fundamento que consolida *Verdad y Método* desde sus inicios hasta el final.

Algunas de las preguntas que darán pauta al discurso sobre el lenguaje son las siguientes: ¿Qué clase de realidad es? ¿Cuál es su lugar dentro del problema hermenéutico? ¿Cómo se llega a él a partir del fenómeno de la comprensión? o incluso, ¿cómo se explica el problema hermenéutico a partir del estudio del lenguaje? Estas son algunas interrogantes que se irán aclarando a partir del análisis de las ideas y conceptos tratados en la parte final de la obra capital de Hans-Georg Gadamer sobre el lenguaje, pero también se hará referencia a otras obras afines del mismo autor. Es posible afirmar desde ahora que el lenguaje es el núcleo del problema hermenéutico y de la experiencia de verdad.

2.1. Esclarecimiento del lenguaje a partir de una fenomenología

Se ha venido diciendo que el lenguaje es el objeto y la forma de realización de la comprensión, y que ambas perspectivas conducen por diferentes caminos al propósito de mostrar la experiencia hermenéutica como un problema ontológico por medio del lenguaje. El primer paso para aproximarse a este fenómeno arduo, aunque no del todo inaccesible, es a partir del diálogo que “somos nosotros”, como Gadamer lo sugiere. En el propio hombre se encuentra una especie de “claro” del lenguaje, a partir del cual se puede ir siguiendo un hilo conductor que lleva desde un primer acceso a éste en el habla, hasta una realidad de la cual depende no sólo la comprensión sino incluso todo lo que tiene que ver con las manifestaciones del ser y con sus respectivas verdades. Como se verá, el habla representa un acceso en tanto conversación, y los textos en tanto conversación “hermenéutica”. El lenguaje que en ellas aparece se aprecia como acontecimiento, como proceso y como medio. Se presume que de todo ello se extraen posicionamientos con respecto a lo que se entiende por verdad en el contexto de la filosofía de Gadamer.

Debe tenerse en cuenta desde un primer momento que, para nuestro filósofo, “todos los fenómenos del entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica, constituyen un fenómeno del lenguaje”.⁴⁵ Su importancia es tal que éste supone ser algo así como el “primer principio” que subyace a todo fenómeno hermenéutico (diálogo, malentendido, prejuicio, conciencia histórica, palabra, etc.). De hecho, después de *Verdad y Método* (¡una década después de su publicación!), Gadamer todavía sostiene la hipótesis de que el proceso de la comprensión “es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico”.⁴⁶

Evidentemente, se refiere con ello, por ejemplo, al “acuerdo tácito”, la “lectura del pensamiento”, “el asombro que deja estupefacto” o la “muda admiración”; hechos que sólo de manera indirecta aluden al discurso y la palabra. No obstante, aquí se piensa que no pueden eludirse otro tipo de hechos extralingüísticos tales como la emotividad o, incluso, la sensibilidad, que por sí mismas no tienen que ver directamente con la palabra o con el discurso, pero que tienen que ver en todo caso con el lenguaje. En efecto, éste se presupone en todo acto de comprensión e interpretación, y es en este punto en el que los hechos extralingüísticos están vinculados al lenguaje en dos sentidos. Primero, en tanto que se sabe a qué refieren desde el lenguaje y, en ocasiones, en oposición a él. Segundo, en tanto que tienen que ver con cosas, mismas que en la hermenéutica de Gadamer tienen una significación lingüística.

Respecto a este segundo sentido, el autor en cuestión habla de “la naturaleza de la cosa” y sobre “el lenguaje de las cosas”, tema que será tratado más abajo cuando se hable de la lingüisticidad del objeto hermenéutico. En cualquier caso, en el presente trabajo, se quiere llamar la atención sobre lo fundamental que resulta el problema del lenguaje en una filosofía hermenéutica como esta. Si se tiene en cuenta y se concede que “la filosofía, como todo conocimiento, busca la verdad”,⁴⁷ penetrar en el fenómeno del lenguaje, pues, tiene como corolario el facilitar una aproximación a ella.

2.1.1. Accesos al lenguaje y tres acepciones del mismo

⁴⁵ GADAMER, *Lenguaje* 181.

⁴⁶ GADAMER, *Lenguaje* 181.

⁴⁷ GADAMER, *El problema* 33.

El primer acceso que se tiene al lenguaje es el de la conversación. De entrada, es un hecho típicamente humano y muy familiar. Se trata de un ejercicio cotidiano que presupone la existencia de relaciones personales al mismo tiempo que las define. A partir de la conversación, el autor proporciona tres las acepciones posibles para el lenguaje: acontecimiento, proceso y medio.

En tanto que acontecimiento, el lenguaje supone que varios interlocutores se encuentren involucrados en torno a un mismo asunto mientras conversan. El lenguaje es “algo” que convoca a quienes están en disposiciones de hablar. En efecto, en la conversación es posible apreciarlo como algo que discurre en ella y que le da consistencia. Es evidente que “la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, ‘desvela’ y deja aparecer algo que desde ese momento es”.⁴⁸ Esta característica del lenguaje tiene como consecuencia inmediata que la comprensión no consiste en reproducir las vivencias de otro, como lo pensó Dilthey, sino más bien un “ponerse de acuerdo” sobre la cosa o aquello que “aparece” en la conversación. El lenguaje, pues, es entendido como acontecimiento en tanto que la cosa que aparece en la conversación es posible apreciarla y tratarla dentro de este “universo” lingüístico.

De la cita anterior, cabe destacar ese “algo” del que habla Gadamer y del que refiere que es desvelado en el lenguaje. Tal es el ser de lo que aparece en el lenguaje y que conlleva su “propia verdad” en tanto que “desoculto”. De este ser acontecido en el lenguaje, se dice no es posible que lo abarque la conciencia finita individual, sino que llega a manifestarse precisamente en el encuentro que genera la conversación. Se puede decir que, “la conciencia individual no es el criterio para calibrar su ser”.⁴⁹ Sin embargo, la individualidad llega a concebir el lenguaje cuando participa de una comunidad lingüística, especialmente cuando se entrega al ejercicio del diálogo. Es a partir de éste que se puede profundizar en el ser del lenguaje: “nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos el lenguaje, tal es el modo de ser del lenguaje”.⁵⁰ La conversación o diálogo, es el primer acceso al lenguaje en el que éste se constituye como un acontecimiento en tanto que en él discurre lo que es.

⁴⁸ GADAMER, *Verdad* 461.

⁴⁹ GADAMER, *Hombre y lenguaje*, 149.

⁵⁰ GADAMER, *Lenguaje*, 193.

Con relación al carácter de acontecimiento del lenguaje, está vinculado el problema hermenéutico, el cual “no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en medio del lenguaje”.⁵¹ La verdad que en él acontece, estará siempre auspiciada por el acuerdo pero no siempre desemboca en el consenso. Cabe señalar que acuerdo y consenso no son entendidas como palabras sinónimas. El acuerdo de los interlocutores está basado en la comprensión de un sentido, mientras que el consenso sobre la cosa se establece sobre dicho acuerdo. En otras palabras, el acuerdo es una realización vital de entendimiento mutuo mientras que el consenso es un procedimiento de interpretar o “traducir”. La verdad tendrá una mayor o menor positividad en virtud del consenso, pero será siempre negativa a nivel del acuerdo, dada la inconmensurabilidad de lo que puede ser comprendido. Esta distinción terminológica entre acuerdo y consenso no será tan pronunciada en lo que sigue, cuando se aprecie la conversación como un proceso, al contrario, se le dará un trato más o menos indiferenciado.

Una vez sentado que el lenguaje de la conversación parte del acuerdo por mor del consenso, es posible apreciar aquél como un proceso por el que se busca hablar convenientemente sobre algo. Esto es, tiene un carácter procesual. Un acuerdo consiste en un “atender realmente al otro” e “intentar entender lo que dice”. Lo cual implica, en una cierta medida, hacer valer en sí mismo lo adverso y lo extraño. Aquí aparece un concepto tratado poco si se le compara con otros en la hermenéutica gadameriana: el compromiso. Éste postula la búsqueda de un consenso favorable en la conversación en la medida de lo posible, y que se establezca sobre el reconocimiento del acuerdo previo dentro del que la conversación se desarrolla. Por tanto, la verdad se encamina desde el sentido hacia la significación. El compromiso se aprecia con mayor intensidad en la traducción de los textos, ya que cuando se logra una buena traducción se asiste a una “transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida”.⁵² Sobre la interpretación de textos y su nexa con el lenguaje se habla más adelante. Por ahora, no se debe perder de vista que el acontecimiento del lenguaje deviene en proceso en virtud del diálogo. En consecuencia, la verdad que aparece en éste, se aprecia en virtud del compromiso recíproco.

⁵¹ GADAMER, *Verdad* 463.

⁵² GADAMER, *Verdad* 465.

El acuerdo o compromiso, lo entiendo como el dicho “ponerse en los zapatos del otro”, en tanto que conduce a una sentencia compartida o verdad consensuada, pero siempre a partir de las cosas mismas, sin afán de ideología ni voluntad de poder. En efecto, el lenguaje que posibilita el proceso de hablar convenientemente sobre las cosas debe de ser sincero, ya que “la desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”.⁵³ Pero ¿qué debe entenderse por sinceridad en el contexto del acuerdo? Gadamer la refiere como una cualidad de la verdad que aparece en el lenguaje y lo cualifica como tal. Ésta no hace referencia tanto a la condición de estar desoculto (Unverborgenheit), sino al dejar ser las cosas, es decir, “sin encubrimiento de algo” (Unverhohlenheit).⁵⁴

Se trata, pues, de un dejar ser las cosas en la medida en la que uno comparece ante ellas y del establecimiento de un recto compromiso con ellas; antes que pretender descubrirlas por fuerza, o ser intransigentes con las propias expectativas sobre ellas. Es como decir que la verdad no es un derecho incondicionado, puesto que nosotros en una parte estamos condicionados y, sobre todo, las cosas nos vienen mediadas por la propia condición de su apertura. En razón de esto, Gadamer denomina el lenguaje como el “verdadero centro de lo humano”, ya que “todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”.⁵⁵

Ahora bien, ya se hizo mención de que la interpretación de textos se puede apreciar como una conversación, aunque se le deba adjetivar como “hermenéutica”, por lo que representa el segundo acceso al lenguaje dentro de la hermenéutica gadameriana. Este giro de la conversación “viva” hacia la comprensión de textos esclarecerá la tercera caracterización del lenguaje como medio.

Comprender un texto supone siempre un ejercicio de mediación del lenguaje entre un texto y su intérprete, es decir, lo que en aquél se expresa solamente puede recuperarse mediante el trabajo de éste. Dicho de otra forma, sólo por el intérprete los signos escritos se reconvierten de nuevo en sentido. Se trata, pues, del sentido como “algo” que aparece en el lenguaje que compromete al lector con el texto. Gadamer dice que “al mismo tiempo, y en virtud de esta reconversión a la comprensión, accede al lenguaje el asunto mismo del que habla el texto”.⁵⁶ Esto es, el asunto en el texto se hace patente en el lenguaje mediante el

⁵³ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 53.

⁵⁴ GADAMER, *Heidegger y el lenguaje* 319.

⁵⁵ GADAMER, *Hombre y lenguaje* 152.

⁵⁶ GADAMER, *Verdad* 466.

intérprete. Frente al texto, el intérprete participa en su sentido, por eso es posible hablar de una “conversación hermenéutica”. Cabe señalar que la “conversación” con un texto no es pura adaptación recíproca, pues, aunque el texto hace “hablar un tema”, es el intérprete quien le da rendimiento. Gadamer retoma el concepto “fusión de horizontes” para ejemplificar la forma en que se realiza la conversación con un texto, “en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos”.⁵⁷ Por lo que la verdad asequible en la conversación hermenéutica efectivamente está mediada por el lenguaje común a un texto y a su intérprete.

Nuevamente aparece el lenguaje como “verdadero centro de lo humano”. Las cosas que vienen en el lenguaje del acuerdo deben ser ponderadas por el mismo lenguaje que quiere llegar al consenso, ya que “el objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa”.⁵⁸ Esto refuerza el nexo que hay entre comprensión y verdad, ya que no sólo es importante apreciar la verdad de las cosas sino la verdad de cómo se expresan, y de cómo son reconvertidas por el intérprete.

Esta manera de entender el lenguaje como un medio entre el intérprete y su texto bien puede ser apreciada como una postura fenomenológica, ya que el encuentro de ambos en él, no supone que se deba dar preminencia a una de las partes para poder explicar la comprensión. Lo que para Husserl era la conciencia o para Heidegger era la existencia, es para Gadamer el lenguaje. Éste último, efectivamente, sostiene que “el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo”.⁵⁹ De manera que la copertenencia de lo que desde la modernidad se designa como sujeto-objeto, no acontece para Gadamer en la conciencia ni en la existencia del *Dasein*, sino en el lenguaje.

En resumen, las caracterizaciones del lenguaje como proceso, como acontecimiento y como medio implican en todo caso un problema ontológico. En efecto, cada una de ellas asume el ser en su manifestarse en el modo de ser comprensivo del hombre. De aquí que se sirva de palabras como tratar de un “asunto”, el aparecer de “algo” o a la “cosa” común, para expresar el hecho del lenguaje de la conversación, por ejemplo. La verdad que discurre en el lenguaje es, por consiguiente, una verdad ontológica en tanto que le atañe el aspecto

⁵⁷ GADAMER, *Verdad* 467.

⁵⁸ GADAMER, *Sobre el círculo* 64.

⁵⁹ GADAMER, *Verdad* 567.

manifestativo éste. Aunque esta es la principal característica de la verdad, le será complementario un aspecto dialógico, el cual se apoya principalmente en la relación tan íntima entre el comprender y el interpretar, sobre lo cual trataré en lo sucesivo.

2.1.2. El paradigma lingüístico del comprender y del interpretar

Los conceptos “comprensión” e “interpretación” se van a ir unificando en favor de explicar mejor el concepto lenguaje. Para este propósito, el romanticismo alemán es el principal apoyo. Wilhelm von Humboldt, por ejemplo, afirma que la lingüisticidad de la conversación opera en toda comprensión: “el lenguaje tampoco puede concebirse como algo físico, acabado por así decir; el receptor tiene que verterlo en la forma que ya tiene preparada para él, y esto es lo que llamamos comprensión”.⁶⁰ Por su parte, y como un desarrollo de lo anterior, Gadamer establece en *Verdad y Método* que “comprender e interpretar son la misma cosa”,⁶¹ debido a que comprender ya se distingue como una forma de realización lingüística, y lo mismo ocurre con el interpretar.

Para reforzar un poco mejor esta relación comprensión-interpretación-lenguaje Gadamer afirma lo siguiente: “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”.⁶² No es que los conceptos de la interpretación acudan a comprensión, sino que todo comprender es un interpretar que se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar “hablar” al objeto. Dicho lenguaje, es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete. Lo que aquí se afirma, en otras palabras, es que no sólo la interpretación es un asunto relativo al lenguaje sino incluso la comprensión. En otra obra, se afirma que “comprender significa primariamente a qué atenerse sobre “la cosa”, y sólo secundariamente aislar y comprender la opinión del otro como tal”.⁶³ De manera que, si se pudiera usar apropiadamente una comparación, podría decirse que interpretar tiene que ver con el lenguaje en tanto que remite al lenguaje del intérprete; mientras que el comprender al de las cosas.

Comprender precede de algún modo al interpretar la opinión del otro, sin embargo, en tanto que se atiene a “la cosa”, ya está operando en sí mismo una forma primitiva de

⁶⁰ LAFONT, *La razón* 54.

⁶¹ GADAMER, *Verdad* 467.

⁶² GADAMER, *Verdad* 467.

⁶³ GADAMER, *Sobre el círculo* 68.

interpretación. Ésta supone como tal una especie de traducción que pone en evidencia la mediación que existe entre la cosa y el cómo es concebida por el intérprete, evidentemente, a través de la mediación lingüística.

Por tanto, la comprensión como modo ser propio del hombre se especifica por su lingüisticidad, de manera que mediante el lenguaje que opera en ella, se concreta incluso la conciencia que aquél tiene de saberse un ser histórico. A este hecho Gadamer lo denomina conciencia de la historia efectual. Ésta se constituye como la realidad fundamental en la que se inserta la comprensión, y de hecho no puede ser menos que una manifestación del lenguaje en tanto que conciencia. Con ella se designa el proceso de acción de la historia y también el producto de ese proceso, es decir la conciencia. Estas afirmaciones revisten de una gran importancia si se tiene en cuenta que de ellas se desprenden dos afirmaciones a desarrollar: que la lingüisticidad es la determinación del objeto hermenéutico y que es la determinación de la realización hermenéutica. A partir de estas afirmaciones, se establecerá también el nexo entre pensamiento y lenguaje, así como entre lenguaje y cosas.

Sobre la conciencia de la historia efectual, Gadamer dice que es más ser que conciencia. En el idioma del autor, tal afirmación está atenuada por el juego de palabras que conforman ambos conceptos. Ser (Sein) y conciencia (Bewusstsein) hacen una referencia al verbo ser, de manera que al referir el ser de la conciencia se hace hincapié en su relación fundamental con él. “Por tanto, la conciencia histórica describe lo que nosotros somos, más que lo que nosotros sabemos”.⁶⁴ A este propósito cabe citar otro pasaje significativo en este mismo contexto:

La relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.⁶⁵

Como consecuencia de lo anterior, es posible establecer que, para la hermenéutica, la verdad se aprecia como un asunto estrechamente vinculado con el binomio comprender-interpretar. Dado que ambos solamente se comprenden en un contexto lingüístico, incluso en

⁶⁴ GRONDIN, *Introducción* 115.

⁶⁵ GADAMER, *Verdad* 468.

lo que refiere a la conciencia de la historia efectual dentro del cual se contienen, la verdad debe entenderse en los mismos términos, es decir, como una continua interacción del lenguaje con los procesos comprensivos del hombre. Lo cual no implica que quede agotada en ellos.

El giro ontológico de la hermenéutica sobre el que trata la tercera parte de *Verdad y Método*, pues, se basa primordialmente en el fenómeno del lenguaje. Éste, en efecto, se aprecia en la conversación o en la lectura de textos (ambos ejercicios interpretativos) e incluso en el mismo fenómeno del comprender. Comprendemos—afirma Gadamer—en la medida en que dejamos “hablar” a las cosas en nuestro estar inmersos en una tradición. Dichosamente, comprender siempre es interpretar, y ambas son la forma del intérprete para experimentar la verdad.

2.2. La lingüisticidad: determinación del objeto y de la realización hermenéuticos

Hasta aquí se han identificado la conversación y la interpretación de textos como accesos al lenguaje, se han revisado tres caracterizaciones de éste (acontecimiento, proceso y medio), y se ha revisado brevemente la relación entre comprensión, interpretación y lenguaje. Ahora conviene aclarar las consecuencias que entrañan estas afirmaciones. Las dos más importantes son: (1) la lingüisticidad determina el objeto hermenéutico y (2) la lingüisticidad determina la realización hermenéutica. En otras palabras, lo que hay para comprender e interpretar, y la manera en que ello se realiza, no es sino un acontecimiento lingüístico. Esto último va muy de acuerdo con el epígrafe de la tercera parte de *Verdad y Método*: “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”. En efecto, la anterior cita cuya autoría pertenece a Schleiermacher, sintetiza la idea general de dicho capítulo y al mismo tiempo lo ilustra.

¿Por qué razón, el objeto de la comprensión sólo es posible explicarlo en términos de lenguaje? Porque la esencia de la tradición (portadora de sentido) es lingüística, es decir, “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.⁶⁶ Habrá que recordar que para Gadamer la tradición es la realidad que hace posible nuestro modo de ser comprensivo, al punto que nosotros mismos la vamos estableciendo ahí donde comprendemos. La tradición no es un presupuesto bajo el

⁶⁶ GADAMER, *Verdad* 359.

que nos encontramos al comprender, sino que la copertenencia entre ella y el intérprete es tal, que se puede decir que éste es quien la va proyectando tanto en sus juicios como en sus prejuicios. En palabras del filósofo de Heidelberg, “nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos”.⁶⁷

La consecuencia más inmediata de lo anterior es que el nexo existente entre la tradición y el intérprete es un nexo ontológico, que no metodológico; de ahí que la comprensión se lleve a cabo en los mismos términos, es decir, tiene un momento estructural ontológico. Da donde se desprende que la experiencia de verdad sea esencialmente histórica, mediada por la historicidad y, en cierta medida, conformada por la misma historia. No sería del todo desafortunado pensar, pues, que la verdad está bajo la tutoría de la historia, y que los intérpretes son conducidos a ella en el mismo devenir histórico, mediante sus proyectos comprensivos. No obstante, la participación del hermeneuta en la tradición implica así mismo un irla determinado desde sí, por lo que no se trata tanto de una verdad asumida pasivamente, sino elaborada dialécticamente.

Para abordar el tema de la tradición hay que remitir a la tradición escrita de manera semejante a como se hizo una primera aproximación al fenómeno del lenguaje a través de la conversación, y luego a través de la escritura. En efecto, el carácter lingüístico de la tradición se aprecia mejor dentro de la tradición escrita. Ésta muestra por lo menos tres características que denotan fácilmente la patencia de su objeto.

Primero, la liberación del lenguaje respecto de su realización, esto es, la transmisión de lo escrito no depende ya de la actividad del autor siempre que le corresponde perdurar con independencia de él. En segundo lugar, de esta liberación se sigue la autonomía del texto frente al mundo, lo cual quiere decir que una obra no es sólo una porción del pasado, sino que está por encima de él “en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que ella misma enuncia”.⁶⁸ Esto es, lo que ella comunica accede por sí mismo al lenguaje. Esta última afirmación se matiza por la participación del intérprete en su sentido, ya que, como se hizo mención más arriba, éste reconvierte los signos escritos en uno nuevo. Finalmente, en tercer lugar, en la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad en tanto que “su ser no

⁶⁷ GADAMER, *Verdad* 363.

⁶⁸ GADAMER, *Verdad* 469.

depende ya de nada”.⁶⁹ Ahora, esta independencia de su ser no significa desvinculación con el tiempo sino simultaneidad con todo presente. Esto es, lo escrito se ofrece para cualquier presente, de aquí que comprender un texto no consiste en la reconstrucción de algo pasado sino en una “participación actual en lo que se dice”.⁷⁰

A partir de las anteriores consideraciones, ¿en qué punto es posible establecer que el objeto hermenéutico es lingüístico? En el caso de lo escrito, el sentido de lo hablado está por sí mismo en la escritura. Ahora bien, la escritura refiere continuamente al discurso hablado, de aquí que éste también participa de la idealidad del lenguaje, aunque de una manera no fija. Gadamer reconoce que “el carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje”.⁷¹ En resumen, tanto el arte de escribir como el arte de hablar, no son en sí el objeto hermenéutico, sino el “asunto” mismo que en ellos se expresa de forma lingüística. En palabras del autor: “El arte de escribir, igual que el de hablar, no representan un fin en sí y no son por tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico. La comprensión se ve atraída por completo por el asunto mismo”.⁷² Lo que aparece en el lenguaje escrito es, por tanto, una manifestación del ser de las cosas, que vienen al encuentro del intérprete en las inmediaciones del lenguaje. Dentro de éstas mismas, es que él las comprende. El asunto que llega al intérprete en el lenguaje es el objeto de la hermenéutica.

Luego entonces, aquello que se aprecia en los textos de manera tan plástica, entiéndase liberación del lenguaje respecto de su realización, autonomía del texto frente al mudo y espiritualidad del lenguaje en la escritura; conduce a apreciar en él una cierta libertad creadora. Ciertamente, no se afirma que exista fuera de la tradición, ni con independencia de los intérpretes, pero tampoco se presume que sea completamente dependiente de ellos. Es decir, el lenguaje está ineludiblemente referido al intérprete pero, en cierta medida, le precede. Por tal razón se dice que el lenguaje goza de libertad. De ésta, así mismo, se dice que es creadora, en tanto que en el lenguaje es donde las cosas toman su consistencia, e incluso, el hombre adquiere su condición racional, en una continua interacción con aquél. Como afirma Jean Grondin, “nuestro estado de yectos está inmerso en el *médium* lingüístico, que se sustrae del comprender intelectualista porque trabaja ya siempre con anterioridad a

⁶⁹ GADAMER, *Verdad* 470.

⁷⁰ GADAMER, *Verdad* 470.

⁷¹ GADAMER, *Verdad* 471.

⁷² GADAMER, *Verdad* 473.

todo concepto y a todo proyecto”.⁷³ Lo verdadero se presenta como libertad y como creatividad, pues comparte ambas características que son propias del lenguaje en el que se muestra. Incluso, Heidegger definía la esencia de la verdad como libertad.⁷⁴

Una vez revisado en qué sentido se afirma que el lenguaje es determinación del objeto hermenéutico, debe mostrarse cómo es que determina la realización hermenéutica. Con esto último, se refiere que no sólo la tradición y los objetos de comprensión son de naturaleza lingüística, sino que el entender mismo posee una relación fundamental con la lingüisticidad. Esto último, en tanto que, como se ha venido insistiendo, el comprender acontece históricamente, como parte de un proyecto circular o todo. El intérprete “nivela históricamente lo extraño con lo familiar y somete así a los propios conceptos previos la alteridad del objeto, por muy imparcialmente que pretenda comprenderlo”.⁷⁵ Así mismo, la unión indisoluble de la comprensión con el interpretar hacen posible que lo que acontece como lenguaje en la interpretación se encuentre de manera previa en el entender, sin que se confunda lo que se tiene por lenguaje en ambas:

Allí donde se trata de comprender e interpretar textos lingüísticos, la interpretación en el medio del lenguaje muestra por sí misma con claridad lo que la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia.⁷⁶

De acuerdo con lo anterior, es posible interpretar los asuntos lingüísticos, así como los que no los son, porque ambos se comprenden previamente dentro de una tradición que acontece en el lenguaje. Éste, pues, está a la misma altura de la razón e, incluso, puede decirse que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma”.⁷⁷ Este igualar el lenguaje con la razón explica de alguna manera la capacidad de comprensión ínsita en las diversas lenguas sin detrimento en la legitimidad de lo comprendido en ninguna de ellas, así como el hecho de afirmar que la comprensión por sí misma es una primera forma del lenguaje, y conlleva una

⁷³ GRONDIN, *Introducción* 189.

⁷⁴ Cfr. HEIDEGGER, *De la esencia* 197.

⁷⁵ GADAMER, *Verdad* 476.

⁷⁶ GADAMER, *Verdad* 478.

⁷⁷ GADAMER, *Verdad* 482.

cierta forma de interpretación. Se dice que el lenguaje determina la realización hermenéutica porque la comprensión consiste en la apropiación de una cosa que se presenta gracias él.

De alguna manera toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual, y pone sobre la mesa la unidad interna entre palabra y cosa. Dicha unidad supone el acceso de la realidad por medio del lenguaje, pero así mismo implica el acceso a éste por medio de aquélla. De esta forma el fenómeno lingüístico toma connotaciones ontológicas en el ámbito de la comprensión. Gadamer reconoce que el lenguaje que vive en el hablar y que se comprende en toda comprensión, está involucrado en la realización del pensar y del interpretar; pues es por su medio que conocemos lo transmitido. En este sentido se dice que es determinación de la realización hermenéutica.

2.3. La palabra como vínculo fundante del pensamiento y del mundo

Ahora bien, ¿cómo es que el lenguaje en el que aparecen las cosas empata con la razón? O, en otros términos, ¿es posible que el lenguaje sea el fundamento del propio pensamiento? Para dar respuesta a estas preguntas no debe prescindirse de la noción “olvido del lenguaje”, y que consiste en el hecho de olvidar la lingüisticidad como elemento fundante de todo acto de pensar. Éste permaneció vigente hasta el romanticismo alemán, cuyos exponentes criticaron la concepción tradicional en la que el lenguaje era el instrumento del que el pensamiento se servía para comunicar ideas prelingüísticas.

La palabra es para Gadamer, el vínculo necesario entre el pensamiento, el lenguaje y las cosas. Es una realidad que se encuentra en ellas o, incluso, se podría decir que ellas son las que están en la palabra o vienen al ser por la palabra. A esta aportación la denomina “verdad de la palabra”, y es lo que ahora se trata de explicar con más detalle. Debe tenerse muy presente que la verdad ontológica o del ser, muestra su mayor prestancia mediante esta teoría, ya que explica cómo es que el ser no puede ser concebido fuera de ella, que está, precisamente, como base del enunciado y, por tanto, de la conversación y del lenguaje de la conversación o en la interpretación de textos. Es a partir de la palabra y no del enunciado o juicio, donde comienza el asunto de la verdad.

Sobre la verdad, Aristóteles estableció para la posteridad que lo que se puede decir de las cosas fuera de toda combinación, son tan sólo expresiones, es decir, no afirman ni niegan nada de las cosas. Como, por ejemplo, hombre, letrado, plaza, ayer o cortar, por sí mismas,

no afirman nada, por lo que no son verdaderas ni falsas. En efecto, “de su mutua combinación surge la afirmación”.⁷⁸ Desde esta óptica, “hombre”, “corre” y “vence” no son verdaderas ni falsas. No obstante, al ser combinadas en una sentencia resultan ser lo uno o lo otro en tanto que afirman algo que puede ser contrastado con las cosas. Por ejemplo, si se dice “el hombre corre” o “las tropas griegas fueron vencidas en Salamina”, son combinaciones de expresiones que pueden ser verdaderas o falsas. De manera que para Aristóteles la verdad o falsedad radica en el juicio, ya que falso será “decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es”, y verdadero decir “que lo que es, es, y lo que no es, no es”.⁷⁹

Lo dicho por Aristóteles es, con todo, cierto, y a esta manera de concebir la verdad se le conoce como teoría adecuacionista, en la que lo dicho en un juicio se adecua o no a un estado de cosas. Por su parte, Gadamer reconoce que “el juicio se caracteriza frente a todos los otros modos de discurso por la pretensión de ser verdadero, de revelar un ente tal como es”,⁸⁰ pero igualmente reconoce que, aunque esto no sea propio del mandato, la súplica, la imprecación o la interrogación, estas formas del discurso “contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente como es”.⁸¹ De manera que hay un pequeño resquicio a través del cual se puede entrever una dimensión de la verdad, previa incluso a la verdad del juicio. Tal es la palabra, que abre un panorama a la verdad ontológica o verdad del ente, el mismo que es desvelado por el juicio.

Gadamer se pregunta si solamente en el juicio se puede poner en cuestión la opinión que expresa un estado de cosas. Es decir, si sólo es posible poner en cuestión la verdad del enunciado en tanto que correspondencia con las cosas o si también se pone en cuestión que una palabra sea verdadera o no. Pregunta que no es tan inapropiada si se tiene en cuenta que, por ejemplo, en acuerdo con Aristóteles, “hombre” no afirma ni niega nada de las cosas; sin embargo, abre por sí misma una gama de posibilidades en tanto que palabra. Es decir, no es una expresión muda, ni tampoco un *flatus vocis*, ni un simple ruido. Es de por sí un conjunto de sonidos voluntariamente articulados de tal forma, y con intención de mostrar un panorama. Es decir, la palabra tiene un “pretensión de validez”, y ésta supone ser el primer indicio de

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Categorías* 2a5.

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1011b26.

⁸⁰ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 53.

⁸¹ GADAMER, *¿Qué es la verdad?* 53.

verdad en la palabra. En todo caso, decir que la palabra es tan sólo una expresión que no afirma ni niega nada lo es sólo en un sentido, ya que de hecho afirman un algo.

En tanto que la palabra tiene contenido, no se puede decir que haya palabra falsa, puesto que en ella radica un *quid* o un *qué* inteligible de por sí. Es decir, las palabras “hacen cosas”, tienen un “rango ontológico” cuya pretensión de validez siempre busca imponerse. Esto es especialmente notorio cuando una palabra no parece estar bien dicha o cuando se busca una que sea más adecuada para expresar algo. En su sentido más auténtico, pues, “ser palabra quiere decir ser dicente”,⁸² o sea, “sostiene un algo”. La palabra es, en tal caso, verdadera en cuanto que se muestra algo que hace sentido. En esto se apoya la verdad de la alegoría o la verdad que habita entre dos personas “que se entienden”, aun cuando otros no entiendan a qué se refieran con una palabra determinada.

Luego, el contexto de desocultación o mostración del ente que la palabra genera a partir de sí, caracteriza el ser de algo, de manera que “el carácter desoculto que corresponde al ente y en el que surge, aparece en sí mismo como un ahí absoluto, como la luz en la descripción aristotélica del *nous poieticos* y como el ‘claro’ que se abre en el ser y en cuanto ser”.⁸³ De manera que en el ser son determinadas las palabras, aquellas que son auténticas en tanto que en ellas acontece la verdad. La verdad de la palabra no estriba, pues, en su adecuación a una cosa sino en su perfecta espiritualidad, esto es “en el hacerse patente el sentido de la palabra en su sonido”.⁸⁴ De aquí que la experiencia de verdad sea experiencia ontológica basada en la comprensión antes que en la interpretación. Es decir, el asunto de la hermenéutica es primariamente el sentido antes que el consenso. Por eso los malos entendidos representan los límites a la univocidad que se quiere en este último.

Llegados a este punto, conviene vincular la verdad de la palabra con el lenguaje, que es el asunto primordial de este capítulo. Pero antes cabe hacer una breve mención sobre la palabra poética. En ella, el decir de la palabra tiene una valencia distinta a la de otros usos del lenguaje, puesto que la cercanía al ser que se abre en ella, muestra una pretensión de convocar el lenguaje en su totalidad. En efecto, la palabra, en tanto que muestra algo, deja oculto todo lo demás. Pero en la palabra poética busca la cercanía y la presencia del todo,

⁸² GADAMER, *Acerca de la verdad* 20.

⁸³ GADAMER, *Acerca de la verdad* 18.

⁸⁴ GADAMER, *Verdad* 494.

puesto que lo que ella dice busca retener el ser en su transcurso y fijar una cercanía con él. Es decir, la experiencia de lo bello transmitida en la poesía es una experiencia de sentido “que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia de verdad”.⁸⁵ Lo bello, siempre se caracteriza por su patencia, por dejar aparecer lo que es bueno con una cierta inmediatez que incluso dota al alma de reposo. El lenguaje de la poesía es, pues, aceptable y duradero en virtud de su propia manifestación, dejando aparecer en una sola captación el bien y la verdad, mismos que, en otros ámbitos, más bien se tiene que presentar de manera procesual. Lo que aparece en la palabra poética es una expresión del ser tal que se presenta como algo acabado y que, como tal, remite a la totalidad. Gadamer dirá que “habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello de que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje”.⁸⁶

Ahora, retomando el propósito de esclarecer la relación entre la palabra y el lenguaje, conviene apreciar la siguiente cita:

Lo que accede en al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.⁸⁷

Tal es la idea que sostiene el origen recíproco entre lenguaje y palabra, de manera que no se podría decir a ciencia cierta qué fue primero, si el lenguaje o la palabra. Más aún, difícilmente podría establecerse una distinción neta entre palabra y lenguaje. Incluso llega a afirmar que “allí donde resuena una palabra está invocado el conjunto de un lenguaje y todo lo que puede decir. Y el lenguaje sabe decirlo todo”.⁸⁸

Acerca del origen del lenguaje, Gadamer está muy influido por Wilhelm von Humboldt, para quien no existió nunca un mundo humano sin lenguaje, cuya elevación a la lingüisticidad habría tenido lugar en algún momento de su historia. Por esta razón dice que “el carácter natural del lenguaje no permite plantear la cuestión de un estado previo del

⁸⁵ GADAMER, *Verdad* 579.

⁸⁶ GADAMER, *Lenguaje* 194.

⁸⁷ GADAMER, *Verdad* 568.

⁸⁸ GADAMER, *Acerca de la verdad* 44.

hombre a-lingüístico ni, por tanto, la cuestión del origen del lenguaje”.⁸⁹ Más bien, pugnaba por que el lenguaje existe desde que el hombre piensa, si no como *ergon* o producto, sí como *energeia* o producción. Más aún, el pensamiento y el lenguaje para él se identifican. Lo que de por sí entraña una implicación para la verdad. En efecto, a dependencia recíproca del pensamiento y el lenguaje, no sólo cualifica éste como un medio para expresar verdades ya conocidas, “sino más bien para el descubrimiento de aquellas todavía no conocidas”.⁹⁰ Esto es, el lenguaje en su calidad de producto revela ciertas verdades; pero en cuanto producción, es capaz de desvelar conocimientos inéditos de la realidad, es decir, deja aparecer algo que todavía no venía a la palabra y, como tal, no era propiamente concebido.

Hay, pues, una fusión entre el pensamiento y el lenguaje en el medio de la palabra. Gracias a ésta se tiene pensamiento y lenguaje, los cuales se desarrollan de forma simultánea y recíproca. A este respecto Gadamer sostiene que “todos los fenómenos del entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno del lenguaje”.⁹¹ La verdad que viene en la palabra es, pues, una verdad ontológica en tanto que hace concebir las cosas en el pensamiento bajo la forma de lenguaje. O, en otras palabras, “la palabra es la verdad del ser”.⁹² Esto último amplía un poco más el hecho de que el ser sea concebido como lenguaje en la hermenéutica.

Ahora bien, a la fusión entre el lenguaje y el pensamiento le complementa otra: la del lenguaje con las cosas del mundo o, simplemente, el mundo. Es relativamente sencillo aceptar que el lenguaje conforme el pensamiento, ¿pero es posible conceder que también conforme las cosas? ¿En qué sentido se puede mantener una tesis semejante?

La verdad de la palabra se dijo, no es un producto del espíritu después de pensar, como si el pensamiento se volviera sobre sí y revistiera tal hecho de palabras. Más bien, en la palabra acontece el espíritu mismo. Dada la relevancia de este punto, me permito citar a Gadamer con amplitud:

El que piensa, no pasa de lo uno a lo otro, del pensar al decirse. La palabra no surge en un ámbito del espíritu, libre todavía del pensamiento (in aliquo sui nudo). De aquí procede la

⁸⁹ GADAMER, *Hombre y lenguaje* 146.

⁹⁰ LAFONT, *La razón* 39.

⁹¹ GADAMER, *¿Hasta qué punto?* 181.

⁹² GRONDIN, *Introducción* 222.

aparición de que la formación de la palabra tiene su origen en un volverse hacia sí mismo del espíritu. En realidad, en la formación de la palabra no opera reflexión alguna. La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species*) que llena el espíritu. El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa. Por eso la palabra no es expresión del espíritu sino que se dirige hacia la similitudo rei. La constelación objetiva pensada (la *species*) y la palabra son lo que está tan íntimamente unido. Su unidad es tan estrecha que la palabra no ocupa su lugar en el espíritu como un secundón junto a la *species*, sino que es aquello en lo que se lleva a término el conocimiento, donde la *species* es pensada por entero. Tomás alude a que en el conocimiento la palabra es como la luz en la que se hace visible el color.⁹³

Además de explicar la relación pensamiento-palabra, la cita anterior advierte que la palabra expresa “la cosa a la que se refiere”. Por cosa se entiende el “contenido objetivo mismo que llena el espíritu” (*species*), y el pensamiento refiere a la cosa, y se hace semejante con ella (similitudo rei). De ahí que la cosa (*species*) y la palabra están igualmente unidas. Tanto así que, en la palabra, la cosa es “pensada por entero”, es decir, aunque la palabra no hace las cosas en cuanto que creación *ex nihilo*, sí les da consistencia en el mundo. De aquí que Gadamer se sirva de la analogía de santo Tomás: aunque la luz no crea el color, definitivamente le dota de visibilidad. En otra parte, recurre a san Agustín y a sus enseñanzas sobre la encarnación para expresar que, a diferencia del *logos* griego que era pura espiritualidad, el *verbum*, con que se refiere a Cristo, es además materialidad. Para san Agustín, “a diferencia de los griegos, la palabra es ahora puro suceder”.⁹⁴ Por cuestión de espacio, no se dirá más sobre estos autores de la antigüedad.

Habrà una distinción todavía más fina entre “naturaleza de la cosa” (Sache), que resalta el polo objetivo de la palabra y del lenguaje; y “lenguaje de las cosas” (Dinge), que resalta el subjetivo. La cosa (Sache) designa “el asunto discutido que se negocia”,⁹⁵ es decir, aquello que incumbe a los intérpretes, al paso que cosas (Dinge) supone no considerar las cosas en su propio ser, sino que recuerda “el propio ser de las cosas que siempre pueden ser

⁹³ GADAMER, *Verdad* 511.

⁹⁴ GADAMER, *Verdad* 503.

⁹⁵ GADAMER, *La naturaleza* 72.

lo que son”, o sea, aluden al poder ser, no poder ser o ser diferente que presentan en el contexto de los intérpretes. Aunque esta es una matización de lo que acontece con las palabras y las cosas respecto con los intérpretes, no se debe perder de vista que tanto la “naturaleza de la cosa” como el “lenguaje de las cosas” expresan en último la misma verdad, es decir, aquella que acontece como ser. Debe sostenerse, en todo caso, que el lenguaje “es el centro a través del cual la conciencia converge con el ente”.⁹⁶

Gadamer se inclinará por hacer énfasis en el “lenguaje de las cosas”, en el que, a su parecer, radica “el verdadero ser de las cosas”, en tanto que cobran sentido para el intérprete, mientras que de la “naturaleza de la cosa” se puede decir que es la parte que le complementa. Esto supone una crítica al mismo Humboldt y a la tradición romántica alemana, a quienes señala que el ocuparse de la forma del lenguaje supone un aislarse de él y de lo transmitido en él para poder objetivarlo como tal. En cambio, él piensa que la auténtica realidad del lenguaje consiste “en un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje... [de manera que] El lenguaje, más que el lenguaje del hombre es el lenguaje de las cosas”,⁹⁷ o, mejor dicho, del nexo común que éstas tienen con el hombre. Por tal motivo, el lenguaje de las cosas habla mejor de la finitud del hombre, incluso más que la naturaleza de la cosa. Ésta, en efecto, no incluye necesariamente el contexto de los intérpretes, lo que supone un “en sí” inalterable de las cosas, que bien puede responder a la óptica del realismo pero que no es del todo compatible con la hermenéutica. El lenguaje de las cosas, en cambio, supone el encuentro del intérprete con su objeto, lo que describe de mejor manera la finitud de éste. De ahí que Gadamer afirme lo siguiente: “no es en la naturaleza de la cosa contrapuesta a la opinión diferente y de forzado respeto, sino en el lenguaje de las cosas, que quiere ser escuchado tal como las cosas vienen en él al lenguaje, me parece posible la experiencia ajustada a nuestra finitud.”⁹⁸ Lo primero remite a un sujeto cognoscente, ante quien está lo que se hace valer por sí; lo segundo, a las cosas que le aparecen.

En resumen, el pensamiento, el lenguaje y las cosas son como tres perspectivas del ser que converge o acontece en el intérprete. De donde se entiende el hecho de que “el objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa”.⁹⁹ La verdad,

⁹⁶ GADAMER, *La naturaleza* 76.

⁹⁷ GADAMER, *La naturaleza* 77.

⁹⁸ GADAMER, *La naturaleza* 80.

⁹⁹ GADAMER, *Sobre el círculo* 64.

por así decirlo, brota desde ellas en el *humus* del lenguaje. Si éste es para el intérprete su mediación con el mundo, será a través de este centro, que se ha de estar enfrentando a ellas en un constante encuentro, a fin de apreciarlas en su verdad. De esta manera la verdad también habita en el hombre y se verifica en él como en las cosas.

El racionalismo de Gadamer, funciona como un catalizador que unifica conceptos como *logos*, *ratio*, pensamiento y lenguaje. Todos ellos presentes de alguna manera en el hombre, pero también en las cosas que vienen al pensamiento en el lenguaje. Él asegura que “se tradujo la palabra griega *logos* por razón o pensamiento. Pero esta palabra significa también, y preferentemente, lenguaje”.¹⁰⁰ De manera que, la definición clásica de hombre como animal racional, implica reconocerle también como animal pensante o animal dotado de lenguaje. ¿Se refiere con ello a una determinada lengua? Seguramente que no. Las lenguas son una expresión particular del lenguaje que contiene en sí una riqueza de posibilidades. Se trata más bien de reconocer que, detrás de todas las relatividades del lenguaje, así como de las convenciones establecidas en torno a él, “hay algo común que no es ya lenguaje, sino un algo común orientado a una posible lingüístización a la que quizá no cuadraría tan mal el nombre de ‘razón’”.¹⁰¹ Al parecer, aquí la razón es la condición previa o posibilidad de lenguaje, entendido este como posibilidad de habla. No obstante, a partir de la cita anterior a esta última, se puede apreciar a la razón y al lenguaje como actividades creativas o *energeia*. Así, se sostendría la hipótesis que afirma la igualdad entre ambos.

Por último, señalo brevemente la referencia a la doctrina de la palabra interior de Gadamer. Ésta bien puede coincidir con aquello orientado a la lingüístización o razón que se citó en el párrafo anterior. La palabra interior, no se refiere a una lengua determinada, sino al “contenido objetivo pensado hasta el final”.¹⁰² Este pensarse hasta el final hace referencia a la incesante creatividad del pensamiento y, por consiguiente, de la cosa que en él aparecen. No obstante, dicha creatividad incesante contrasta con las palabras exteriores, que una vez que se hacen habituales, remiten a un lugar común. Más aún, la palabra exterior tiene una finitud representada en el número determinado de ellas en cada lengua. De manera que la palabra exterior no agota nunca la palabra interior o razón, solamente la indica.

¹⁰⁰ GADAMER, *Hombre y lenguaje* 145.

¹⁰¹ GADAMER, *¿Hasta qué punto?* 200.

¹⁰² GADAMER, *Verdad* 507.

Una afirmación muy acertada respecto a la relación entre palabra interior y exterior sostiene que aquélla es un concepto límite que permite captar lo que ésta expresa de manera procesual y finita. En otras palabras, le da soporte a lo que no puede decir de una sola vez y por todas. Es decir, “todo pensar participa de la densidad e imageneidad de la lingüisticidad”.¹⁰³ La teoría de la palabra interior es tal que, por estar a la altura de la universalidad de la razón, brinda a la hermenéutica un apoyo para su propia universalidad, enunciada en la dependencia de todo pensar respecto al lenguaje y en los límites de todo enunciado lingüístico.

La apertura que acontece en el lenguaje y por el lenguaje es, en todo caso, una experiencia de verdad en tanto que suscita la realidad que interpela el ser del intérprete. Éste se aproxima a ella dentro de los propios límites del lenguaje en una encuentro prolongado y aproximativo. Como una autora lo explica: “la apertura lingüística del mundo es, al mismo tiempo, un *acontecer de la verdad* (pues “constituye” aquello que las cosas son) y, por ello, nuestra apropiación explícita de ésta es la experiencia hermenéutica exige tanto el reconocimiento de nuestra pertenencia a ella como de la verdad que encierra”.¹⁰⁴

¿En qué se cifra, pues, la “estructura ontológica-lingüística de la verdad” que se ha desarrollado a lo largo del presente capítulo? De manera sucinta, se cifra en el lenguaje que la sostiene, en la palabra que la manifiesta, en el pensamiento que la concibe, en el mundo que la fomenta, en la historia que la perfecciona y en la comprensión en que acontece. Todos éstos, aspectos del ser que puede ser comprendido y asumido por el intérprete.

¹⁰³ GRONDIN, *Introducción* 209.

¹⁰⁴ LAFONT, *La razón* 91.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DE LA VERDAD DENTRO DE UN MARCO HERMENÉUTICO

La sincera convicción que aprecia en la filosofía una misión transformadora y no puramente contemplativa es compartida de alguna manera por la perspectiva hermenéutica. Ésta, en efecto, no olvida el hecho de que la acción humana es fuente para el ejercicio teórico, pero, al mismo tiempo, considera la importancia de la teoría en la vida de toda cultura cuyo desarrollo tiene un propósito. Este vínculo entre la teoría y la práctica se encuentra en el núcleo del problema del comprender, por lo que Gadamer suscribe que “lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica”.¹ La filosofía del entender, pues, se mueve en dos campos distintos pero complementarios: el de la teoría y el de la práctica.

Ahora bien, la praxis en la hermenéutica puede significar diferentes cosas, por ejemplo, en los aspectos etimológico, histórico y antropológico.² El primero refiere al hecho de que el vocablo griego *hermeneia* haya estado vinculado en sus orígenes a ejercicios prácticos tales como el anuncio y la explicación de los oráculos, la traducción de una lengua a otra, o la exposición de un conjunto de preceptos. El aspecto histórico remite a la concepción de la hermenéutica como una práctica apropiada para la interpretación de textos literarios, jurídicos y teológicos; y que es la que prevaleció por mucho más tiempo, desde la antigüedad hasta el siglo XIX. Finalmente, al aspecto antropológico se le identifica como un giro propiamente decimonónico que, básicamente, consiste en una capacidad natural del ser

¹GADAMER, *Entre fenomenología* 11.

²Cfr. GADAMER, *La hermenéutica como tarea* 293.

humano que, puesta en práctica, se presenta como una cierta perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás. De manera que, etimológica, histórica y antropológicamente, la hermenéutica se presenta como un ejercicio del entendimiento en relación con determinadas prácticas en la vida social, cuyo cometido esencialmente es la claridad y distinción de los mensajes, los textos o las personas, es decir, su verdad.

Los tres aspectos anteriores, en su conjunto reflejan la peculiar dualidad y ambivalencia de las perspectivas teórica y práctica que ofrece el tema de la hermenéutica, así como su intencionalidad veritativa. Sin embargo, el proyecto de Gadamer es mucho más ambicioso, de manera que conduce las formas particulares de práctica hermenéutica hacia un contexto de universalidad que, por consiguiente, compromete una verdad más general. De hecho, sostiene que la tarea de su investigación filosófica consiste en “detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas”.³ De acuerdo con el propio autor, ¿cuáles son esas formas a las que puede llegar una apreciación de esta índole? Lo son, la comunicación interpersonal, los fenómenos de manipulación social, la tradición expresa en la religión y en el derecho, el arte, la ciencia y la filosofía. En general, la hermenéutica se ocupa de todas las experiencias del individuo en sociedad y hacia la sociedad.

¿Existe algún principio rector de los aspectos prácticos de la hermenéutica? ¿Cuál es el nexo entre sus ámbitos teórico y práctico? ¿Qué valor tiene el estatuto de la verdad en una filosofía incluyente y conciliadora de estos últimos? ¿Cuáles son las prácticas que ponen de relieve esta característica de la verdad? Estas son algunas de las preguntas que motivan la investigación al presente capítulo. De manera que, si ya se expuso la verdad desde un enfoque hermenéutico, en el primer capítulo, y se propuso una estructura ontológica de la misma en el segundo; el tercero, tiene como propósito mostrar las consecuencias prácticas de la verdad a las que conduce un tratamiento tal sobre el concepto en cuestión. El esfuerzo por detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance “tiene como objetivo la verdad que subyace detrás de toda ciencia y que la anticipa”.⁴

A continuación, se ofrece el desarrollo de algunos conceptos y nociones como respuesta a las interrogantes planteadas. Con tal propósito, en la primera parte de este capítulo

³GADAMER, *Retórica, hermenéutica* 225.

⁴GADAMER, *Retórica, hermenéutica* 225.

se habla de tres elementos constitutivos del problema hermenéutico: facticidad, *applicatio* y *phronesis*. En ellos se puede apreciar una tendencia originaria de la teoría del entender hacia la práctica. En la segunda parte, la verdad ontológica acontecida en la comprensión y en el lenguaje, encuentra la realización de sus posibilidades a través de algunas actividades paradigmáticas en los estudios gadamerianos: la conversación, la formación y la política. De ello quiere obtener que la verdad es una experiencia dinámica que va desde la comprensión hacia los actos humanos y viceversa.

1. La triple raíz de la verdad como experiencia práctica

Como ya se ha venido insistiendo, para la filosofía gadameriana la comprensión es el modo de ser primerísimo del hombre en el mundo. Es a través de ella que, entre otras experiencias, el hombre es capaz de la verdad. No obstante, puesto que éste es un ser apreciado en todos sus constitutivos como unidad integrada; todo lo que le acontece afecta en mayor o menor medida, directa o indirectamente, su ser completo. Esta es la razón por la cual, la experiencia de verdad se aprecia no sólo en la diversidad de los ámbitos del saber o de las creencias, sino incluso en los asuntos prácticos más comunes. Éstos son, en efecto, o bien el corolario de cada saber o creencia, o bien el *humus* en el que germinan.

En consecuencia, para mostrar en lo particular que la experiencia de verdad está en consonancia con la praxis, y en lo general, que la filosofía hermenéutica no es un saber que se sustraiga de la particularidad de las experiencias humanas; es preciso reconocer la comprensión como principio rector para la verdad, ya que implica algunas otras nociones que van caracterizando esta última. Las que propongo a continuación son facticidad, aplicación (*applicatio*) y prudencia (*phronesis*). Estas son como tres aristas que parten de la línea conductora de la comprensión, las cuales denomino la triple raíz de la verdad práctica.

El propósito general de identificar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y apreciar la visión del mundo en todas sus formas, deriva del cometido propio para los estudios que Gadamer establece. Es así que, sus estudios quieren interpelar “el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”.⁵ Este hecho se ve confirmado, por ejemplo, en el propio desarrollo de *Verdad y Método* pero también en algunas otras obras del mismo autor. La verdad práctica, pues, es una de las experiencias humanas del mundo que

⁵ GADAMER, *Verdad* 12.

caben en la dimensión hermenéutica, especialmente en lo que se refiere a la praxis vital que ella conlleva. A continuación, expongo cómo me parece que es posible delimitarla un poco mejor a partir de la triple raíz mencionada.

1.1. Connotaciones prácticas de la facticidad histórica

En primer lugar, el recorrido de la investigación sobre el problema hermenéutico conduce hacia la facticidad. Si se concede que el comprender sea un acontecer de sentido sobre enunciados de cualquier tradición (obras artísticas o textos), tanto al arte como las ciencias del espíritu deben reconocer la historicidad como un principio fundamental. La noción de círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios pueden contribuir a esclarecer el concepto sobre el que aquí se trata.

Facticidad tiene que ver, en primer lugar, con una categoría ontológica que refiere la preestructura de la comprensión. Originalmente fue definida como “carácter de ser de nuestro existir propio” o “existir en cada ocasión”.⁶ Lo que remite de manera inmediata al estar ahí o estar aquí, o sea *Dasein*, que es el modo de ser propio del hombre en el mundo. Esto es particularmente importante en tanto que remite al existir del hombre como apertura, misma que para Gadamer lleva inscrita, además de la peculiar nota heideggeriana de ser, el carácter ineludiblemente histórico de toda comprensión y, por ende, del hombre. Por eso es que la facticidad denota el ser histórico del intérprete.

Como puede apreciarse, la facticidad es una noción en estrecha relación con la temporalidad o, mejor dicho, con la historicidad, cuya estructura es circular, es decir, se aprecia en el movimiento constante entre el intérprete y la tradición en la que se encuentra inserto. Este movimiento no siempre es reflejo, pero siempre es eficaz, es decir, solamente una conciencia hermenéuticamente formada supone percibir tal hecho, pero aun cuando esto no suceda, opera ineludiblemente en los intérpretes. Es así que, todo aquél que comprende o interpreta lo hace de una manera autoevidente en la tradición en que se encuentra situado. La familia, la sociedad, la educación, la religión o el “espíritu” de una época, son ejemplos de esos ámbitos en los que nos hallamos *de facto*, y en los que acontece la comprensión como un entramado que no sólo la condiciona, sino que incluso la posibilita, y que se presenta como un todo.

⁶ HEIDEGGER, *Ontología* 25.

Puesto que uno se encuentra de lleno en una tradición desde la cual se vive, se conoce, se aprende, se sabe, se discierne, se elige y se actúa, se precisa de una receptividad de principio ante la alteridad. Este ejercicio beneficia la interacción entre el intérprete, el cual hace las veces de la parte, y su tradición; al mismo tiempo que hace más apropiado el flujo circular del fenómeno hermenéutico. Evidentemente, la receptividad no presupone “neutralidad” del intérprete frente a las cosas, ni autocancelación de la propia individualidad, “sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios”⁷ dentro del proyecto comprensivo. De esta manera se atiende a las cosas que se presentan antes que permanecer en la mismidad, esto es, el círculo hermenéutico adquiere un sentido ontológico positivo. No es, pues, que uno deba ceder a lo arbitrario de las ocurrencias del intérprete ni a la limitación de los hábitos del pensar, sino dejarse determinar por la cosa misma pero sólo en una cierta medida. La facticidad es, por tanto, un hecho con una dinámica circular. A fin de cuentas inevitable, pero en condiciones de ser asumido.

Quien comprende, realiza desde un principio un proyectar frente a las cosas, las cuales le están referidas como un todo. Posteriormente, sus proyectos se irán confirmando o, bien, modificando en interacción con ellas, en un continuo comprender diferente. Al fin y al cabo, lo que se pretende es una mayor o menor univocidad en el sentido. La tarea del hermeneuta consiste en la elaboración de proyectos adecuados y flexibles. Ahora bien, ¿qué se puede obtener de los presupuestos históricos y de la facticidad de la comprensión en orden a la noción de verdad, y de una verdad práctica? De hecho, la descripción de las mismas nociones con que se refieren la comprensión y la tradición, aluden continuamente a lo que es dinámico y no estático, que refiere a procesos y no sólo a estructuras. Todo ello sugiere que, lo que en estas realidades acontece como verdad, contiene cuando menos en su núcleo una tendencia hacia la praxis.

Cabe señalar que lo dicho hasta aquí sobre la facticidad, está dicho principalmente sobre el entender o comprensión. No obstante, la facticidad apreciada en la historicidad puede dar cuenta de la característica procesual de la experiencia de verdad. En efecto, lo que ya se estableció como verdad ontológica en el capítulo anterior, consiste precisamente en aquello que ofrece algún sentido y es susceptible de significación. La tradición, es productora de sentido y en ella acontece la comprensión, por lo que la verdad no puede estar desvinculada

⁷ GADAMER, *Verdad* 336.

de este presupuesto, ni siquiera en sus implicaciones prácticas. Por ejemplo, la receptividad originaria del intérprete habla ya de un principio en movimiento que lo induce e incluso lo limita a ello. Quien comprende, por su parte, precisa de dejarse determinar, lo cual requiere de su participación. En general, esto se denomina apertura, actitud por la que el comprender significa primariamente entenderse con la cosa. “Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge de tener que ver con el mismo asunto”.⁸ Este último, ciertamente se hace accesible por medio de una cierta estructura del comprender, pero que en sí misma implica disposiciones prácticas que en gran medida lo condicionan y posibilitan. En otras palabras, la verdad ontológica que se presume en el asunto emplaza un conjunto de prácticas indisolublemente vinculadas con él. En la medida que éstas concitan la verdad se puede decir que son verdaderas.

Otra noción en relación con la facticidad e historicidad, que posee una connotación práctica y concita la verdad, es el desplazarse. Sobre el comprender, Gadamer dice que “debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.⁹ Con lo que se pone un mayor énfasis en el asunto que en el intérprete, puesto que, a diferencia de éste, aquél es compatible con todo presente. Con lo que no se supone que el sujeto de la interpretación deba ser excluido. Más bien se trata de mediar entre lo familiar y lo extraño mediante la participación activa del intérprete, cuyo horizonte comprensivo está en interacción con el horizonte de la tradición. De modo que se puedan hallar en una relación de apropiación a la que conviene denominar fusión, puesto que “lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan a expresarse realmente como tales”.¹⁰

Una relación de copertenencia da soporte a la mediación histórica, por lo que desplazarse en ella presupone el ascenso a una generalidad que sobrepasa en un punto la particularidad propia y la de lo otro. La verdad que en esta situación se concibe, no puede menos que proceder del trabajo del intérprete que se desplaza y gana un horizonte para integrarlo en su proyecto. Todo esto remite a una verdad que no sólo se llega a concebir, sino que incluso se debe granjear y llevarse a sus últimas consecuencias en la praxis.

⁸ GADAMER, *Verdad* 364.

⁹ GADAMER, *Verdad* 360.

¹⁰ GADAMER, *Verdad* 371.

En resumen, la verdad práctica es como una prolongación de la verdad ontológica en el ámbito de la historicidad de un intérprete activo. En efecto, la sola descripción de la comprensión a partir del círculo hermenéutico, la presenta como un acontecimiento propio de una totalidad autodirigida, es decir, una conciencia o yo, al que se puede llamar estar ahí o intérprete. Entender, no podría ser visto como el resultado de un solo principio universal, ni como producción del azar. Se trata de aquello que sucede a los intérpretes bajo ciertas condiciones de maneras que es posible apreciar y elevar a la universalidad. Luego entonces, el intérprete no puede prescindir de sí mismo, entregado a un autoolvido metodológico en aras de la objetividad. La verdad que acontece en la comprensión como manifestación de sentido, es decir la verdad ontológica, no puede dejar de repercutir en los actos del intérprete, una vez que éste ha tomado conciencia de su capacidad de intervención en los procesos comprensivos. La verdad práctica germina en el mismo hecho de comprender, cuando éste no se entiende como un comportamiento del pensamiento humano, sino como “el movimiento básico de la existencia humana”.¹¹

Ahora bien, hasta aquí, sólo se han puesto de relieve algunas nociones que remiten a la práctica en torno a la historicidad de la comprensión. Con ello sólo se circunda este fenómeno en busca de los vestigios que ayuden a la descripción de la verdad. A continuación, se precisa analizar la propia comprensión, para que no sólo lo que está en torno a ella favorezca el presente propósito, sino incluso aquello que está en su núcleo mismo. El concepto que cumple este propósito y que, al mismo tiempo, funge como nexo entre la facticidad y la *phronesis*, es la *applicatio* o aplicación.

1.2. La aplicación como núcleo de la práctica comprensiva y de la verdad

Al hablar sobre los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica, más específicamente sobre la historicidad de la comprensión, Gadamer habla de la “aplicación” como el problema fundamental del entender. Llama la atención que justo en medio del análisis histórico esté un tema con implicaciones en la práctica. En un primer momento, la aplicación refiere a la teoría que establece la realización controlada de la fusión de horizontes en la comprensión. El proyecto de un horizonte histórico, es una fase o momento de la realización del entender, que no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada,

¹¹ GADAMER, *Hermenéutica clásica* 105.

sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. Tal recuperación solamente puede ser el resultado de un trabajo de aplicación. No obstante, más que remitir tan sólo a un acto de control, la aplicación va a mostrar la naturaleza activa del comprender, y su repercusión en lo verdadero.

Históricamente, Gadamer identifica la entrada del concepto durante el siglo XVIII bajo los auspicios del incipiente movimiento pietista. Entonces, sólo se hablaba de la *subtilitas intelligendi* y de la *subtilitas explicandi* en la tradición hermenéutica, mismas que se corresponden a la comprensión y a la interpretación, respectivamente. Posteriormente, se le concedió una importancia notable a la *subtilitas applicandi* o aplicación. De entrada, *subtilitas* refiere más a un saber hacer a partir de una cierta disposición del ánimo, antes que de una determinada teoría. Por lo que se hace hincapié en una capacidad nata del hombre para los actos del entendimiento, y que es susceptible de desarrollo, de manera semejante a como ocurre con la capacidad lógica nata respecto de la su respectiva ciencia. Pero lo más importante es que se le concedió una condición de igualdad respecto a las dos primeras. En efecto, históricamente se había reconocido la unidad interna entre *intelligere* y *explicare*, puesto que ésta no se tenía como una especie de complemento para la primera. Más bien, era su forma explícita, al paso que comprender se presentaba como una forma primigenia de la interpretación. En todo caso, ambas eran vistas como un momento estructural del entender.

Por su parte, la aplicación era vista como un complemento útil sobre todo en la interpretación de textos, en tanto que éstos suponían revestir de actualidad en la situación particular de los intérpretes. Los ejemplos más notables los proporciona el derecho y la predicación de la Sagrada Escritura. No obstante, esta tensión constitutiva entre el texto y el sentido que ofrece su aplicación en la situación concreta, mostró que aquél mantiene sus pretensiones y que la concreción exigía, al mismo tiempo, un rendimiento actual de manera nueva y distinta. Por tanto, comprender conlleva en sí la necesidad de aplicar, es decir, de mediar entre lo general y lo particular. De esta manera, la aplicación es un elemento integrante dentro del problema hermenéutico. El hecho es que la hermenéutica reflexiona sobre “la tensión entre la identidad del asunto compartido y la de la situación cambiante en que se trata de entenderlo”.¹² Esta es la razón por la que el problema fundamental de la aplicación se encuentre en el discurso sobre la historicidad de la comprensión en *Verdad* y

¹² GADAMER, *Verdad* 380.

Método, ya que la hermenéutica histórica debe tenerla siempre presente al momento de reconocer la distancia en el tiempo que hay entre el sentido del texto y la situación actual de los intérpretes. Solamente así puede trabajar adecuadamente con tal distanciamiento.

Ahora bien, se puede hablar de aplicación del pasado respecto a lo presente, pero igualmente del todo respecto a la parte. Ejemplo de lo primero es la interpretación de los textos, pero esta parte se entiende cabalmente en la conciencia de la historia efectual, que expresa de manera general la fusión del horizonte del intérprete con todo aquello que tiene delante de sí. Ejemplo de lo segundo son los polos de la comprensión, el objetivo y el subjetivo, los cuales pueden apreciarse siempre como partes respecto a un todo cada vez más abarcante. El primer polo se aprecia en una determinada obra que siempre puede ser remitida a una totalidad de ellas, luego a un cierto género literario y también a la propia literatura. El polo subjetivo indica al autor, el momento en que concibió una obra, su vida psíquica en general o, incluso, su biografía. En todo caso, la aplicación siempre va a referir a la conjugación de lo general respecto de lo particular. Esto afecta en sí toda clase de individualidad y de concreción respecto a lo que es colectivo o una totalidad. Por tal razón, se entiende que será siempre algo más que un recurso metodológico, y que para la hermenéutica “no sea mero ‘uso’ de la comprensión sino su verdadero núcleo”.¹³

Luego entonces, este elemento predispone en una medida considerable el propio entender hacia una obra de conciliación entre lo general y lo concreto, lo cual va muy de acuerdo a la naturaleza finita del hombre. Es decir, todo lo que le circunda o le interpela siempre se presenta como algo que le supera con mucho, pero de ninguna manera le priva de un sentido y, sobre todo de un saber a qué atenerse sobre las cosas. Ponerse a la altura de éstas, por consiguiente, no implica tanto ejercer un dominio sobre ellas o una práctica de querer abarcarlas, como un sopesarlas y discernir el modo en que deben ser asumidas. La verdad de las cosas que acontece en la comprensión, pues, no puede prescindir de una conciliación con ellas en virtud de la aplicación que opera en su mismo núcleo. Incluso, la verdad del intérprete conlleva siempre sobre sí una cierta apropiación de lo comprendido, en virtud de que es visto a la luz de lo propio. En conclusión, en este nivel, lo verdadero es el resultado de la interacción entre el intérprete y lo que tiene ante sí, por medio del trabajo catalizador de la aplicación. Tal mediación representa la tendencia hacia la verdad.

¹³ GADAMER, *La hermenéutica como tarea* 303.

Como es de apreciarse, aunque la predisposición a la práctica en torno al tema de la verdad ya se apreciaba en el contexto fáctico de la comprensión, e incluso en el mismo núcleo de ésta; todavía se mantiene en un plano latente, ya que ambos casos refieren tan sólo a la actividad que constituye el modo de ser del hombre. Sin embargo, todavía falta precisar un poco mejor lo que tiene que ver con los actos libres de éste y que, con mucho, es el ámbito en el que propiamente se puede hablar de praxis y, en consecuencia, de verdad práctica. Me parece que el concepto *phronesis* entra muy apropiadamente en el presente discurso, incluso muy de la mano con el de aplicación, para dar el siguiente paso.

1.3. La prudencia como modelo de las prácticas veraces

De manera semejante a la aplicación, la prudencia es un concepto que se encuentra en el contexto de la historicidad de la comprensión, principalmente porque ambas remiten de alguna manera a la mediación entre lo general y lo concreto, como lo que ocurre en el estudio de un texto en la distancia histórica. Pero, a diferencia de la aplicación que media en el ámbito por excelencia del entender, la prudencia media entre un modo de racionalidad y su puesta en práctica mediante actos. Es decir, se mueve de lleno en el plano de la acción humana.

Ahora bien, la investigación de *Verdad y Método* trae a colación el concepto *phronesis* cuando se habla cómo la tradición ejerce sus efectos de manera distinta en el intérprete y en sus proyectos comprensivos. De este modo se sitúa dentro de la problemática de la relación entre lo general y lo particular, y es el punto en el que la ética aristotélica gana una especial relevancia. Evidentemente, Aristóteles no trata el problema hermenéutico ni su dimensión histórica, pero sí la actuación moral y el papel que en esto le corresponde a la racionalidad. De ésta no se puede esperar la exactitud que alcanza por ejemplo en las matemáticas y otras ciencias formales, pero sí que puede alcanzar un cierto grado de coherencia, lo que le confiere un carácter de saber y de ciencia. El problema a resolver es cómo puede existir un saber científico sobre el ser moral del hombre.

De acuerdo con Aristóteles, lo bueno para el hombre no puede conocerse únicamente a partir de una idea general de bien a la cual se accede mediante la contemplación y la reminiscencia. Es decir, la virtud no es exclusivamente dianoética sino también ética. No obstante, sí hay un bien soberano: la felicidad. Y es tal porque hacia ella se ordenan todos los demás bienes como a su principio primero: la riqueza, los honores, el placer, etc. No es que

exista una especie de bien inmutable y eterno del cual participe el hombre invariablemente. De hecho, a este propósito Gadamer escribe que el Estagirita devuelve a las cosas su verdadera medida “mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el esfuerzo, y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*)”.¹⁴ Es decir, la razón se empeña en el bien mediante un constante esfuerzo en la práctica. Los principios tienen un papel importante, pero no exclusivo. Los actos, se relacionan con ellos en el marco de lo concreto de cada situación, y la virtud que media entre los principios racionales y los actos, precisamente, es la *phronesis* o la prudencia. Al conjunto de ideas rectoras para la acción se le denomina *ethos*, el cual requiere de la prudencia de igual manera que la tradición requiere de la aplicación para llegar a lo concreto de cada situación.

La *phronesis*, como conjugación de lo general y de lo individual en el campo de la acción humana, o como la virtud de los medios para los fines,¹⁵ resulta fundamental para la hermenéutica. Más aún, la filosofía práctica es para Gadamer el fundamento real de las ciencias humanas, ya que sostiene que ésta, más que el concepto moderno de método y de ciencia, es el modelo más viable para formarse una idea adecuada de las ciencias del espíritu. Esto conduce a ver en la acción humana un campo en estrecha vinculación con la hermenéutica, ya que la comprensión no puede ser separada por ningún camino del *ethos* del hombre. En los capítulos anteriores, ya se ha establecido previamente un nexo entre el concepto verdad y el comprender, especialmente a través de una desocultación llevada a cabo por el lenguaje y en el lenguaje; en la diversidad de experiencias del hombre en el mundo y en la historia. Como próximo paso, cabe señalar cuando menos sus consecuencias prácticas con ayuda de la filosofía práctica de Aristóteles como Gadamer lo hizo. A continuación, cito las palabras de este último sobre el tema:

En mis propios trabajos he elaborado muchas veces la significación de la ética aristotélica, y especialmente el concepto de la *phronesis*, esta sensatez moral y prudencia, este estar alerta y atento, que es, al parecer, la característica más propia al ser humano y que le permite “conducir” su vida.¹⁶

¹⁴ GADAMER, *Verdad* 383.

¹⁵ Cfr. GADAMER, *Problemas de la razón* 315.

¹⁶ GADAMER, *Heidegger y el lenguaje* 311.

¿Qué sería de la hermenéutica y, en sí, toda teoría que no esté en continua tensión con las demás prácticas humanas, especialmente las referentes a la conducción de su propia vida? Gadamer hacía ver que algunas ciencias se hunden en un movimiento centrípeto, apartándose de aquello que más vale la pena saber, esto es los “fines últimos”, entendidos como aquellos que “deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre”.¹⁷ Evidentemente, la hermenéutica no se sustrae de esta labor orientadora.

Primeramente, el ámbito del obrar humano presupone una tradición o conjunto de tradiciones que sólo requiere de una explicación en los estudios teóricos. Se trata de las creencias, valoraciones y de usos compartidos, o paradigma de todo aquello que constituye un sentido de vida. Es lo que en ética se denomina *ethos*, y supone ser un sesgo de la facticidad histórica de la que ya se ha hablado más arriba. Ambas, desarrolladas en medio de la facticidad más originaria del lenguaje en el que se encuentra todo hombre, incluso antes de ser conscientes de ello. Lo que el hombre alcanza en dicho *ethos* es “el ser logrado con el ejercicio y con la práctica”.¹⁸ De manera que el compartir ideas, creencias, vivencias, decisiones y toda otra clase de experiencias, se configura como una tendencia que surge de la propia manera en que cada individuo se halla en el mundo.

A fin de cuentas, el hecho de la facticidad y de que en el núcleo de la misma comprensión se halle el principio de aplicación, son como el cauce más natural hacia la prudencia. Ésta, en efecto, considera la situación en la que se uno se halla inmerso y mueve con la fuerza de un impulso hacia la conciliación de ésta con los propios intereses. Siempre con miras al provecho o bien necesario. La experiencia de lo verdadero que surge en la comprensión, se pone de camino al obrar en todos los procesos comprensivos, especialmente en la facticidad y en la aplicación, pero sólo llega a ver la luz de las obras hasta que llega al campo de los actos. Éstos serán verdaderos en la medida en que concilien adecuadamente los hechos con los proyectos comunes y personales hacia la felicidad. Este podría representar el asunto más arduo, debido a que entra de lleno en el campo de la voluntad humana. Sin embargo, atendiendo al propio Aristóteles, existe un campo más restringido que el de la voluntad, pero necesario para la concreción de los actos humanos, y es la elección.

¹⁷ GADAMER, *La verdad* 43.

¹⁸ GADAMER, *Problemas de la razón* 315.

En la filosofía aristotélica, la elección es algo voluntario, es decir, es un acto que “va acompañada de razón y reflexión”.¹⁹ No obstante, la elección no se identifica con la voluntad, puesto que ésta tiene una mayor extensión. Prueba de ello es el hecho de que los animales muestran voluntad (de querer el placer y evitar el dolor, de nutrirse, etc.), pero no muestran capacidad de elección, lo cual es propio de los hombres. Otra prueba se reconoce en el hecho de que haya actos voluntarios pero no elegidos, como es el caso de ceder a los impulsos de la ira. En otras palabras, la elección “es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección”.²⁰ En resumidas cuentas, la voluntad tiene por objeto el fin de una acción, mientras que la elección quiere, además del fin, los medios que se requieren para ello.²¹ La doctrina de la elección, pues, parece corresponder mejor al concepto de prudencia, por el hecho de referir no sólo al fin de un acto, sino también a los medios y a un *ethos*.

Es gracias a la vida ética, que la verdad originada en un ámbito hermenéutico se traduce en obras y se mueve en campo de las prácticas humanas. Éstas se caracterizan como verdaderas en la medida que responden al ser del hombre y al ser de las cosas, así como en la proporción en que se ordenan al bien común y personal. La prudencia es la virtud que concilia los asuntos buenos y la felicidad humana con las obras que los persiguen.

2. Experiencias prácticas con implicaciones en la verdad

Lo que hasta aquí se ha establecido en el presente capítulo, es que la verdad es una experiencia humana cuyas raíces se encuentran en su modo de ser comprensivo pero que, en virtud de éste mismo, no deja de manifestarse en lo más inmediato de su existencia. Prueba de ello es la dinámica característica de la facticidad, de la aplicación y de la prudencia. Con lo que se entiende que la verdad no es una realidad estática, sino en movimiento; no es tanto un producto como una producción que alterna entre el ser y el hacer del hombre, entre la totalidad del mundo y de la historia, y la parcialidad del intérprete y de su historia personal. Se trata, pues, de un acontecer homólogo al acontecer comprensivo, por lo que no se puede hablar de una verdad pura ni absoluta, sino heterogénea y procesual. Tal experiencia acontece no sólo tras una serie de procesos cognitivos o en un cierto modo de vida, sino que surge en

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1112a16.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1112a15.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1113b3.

lo más originario del ser hombre y en sus manifestaciones más primigenias. Como bien lo señala Alejandro Vigo, acontece en “la dimensión básica de significación abierta originariamente, antes de toda posible mediación teórica y metódica, en el acceso inmediato al mundo de la vida”.²²

Propiamente, la tematización de los modos elementales del “ser en la verdad” antes que “dar con la verdad”, no son un tema original de Gadamer; no obstante, les dio una caracterización original a partir de sus investigaciones hermenéuticas. En efecto, fue Heidegger quien antes que él investigó sobre el acceso práctico-operativo al mundo de la vida y su vínculo con la verdad. Lo cual logró con el apoyo de Aristóteles, quien habló sobre las virtudes del intelecto (por ejemplo, *episteme* o *sophia*) pero también sobre las virtudes del uso práctico (*tekhnē* y *phronesis*), entendidas estas últimas como disposiciones habituales a través de las que el alma está en la verdad. En todo caso, lo que se debe reconocer es ese trayecto o línea conductora que encuentra su origen en el acceso inmediato y pre-teórico de la vida, cuya raíz consiste en una revinculación del sentido y de la verdad a la experiencia antepredicativa al mundo.

Se podría decir que la verdad se encamina desde el sentido hacia la significación, siendo aquél lo más característico del acceso inmediato al mundo. Como ya se dijo en otro momento, la experiencia de sentido propias del estar ahí en el mundo, viene mediada por procesos de apropiación comprensiva, y por tal razón ofrecen una experiencia de verdad en la medida en que *en* y *con* la comprensión, lo comprendido se hace accesible como tal. Es decir, resulta algo que es y es así. Puede sostenerse que mediante la comprensión acontece el sentido y en éste la verdad. Pero lo que aquí se expresa podría sugerir una secuencia, lo cual supone un orden y una regularidad. Lo que es cierto es que el entender y los demás fenómenos que le acompañan ciertamente no carecen de orden, pero éste no puede tener el mismo carácter de regularidad y predictibilidad de las matemáticas. Es decir, la verdad y la comprensión acontecen bajo el régimen de la libertad.

Ahora bien, queda dicho que la comprensión está en continua tensión con la praxis en sus diferentes niveles y, en el caso del ser comprensivo del hombre, siempre se encuentra en tendencia hacia las acciones. Lo cual no es casual ni inocente en el caso de la reflexión gadameriana, ya que la praxis hermenéutica es, de modo general, el arte de comprender y de

²² VIGO, *Hans-Georg Gadamer* 238.

hacer comprensible. A esto se le considera “el alma de toda enseñanza filosófica”.²³ Por lo que la hermenéutica se introduce en el ámbito de la práctica por los dos caminos posibles: bien sea desde la teoría hacia la práctica como lo aprecian Feuerbach y Marx, o bien, desde la práctica hacia la teoría, como hace Hegel al interpretar el espíritu objetivo. Se trata, pues, de un camino infranqueable en toda filosofía que presuma de universalidad.

Por último, antes de revisar algunos ejemplos de prácticas de gran peso en los estudios filosóficos de la comprensión y de la interpretación, es oportuno responder a dos interrogantes: ¿qué se entiende por praxis? y ¿por qué es necesaria para la verdad? Llanamente, la praxis “designa el conjunto de las cosas prácticas y por tanto toda conducta y toda autoorganización humana en este mundo”.²⁴ Es el campo de lo más natural y espontáneo de la vida humana sin por eso carecer de principios que, no obstante, no pueden ejercerse de manera invariable y mecánica en los diferentes actos humanos. De hecho, no puede hablarse de organización sin leyes ni principios, pero, evidentemente, las sociedades no se organizan de la misma manera que las constelaciones ni los compuestos químicos. Es decir, la vida social no versa sobre algo inmutable y, como tal, necesario. Por consiguiente, a la praxis le conviene una virtud en consonancia con la esencia racional del hombre y la libertad de sus actos. El uso práctico de la racionalidad es una responsabilidad que ésta misma se impone, por lo que se puede decir que hay necesidad entre razón y praxis.

En lo que respecta a la necesidad que muestra la verdad frente a la praxis, se debe a que la experiencia humana del mundo no es susceptible de rígido control, pero sí está en consonancia con la racionalidad. Es decir, el campo de la verdad es mucho más amplio que la sola constatación en las investigaciones científico-empíricas, por lo que requiere de un ámbito más general que el de la experimentación, tal es el mundo de la práctica. Las experiencias vitales de los hombres tienen por lo menos tres características que, al tiempo que le apartan del análisis procedimental, le aproximan al ámbito de la verdad práctica: no se planifican, son únicas y son irreversibles.²⁵ No se puede determinar, pues, su verdad a partir del metodologicismo, sino en un marco más amplio, el del acontecer comprensivo. Éste, como se verá, no es asunto exclusivo del teorizar, sino del actuar. Es en medio de este

²³ GADAMER, *Autopresentación* 389.

²⁴ GADAMER, *Problemas de la razón* 313.

²⁵ NICOLÁS, *Explorando* 156.

proceder y de sus numerosas variantes que se encuentra lo que es humanamente bueno y, por consiguiente, verdadero.

2.1. La conversación como práctica eminente para la veracidad

Desde cualquier óptica que se aprecie el pensamiento de Gadamer, el lenguaje tendrá siempre una función central, ya que le concierne de una forma o de otra la totalidad del acceso al mundo. En efecto, se reconoce como el factor que soporta el entendimiento mutuo de los hombres y de las cosas. De hecho, la tarea práctica de la hermenéutica descansa sobre la radicalidad ontológica de la interpretación y del lenguaje, lo que quiere decir que sus alcances se cifran en una reflexión lingüística que, ni empieza en ceros ni termina del todo. En otras palabras, tener incidencia sobre el mundo y sobre las personas exige por lo menos una formulación refleja del estado de cosas, de sus antecedentes y de sus posibilidades, aunque sea en un nivel incipiente y aproximativo. No se puede pretender un cambio sin reconocer por lo menos cómo sería si éste se llevara a cabo, y si es conveniente por sobre cómo era antes. “Ambas cosas presuponen mucho saber y entendimiento concreto no sólo del presente en cuanto condición del futuro sino también de la historia en cuanto determinación concreta del presente”.²⁶ Todo lo cual supone tener algún grado de conciencia refleja del lenguaje.

Como ya se hizo mención en el capítulo anterior, el acceso más inmediato al lenguaje se aprecia en la conversación, ejercicio privilegiado en el que éste se concreta. Gadamer ha dedicado páginas memorables al estudio del diálogo o conversación, incluso es sencillo reconocer que su aprecio se deba en gran medida a su capacidad nata para conversar, y que es referida continuamente por quienes le conocieron o por quienes se han dedicado al estudio de sus obras. Este hecho es importante en esta parte del presente estudio, no sólo por tratarse de una práctica reconocida como originaria y esencial en el propio hombre por filósofos muy importantes de la antigüedad (Platón y San Agustín), sino porque varios filósofos contemporáneos (entre ellos Martin Buber y Friedrich Gogarten) “coincidieron en la creencia que el camino de la verdad es la conversación”.²⁷ A continuación se explican algunas implicaciones de este hecho respecto a la experiencia de verdad.

²⁶ ORTÍZ-OSES, *Diccionario* 166.

²⁷ GADAMER, *La incapacidad* 206.

La capacidad de comprensión caracteriza en gran medida la convivencia humana en todos sus niveles, desde los vínculos que sostienen una familia hasta los acuerdos políticos que sustentan la relación pacífica entre las naciones; y se ejerce de manera especial mediante el lenguaje y el diálogo. En efecto, es gracias al lenguaje que se tiene mundo, pero gracias al diálogo se lo habita, se aprende a coexistir con él. En este contexto, la hermenéutica o filosofía de la comprensión puede ser concebida como “el arte del entendimiento”.²⁸ Si por el lenguaje se “es” en la verdad en tanto que gracias a él se concitan el yo y el mundo, por el diálogo se “da” con la verdad, puesto que por su medio se dan los acuerdos. Sobre lo que hay que atenerse sobre las cosas y sobre cómo se ha de interactuar con los otros. En torno a la conversación es que se establece el lenguaje sobre las cosas, es decir, el acuerdo. Lo cual resulta indispensable para la armonía especialmente cuando se tienen concepciones del mundo muy diversas. De manera que la conversación se presenta como un punto de encuentro a partir del que los convocados por el lenguaje, o bien trazan sendas comunes y acuerdos, o bien muestran su irresolución en favor del otro y se emprenden caminos divergentes. Acordar y divergir siempre serán dos aspectos que en el diálogo promueven el entendimiento.

Ahora bien, el diálogo es una capacidad al alcance de todos, puesto que ninguno está en condiciones de ser excluido. Se define como un proceso más o menos amplio, pero cuyos límites siempre parecen fluctuantes. Pese a su mayor o menor extensión, posee en sí una cierta unidad y armonía en virtud del asunto que lo suscita, es decir, aquello que se desvela a los dialogantes. Evidentemente, existen diferentes modalidades de diálogo, por ejemplo, aquéllos cuyo propósito explícito es llegar a un acuerdo sobre un cierto tema. Tal es el caso de la negociación o la entrevista. No obstante, existen otras cuya meta no radica en un fin deliberadamente específico, como la conversación con los amigos o el diálogo familiar. La realidad es que en unos y otros, siempre hay un asunto en cuestión, un consenso sobre el que se posibilita el encuentro y un acuerdo, tácito o expedito. La verdad que aparece como asunto a tratar, es tal que se desarrolla con el mismo diálogo, que hace las veces de elemento decantador de lo que importa. Gadamer se atreve a decir que, en las conversaciones genuinas, no son los interlocutores quienes llevan la conversación, sino que ocurre lo contrario: el espíritu de ésta es quien conduce a ellos.

²⁸ GADAMER, *Réplica* 243.

Ahora bien, la verdad de la conversación no puede prescindir de la práctica y tampoco deja de rendir sus efectos en quienes se dedican a ella. El asunto de la conversación los interpela y deja huella en ellos, no se puede ser el mismo que se era antes. Este es probablemente la evidencia más fehaciente de la verdad práctica al respecto, ya que “la conversación posee una fuerza transformadora”.²⁹ Ciertamente, no se puede pretender que las palabras sean la solución para los problemas del hombre, pero nunca dejarán de ser parte esencial de todas ellas. En efecto, comienzan por suscitar el cambio en el propio hombre, antes que en los problemas que le están relacionados. Es decir, va directamente a la fuente.

Aunque dialogar parezca lo más familiar al hombre, no siempre será sencillo recorrer el camino para lograrlo con maestría. Una de las principales condiciones es el saber escuchar, cualidad de quienes conscientemente se imponen el saber autolimitarse, es decir, dejar valer lo extraño en lo propio y cuando menos pensar en la posibilidad de que sea más bien el otro quien tenga la razón. Básicamente esto es lo que genera la capacidad de entendimiento y el lenguaje común, cuyo éxito fomenta la aproximación, mientras que su fracaso produce el distanciamiento. En un ámbito hermenéutico, ser proclives al diálogo es lo que más se asemeja al conato por vivir. Por tal razón, el hacerse capaz de entrar en diálogo, a pesar de los obstáculos y dificultades que le son inherentes, es para Gadamer el hecho en el que radica “la verdadera humanidad del hombre”.³⁰

Por último, se dijo que, por norma, no hay nadie que se excluya del fenómeno del diálogo por ser una actividad esencial para los hombres, y por contener en sí una fuerza transformadora. Es decir, el instrumento más típicamente humano para la humanización no puede ser exclusivo de un grupo de personas, aunque realmente existan quienes tengan una cierta especialización, nata o formada, para ello. Cuando parece faltar un lenguaje común para la conversación (piénsese en personas que no entienden el idioma de las otras, en quienes no han logrado desarrollar sus capacidades discursivas o comunicativas debido a sus capacidades diferentes o, en fin, en quienes se han visto disminuidos en ellas), se puede presentar una “confianza incondicional en la razón que todos compartimos”,³¹ la cual se ejerce mediante otras formas del lenguaje, tales como la paciencia, el tacto, la simpatía o la

²⁹ GADAMER, *La incapacidad* 207.

³⁰ GADAMER, *La incapacidad* 209.

³¹ GADAMER, *La incapacidad* 210.

tolerancia. En definitiva, son virtudes informadas por la razón que no dejan de comunicar en tanto que producen sus efectos.

Con lo dicho hasta aquí sobre la conversación como primer estrato de la verdad práctica, pone de manifiesto que en sus condiciones (capacidad de escucha, autolimitarse) y en sus efectos (fuerza transformadora, aproximación), opera una capacidad práctica cuya eficacia no puede producirse sin un principio activo. El hecho que sea primera con relación a otras prácticas incluso no menos importantes, se debe a su proximidad con el lenguaje, que es la realidad fundamental para la verdad ontológica y dialógica de las que ya se habló en los capítulos anteriores. Más aún, Gadamer reconoce el diálogo como un crisol para el filosofar auténtico, ya que, a su parecer, éste toma consistencia y veracidad en el discurso, al punto de ser el principal apoyo para reconocer entre el saber verdadero y el que no lo es. Por este motivo afirma que “la filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera y propia piedra de toque”.³² Esto puede constatarse en la tradición filosófica, desde los diálogos socráticos o las costumbres peripatéticas; hasta la *disputatio* en las primeras universidades europeas del medioevo, y las actuales asignaturas en las que al presente se reparten los programas filosóficos.

2.2. El carácter progresivo de la verdad en las prácticas formativas

De la conversación puede decirse que es la primera práctica en la que se ejercita el hombre en la verdad. En la vida cotidiana, es a nivel del discurso en donde más fácilmente puede corroborarse que algo sea verdad o sea mentira, por lo que incluso en la educación de los niños se les enseña a decir la verdad y a no decir mentiras. Pero es primera en un nivel más originario, en tanto que es en la conversación y en el lenguaje donde las cosas aparecen al pensamiento, como ya quedó establecido en el capítulo anterior. A partir de esta manifestación primigenia es posible la posterior ratificación o rectificación de lo que son las cosas a partir del diálogo, especialmente mediante la pregunta. A continuación, se proponen las prácticas formativas como un segundo nivel en el que se desplaza lo que es verdadero desde la teoría hacia la praxis. Éstas son, todas aquellas que tácita o expresamente designan “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales

³² GADAMER, *La historia* 93.

del hombre”.³³ Por ejemplo, la educación familiar, los institutos de educación pública y privada, las universidades, las instituciones religiosas, algunos programas de convivencia o de orientación social, los grupos o asociaciones con fines recreativos, etc. Pero también las relaciones y grupos de amistad, las fiestas civiles y celebraciones tradicionales, los medios de comunicación e, inclusive, los pasatiempos. Todos estos son ejemplos de grupos o actividades sociales cuyo propósito es incidir directa o indirectamente en la formación humana. Por lo que previamente tienen una concepción de lo que es el hombre y sobre cuál es su lugar en la sociedad y en el mundo, todo ello prefigurado en concepciones lingüísticas y expresado en distintas formas de discurso.

Dar forma a la naturaleza humana presupone el conocimiento de ésta. Gadamer se basa principalmente en Hegel para ofrecer algunas definiciones de formación, y todas ellas parecen apuntar desde distintas perspectivas hacia las mismas coordenadas: la naturaleza humana es una realidad conformada por un movimiento dialéctico, entre una generalidad humana y cada miembro suyo, pero también entre los diferentes individuos y las cosas. De manera que no parece ir llanamente de la esencia a la existencia, pero tampoco puede obedecer ciegamente un movimiento de la existencia hacia la esencia. Más bien, se trata de un continuo vaivén entre la esencia y la existencia, de manera que el énfasis no se coloca en ninguna de ambas sino en la dinámica existente entre ellas. Para detallar mejor este punto, se puede atender a los conceptos centrales de las definiciones de formación: apropiación y ascenso. De por sí, ambas aluden a un hecho que remite a la participación y el movimiento, por lo que su asunto atañe lo mismo a la práctica que a la teoría.

Podría parecer que el punto de partida de la formación es el mero cultivo de las capacidades previas, como es común escuchar la comparación de que la persona que se forma es como un diamante en bruto al cual se debe pulir. Sin embargo, esto significa atender tan sólo a una de las partes que van de por medio en el proceso. Evidentemente es importante, incluso central, el lugar del individuo pues no sólo es el fin al que se tiende, sino que por él y para él está la formación. No obstante, de debe atender a los medios formativos, ya que no serán tan sólo el instrumento externo para cumplir los objetivos, sino que serán parte integrante del mismo formando. Por eso, “en la formación uno se apropia por entero aquello

³³ GADAMER, *Verdad* 39.

en lo cual y a través de lo cual uno se forma”.³⁴ El movimiento de un estado a otro, implica la transformación del ser del hombre, un aumento de ser en interacción con lo otro. Por tal razón, se habla de una verdad procesual en que su ser cambia, principalmente por un movimiento de apropiación del yo en interacción con el tú. ¿Habría la posibilidad de que un sujeto se forme sin tener cuando menos la intención de apropiación? En este sentido es que la verdad se presenta bajo la forma de la praxis: en el movimiento de la voluntad, en la interacción de las personas y en la recurrencia a ciertas prácticas e instrumentos.

Ahora bien, podía parecer que el yo y el tú fueran tan sólo dos partes del mismo todo, ¿en dónde radica pues la generalidad a partir de la que procede la formación? De hecho, la tercera definición de ésta, inspirada en Hegel, la presenta como “un ascenso a la generalidad”.³⁵ Particularmente, este punto lo encuentro problemático puesto que esa generalidad es, o bien un conjunto de individuos o bien un concepto. Lo primero impide concebir una generalidad homogénea, dada la diversidad entre ellos; lo segundo, se complica por la mayor o menor extensión conceptual. En otras palabras, ¿cómo establecer un consenso sobre lo que el hombre es o debe de ser? Actualmente, esto se intensifica debido a las dimensiones globales y a las posturas pluralistas en orden al consenso, sin olvidar las corrientes agnósticas o relativistas, por ejemplo. La verdad sobre el hombre es, pues, un asunto arduo de por sí, al que además se ha impuesto el gravamen de la sospecha. No obstante, no puede dejar de ser un asunto de máxima necesidad.

En cualquier caso, la formación representa un ascenso hacia una verdad más general que la individual, a la cual no se puede acceder sin la intención del individuo y sin una generalidad, que representa el nosotros al que se atienen el yo lo mismo que el tú. Sin embargo, querer que el yo o el tú sean dos generalidades que ascienden a una tercera que es mayor, es decir, el nosotros, sigue dejando de lado la particularidad por mor de la generalidad. Por lo que resulta conveniente matizar este el carácter ascendente de la formación hegeliana, con el concepto de apertura. Como ya se dijo, ésta procede del carácter de la existencia del hombre, y se constituye como su nota más característica. Por lo que la formación irá en orden a respetar el carácter de apertura y finitud, procurando más el estar abierto a las experiencias que lo constaten, antes que estar sujeta a un ideal inmutable.

³⁴ GADAMER, *Verdad* 40.

³⁵ GADAMER, *Verdad* 41.

Tanto el trabajo con la naturaleza humana, la apropiación y el ascenso que expresan las definiciones arriba proporcionadas, suponen un progreso. Éste admite también la renuncia y el descenso, movimientos típicos del hombre que no pueden ser excluidos de la formación, pero que en todo caso son admitidos en un panorama más general, que se caracteriza por no volver al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto a la situación inicial. Antes bien, progresar significa seguir el curso de un proceso bajo un principio, al cual se ordenan los aciertos y los errores, así como los avances y retrocesos. Esta conversión hacia la verdad del hombre que supone la formación, no puede prescindir en ningún punto del ejercicio de su libertad, sea en el juego de sus elecciones como en las resoluciones a las que se encamina. Todas las prácticas formativas deben atenerse a ello, siempre y cuando sea su propósito el corresponder a la verdad, tanto del hombre como de sus actos.

Finalmente, debe aclararse que lo inmediato, representado por la particularidad de un individuo, así como lo concreto de su situación, no puede quedar fuera del lado espiritual y racional que representa su esencia. Es entre lo particular y entre lo general, entre el todo y la parte, que puede llevarse a cabo la formación como una práctica verdadera. Pretender un modelo absoluto de humanidad va más allá de la finitud humana, como de su historicidad. Así mismo, pretender hacer prevalecer la sola individualidad fuera de una generalidad excluye los individuos de su propia especie. Abandonarse a la individualidad es algo que se puede denominar inculto; mientras que abandonarse a lo general, es intelectualismo. Se trata de hacer al hombre “capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida”.³⁶ Este proceso supone que la generalidad no es un principio absoluto, ni siquiera la individualidad, sino que son dos realidades que están en mutua y continua construcción. Lo que la generalidad sugiere, no deja de surtir efectos en el individuo, ni lo que éste propone deja sin efectos en la generalidad, aún actuando a discreción. Como ya se dijo más arriba, será el esfuerzo (*orexis*) la forma de esta dialéctica; mientras que la resolución o constancia de carácter, su fin.

2.3. La praxis política y su nexo con la verdad

Aunque la formación ya tiene en cuenta en gran medida la individualidad y la generalidad, se acentúa más la primera. En cambio, hay otro ámbito en el que ocurre lo

³⁶ GADAMER, *Verdad* 41.

contrario, es decir, la segunda adquiere un valor acentuado, no por afán de ideología sino por ser un aspecto esencial del hombre y de toda sociedad. Con ello me refiero a la política. Ésta, al igual que la formación es una tarea humana de apropiación y de ascenso, que requiere, en cierta medida, del sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad. Pero si en la primera se adquiere un sentido de sí mismo, en la segunda es un sentido de sociedad o colectividad lo que se obtiene. El modelo ya no es el hombre en tanto que hombre, sino en tanto que miembro de un grupo, así como de la suerte que les es común. Lo que aquí funge como particularidad son las sociedades humanas, al paso que lo que les conviene a todas ellas es lo general. Lo que en política se denomina praxis es el conjunto de acciones y conductas con miras a la autoorganización, por lo que puede ser definida como “el quehacer principal, cuya solución regula y ordena los asuntos humanos; ella es autorregulación a través de la ‘constitución’ en el sentido más amplio de una vida social y estatal ordenada”.³⁷ El quehacer y la autorregulación es la acción mediada por una constitución. Ésta supone establecer lo que conviene a los ciudadanos por ser bueno y verdadero, y éstos lo llevan a la práctica.

La dimensión ética y política de la verdad es el vínculo más inmediato entre praxis y experiencia de verdad. Relación que no es evidente del todo, debido a que a ésta se le ha tratado preferentemente en el ámbito de la teoría. No obstante, la verdad se ha ligado igualmente a un modo de vida desde la filosofía antigua hasta la época contemporánea. Piénsese, por ejemplo, en Platón, quien en la alegoría de la caverna propone la verdad como tarea para quien ha logrado contemplar las ideas. O Aristóteles, para quien la vida virtuosa es lo mejor en la vida privada como en la vida pública, ya que los hombres buenos eran más proclives a ser buenos ciudadanos.

En cuanto a los pensadores más representativos de la filosofía contemporánea, siempre está latente el ideal de una verdad que incida en la vida personal y social del hombre.³⁸ Es ejemplar la teoría marxiana de la necesidad de una dialéctica materialista para edificar las superestructuras sociales sobre las estructuras más adecuadas. Desde esta óptica, Ernst Bloch intenta recuperar la idea de una realización trascendental del hombre, pero desde la inmanencia de un mundo concebido como radicalmente material. Para Herbert Marcuse, la razón revolucionaria es antagonista frente a sus propios límites, de manera que lo que el

³⁷ GADAMER, *Problemas de la razón* 313.

³⁸ Cfr. HERNÁNDEZ-PACHECO, *Corrientes actuales* 15-154.

hombre piensa que sea verdadero debe ser realizado en la organización actual de su vida individual y social. Incluso la filosofía social de Karl Popper sólo puede ser entendida como el desarrollo de una teoría de la ciencia que al final resulta una teoría general de la racionalidad y de la convivencia.

La verdad que se concibe y se construye no puede prescindir del hombre, ni de su participación más o menos asidua, pero solamente podrá adquirir dimensiones considerables cuando se llevan a cabo dentro de una proyección colectiva. De hecho, la verdad se caracteriza precisamente por estar a consideración de muchos y no sólo de uno, o de una minoría. Algunos pensadores, como Herbert Spencer o Thomas Green, han reconocido como verdadero aquello que no sólo hace bien al individuo sino a la especie, de modo que lo más verdadero es aquello que es de provecho para muchos y no sólo para algunos. En general, la filosofía de tradición anglosajona ha sostenido posturas como estas. Lo que en todo caso se defiende es la necesidad práctica de la verdad. Vivirla como parte de la realidad y como algo que acontece en ella, es lo que da lugar a modos de vida auténticos y a personas auténticas, veraces y comprometidas. Es precisamente en esas experiencias individuales y colectivas en las que se hace patente la verdad de los discursos.

La verdad, no puede menos que estar ligada a un modo de vida, a determinadas prácticas y acontecimientos. La política viene a ser un derrotero importante en su transcurso. La verdad se hace práctica desde que se origina en el modo comprensivo del hombre, generando su propio movimiento en la facticidad, la aplicación y la prudencia, hasta afectar los ámbitos de la personalidad de los individuos, y de esta manera incidir de modos diversos en los ámbitos sociales. En otras palabras, “si la verdad no configura el pensamiento y la acción de tal manera que determine un modo de vida, su relevancia queda disminuida y su impacto crítico y de orientación social prácticamente desaparece”.³⁹ No obstante, el ejercicio político no es el único cauce para facilitar la praxis de la verdad, aunque no deja de ser el que tiene implicaciones más inmediatas y generalizadas entre las poblaciones humanas.

Ahora bien, el impacto social de la verdad corre el riesgo de servir a intereses particulares, es decir, de volverse más bien una ideología, por lo que debe vigilarse constantemente que las prácticas no degeneren en políticas inconvenientes. Un ejemplo de ello son los intentos de organización mundial. Gadamer reconoce que en el siglo XX (y

³⁹ NICOLÁS, *Explorando* 169.

todavía es posible apreciarlo en el siglo XXI), la política se ha suscrito al despliegue de las posibilidades científicas. Éstas han tomado forma en casi todas las prácticas sociales, especialmente a través del ámbito de la técnica y, más recientemente, de la tecnología.⁴⁰ Lo cual pone en riesgo la verdad en tanto que se la asocia en su totalidad con una “porción” de humanidad. Al parecer, la tecnología es para Gadamer el principio rector de lo que muchos han querido ver como factor importante para la organización política en una escala global, especialmente si se le aprecia como un desarrollo de métodos de control científico para la vida de la sociedad, que bien puede caracterizar los tiempos actuales. Pensar en políticas globales conduce a pensar en una planificación, al paso que una planificación requiere de principios de acción. Lo que de por sí compromete la verdad concebida y ejercida entre las diferentes culturas, no se diga ya entre individuos. La verdad política puede decirse una en un sentido, pero se debe reconocer su diversidad.

¿Es posible, pues, ordenar las prácticas sociales bajo principios políticos homogéneos? ¿En razón de qué podrían tenerse como verdaderos? Gadamer se sirve de conceptos tales como planificación, orden, economía, política, sociedad, ciencia, técnica, equilibrio, conducción y tolerancia para responder a las preguntas planteadas. En mi opinión, algunos otros tales como cultura, civilización, cooperación y globalización pueden contribuir a lo mismo. Todos ellos quieren referir a criterios de verdad en un ámbito práctico.

La filosofía política investiga las causas que sustentan el fenómeno político y que lo caracterizan como una actividad distinta entre las demás en las que se compromete el hombre en sociedad. En su carácter teórico, estudia los principios del “buen vivir”, pero muchos filósofos han resaltado su carácter crítico-normativo viendo en ella una ciencia “coordinadora” capaz de establecer criterios para la construcción de una sociedad bien ordenada. En todo caso, su carácter tanto teórico como normativo, requiere de criterios de verdad. Por ejemplo, *La República* de Platón, *La ciudad del sol* de Campanella, *Utopía* de Tomás Moro o *Leviatán* de Hobbes, por citar sólo algunos, son claros ejemplos de intentos por establecer una civilización sobre criterios verdaderos. Cabe resaltar dos aspectos en estos

⁴⁰ En el presente trabajo se aprecia la técnica en relación al concepto griego *tekhne*, como una forma de conocimiento entre lo puramente empírico y lo puramente teórico; tecnología, como un neologismo en relación al despliegue del potencial teórico en artefactos principalmente mecánicos y electrónicos, con un impacto profundo en la vida social.

ejemplos: una idea rectora y las acciones que le siguen. En estos casos, lo que está en cuestión no es el orden existente, sino el orden ideal. Es decir, no se trata de un trabajo descriptivo del estado de cosas, sino de un trabajo de planeación. Gadamer retoma estos presupuestos para preguntar por la verdad que se realiza en un orden ideal, mismo que opera en la apreciación de las distintas sociedades humanas como una sola comunidad.

Lo primero que salta a la vista es preguntar a qué se debe el interés por generar políticas que comprometan a todos los hombres sin importar su nacionalidad o creencias. Este ha sido un trabajo que se ha querido llevar a cabo desde la antigüedad. Por ejemplo, en la tradición griega, la *Ilíada* narra los intentos de una confederación con deseos de extender su hegemonía desde el Peloponeso hasta los territorios de Asia Menor bajo un principio militar. La tradición hebrea, por su parte, cuenta con una narración bíblica conocida como “La torre de Babel”, en la que se cuenta el intento de una generación por consolidarse como especie autosuficiente bajo el principio del uso universal de un lenguaje único. En el ámbito de la historiografía es posible apreciar el intento de Alejandro Magno por unificar el Mundo Antiguo bajo un mando, pero, sobre todo, bajo un principio cultural que apuntaba hacia Grecia. El imperio romano, así mismo, alcanzó el ideal de un gobierno único en el mundo conocido bajo un principio de administración y militarización. En la Edad Media, bajo el principio de la religión, el Sacro Imperio Románico-germánico logró representar el acuerdo de lo que fue reconocido como el poder temporal con el llamado poder divino, representados, respectivamente, en la persona del emperador y en la persona del Papa.

El mundo conocido en la antigüedad no sólo era menor en relación al presente en términos territoriales, sino sobre todo en los plexos de referencia del hombre hacia las cosas y de los hombres hacia otros hombres. Por lo que hablar de organización mundial en el presente tiene connotaciones distintas. Un factor que de cualquier forma ha permitido hablar sobre eso es el carácter universal de la filosofía, específicamente me refiero a la filosofía política. Es decir, habiendo un bien común para todos los hombres, bajo este principio es posible tratar de proveer aquello que cualquier Estado desea, lo mismo que sus ciudadanos. Sin embargo, la diversidad cultural y los procesos civilizatorios más de una vez han dejado en claro que la idea de bien, de verdad, o de progreso no es homogénea. Cada civilización o cultura tiene procesos internos de desarrollo que difícilmente podría someterse a un solo principio o maneras de aplicarlo. Ahora bien, en la actualidad, se habla de un fenómeno de

globalización que puede considerarse un punto de apoyo para hablar de la necesidad de una política general. Globalización se define llanamente como “la magnitud creciente de los flujos intercontinentales de la interacción social”.⁴¹ Este fenómeno, en efecto, supone un cambio en la organización humana, en la manera en que se viven los procesos sociales, por ejemplo, las relaciones humanas, comerciales y políticas. Pensando como un filósofo de nuestro tiempo, Gadamer no evita tocar un tema en auge incluso en la filosofía: la planificación y creación de un orden social global.

Planificar un orden requiere de un principio ordenador, y de acciones que conduzcan a él sin identificarse con éste. Al parecer, el principio económico sería el principio más conducente, pero tiene como trasfondo una postura política. Quiere decir que el principio económico depende de un principio político que no siempre será tan fácil de ser reconocido como unívoco. El orden recto económico podría depender, por ejemplo, del ideal político de unificación, del propósito de evitar la guerra, del control de la población o de la alimentación, pero entonces cabría preguntar si una planificación racional, en términos de economía y política, es capaz de presidir las distintas prácticas que sustentan a todos los países. En todo caso, aun cuando se lograra, ¿sería tenido como bueno y verdadero por todos los ciudadanos?

De cara a este propósito surge la objeción que representarían por sí mismas las civilizaciones que se rigen principalmente por un criterio religioso, o que están profundamente apegados a una tradición ancestral. Es decir, sería difícil presentar como verdaderas, prácticas que no corresponden a la peculiaridad de algunos grupos. La vigencia de algunas tradiciones históricas son un impedimento real contra el propósito de políticas globales que buscan consolidarse en una dirección única. Pienso, por ejemplo, en las etnias indígenas en México, o incluso en otros continentes. Así mismo, el estado Islámico es una potencia religiosa muchas veces intransigente con las posturas del “nuevo mundo”, y difícilmente se dejará imponer criterios externos. Incluso el cristianismo, con todo su bagaje pacifista, se ha vuelto una de las oposiciones más representativas de la actualidad, en contra de muchas políticas relativas a la ciencia, la salud y a la vida social. Por lo que establecer un orden político único corre el riesgo de no ser verdadero por no atender a la verdad de los distintos grupos humanos. El principio de subsidiaridad es ejemplar en este caso.

⁴¹HELD, *Globalización* 12.

Llegados a este punto conviene preguntar por el objetivo común que desea alcanzarse con la planificación mundial. Hablando de la aplicación, se ha podido apreciar que cualquier ideal que se centre tan sólo en lo abstracto o que privilegie lo estrictamente individual, no es una buena medida para pensar en una planificación de las sociedades, es decir, no puede facilitar prácticas verdaderas. Entendida en términos políticos y económicos, la posibilidad de planificar la vida social a escalas mundiales, tiene, por un lado, el problema de encontrar un principio rector de las actividades que le consiguen, pero por el otro, está el problema del estado actual de las cosas. Es decir, hablar de una planificación puede suponer la necesidad de un orden mejor que el actual modificándolo, pero también cabe la posibilidad de conservarlo. Entonces surge la tensión de si la planificación supone partir de un punto cero hacia otro punto determinado, o si supone partir de lo que hay hacia sus mejores desarrollos. El fenómeno de la globalización parece responder mejor a la segunda opción.

Gadamer va a hablar del equilibrio y la conducción como de “dos momentos estrechamente unidos que constituyen la esencia del gobierno”.⁴² El primero supone una situación o estado de cosas a partir de un estado de cosas bien acotado; el segundo, la dirección que a partir de aquél es posible prever. Esto supone obedecer a nuestras condiciones vitales, además que limita el grado de libertad del individuo, es decir, le enseña a querer. En ello se pueden apreciar actuando los principios comprensivos de facticidad y de aplicación de que se habló más arriba. Se trata de decir que, lo indefinido del querer o las inmensas posibilidades del planificar tienen un referente seguro en el estado actual de cosas. Por eso es importante que el movimiento oscilatorio de la verdad entre el todo y las partes siempre que se ofrezcan proyecciones políticas conformes con la verdad. Esta se manifiesta en el estado de cosas y se transforma mediante las acciones que éste mismo sugiere en un diálogo. De manera que la globalización es un hecho que se debe tener presente al elaborar políticas correctas, pero pensar en un orden político único es un inconveniente mayúsculo.

Con lo dicho hasta aquí sobre la verdad en relación a la praxis política, especialmente la que postula coordenadas mundiales, se pueden establecer conclusiones importantes respecto a la verdad. Una de ellas es que la teoría emana siempre de la práctica, al mismo tiempo que la consolida. La práctica, a su vez, estimula la reflexión de la cual procede. La otra es que, si se concede que la verdad es, originariamente, una experiencia comprensiva;

⁴²GADAMER, *Sobre la planificación* 162.

por verdad práctica, se entiende la manifestación comprensiva del ser del hombre a través de sus actos. En todo caso, no se debe perder de vista que la verdad no puede ser una posesión humana sino un modo de ser que se actualiza continuamente en su propio acontecer comprensivo. El propio Gadamer se adscribe explícitamente a “la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad”.⁴³

⁴³GADAMER, *Problemas de la razón* 313.

CONCLUSIÓN

Luego de haber revisado algunas de las obras más representativas del filósofo contemporáneo Hans-Georg Gadamer, poniendo especial interés en *Verdad y Método*, he llegado a la conclusión de que el concepto verdad funge un papel importante en todas ellas. Si bien no es tratado con exhaustividad en ningún apartado de su obra capital, ni en alguna de sus obras menores, sí está presente en sus distintas temáticas. Todas ellas en torno al problema central de la comprensión. Por lo que éste último no puede ser ajeno a ninguna de las vertientes a las que pueda conducir el estudio de la filosofía hermenéutica del autor en cuestión. De hecho, al tratarse sobre la verdad, llanamente se puede concluir que se trata de una experiencia comprensiva sobre el mundo y sobre el hombre, cuya diferencia específica es el ser conocida. Ahora bien, esta concisa conclusión, entraña muchos otros presupuestos que le están relacionados, pero sobre todo un camino recorrido a diferentes ritmos. Por lo que se estima conveniente presentar las etapas más representativas de dicho proceso, así como las conclusiones que fue arrojando en torno a la verdad.

En una primera etapa se obtuvo que ésta no puede ser para la hermenéutica una realidad estática, definitiva y unívoca. Principalmente en razón de los distintos ámbitos en que se le puede apreciar, así como por la diversidad de saberes que le reconocen como un elemento constitutivo. Pero, sobre todo, debido al carácter móvil de la comprensión misma, en donde se origina, se constata o, bien, se modifica. Por lo que es preferible entenderla como una realidad dinámica, polisémica y provisional. Es decir, se trata de una experiencia acorde a la finitud humana. No obstante, este aparente carácter proteico que hace que se le perciba como inasible, fue decantando en algunos presupuestos que le caracterizan y le dan

consistencia frente a otras experiencias comprensivas. Lo cual posibilita hablar de “la verdad” sin vulnerar el principio de pluralidad que sustenta “las verdades”.

Uno de esos presupuestos es la “desocultación”, que presupone un nivel primario de la verdad en la proposición o en el discurso mostrante. El cual supone manifestar la verdad de las cosas en un encuentro dialógico con ellas, especialmente a partir de la pregunta y de la respuesta. Aquí se puede hablar de una verdad dialógica-lingüística, sobre la cual se apoya la teoría tradicional de la verdad como adecuación entre el intelecto y las cosas. No obstante, la desocultación conduce a un nivel primigenio que va desde el discurso hacia los entes mismos. Éstos suponen una cierta apertura que les hace salir del estado de oculto o encubrimiento impuesto por el ser. Ciertamente, es a partir de éste que pueden ser conocidos, pero también se le debe que permanezcan ocultos. Por lo que la apertura de los entes es una desocultación más originaria a partir de la cual se puede decir de ellos. Se trata de una verdad ontológica sobre la cual se elabora la verdad dialógica. De manera que ambas pueden ser consideradas como dos facetas de la verdad, es decir, todo cuanto se presume verdadero descansa sobre una doble desocultación: la de las cosas y la del discurso.

Para los intérpretes, la verdad aparece mediante la comprensión como experiencia de sentido, esto es, una experiencia del ser. Con la cual se trabaja a través de sus proyectos comprensivos, deviniendo en una multiplicidad de significaciones. En esto tiene un papel importante el binomio comprensión-interpretación característico del problema hermenéutico. Por lo que se puede establecer que, en un primer momento, la verdad es una donación de las cosas que, en un segundo momento, asume el intérprete. Es decir, la verdad acontece en la comprensión, porque previamente la comprensión acontece en la verdad. En todo ello, el principio activo es el ser, que en la filosofía de Gadamer se identifica con el lenguaje, por lo que se colige que la verdad posee por principio una estructura eminentemente lingüística.

Dicha estructura se aprecia en el contexto del fenómeno hermenéutico, establecido sobre una fenomenología que pone el lenguaje como su centro. En efecto, éste tiene un doble desarrollo en la hermenéutica gadameriana: configura la determinación del objeto hermenéutico e informa la realización hermenéutica. En otras palabras, lo que para la epistemología tradicional se presentaba como los elementos heterogéneos y necesarios del conocimiento, esto es el sujeto y el objeto; ahora son apreciados en el mismo ámbito del lenguaje. Por lo que se puede decir que éste concita al yo y al mundo en una unidad más

originaria. La clave de acceso a esta relación se encuentra a partir de su estudio. La verdad que llanamente se presenta como desocultación toma este cauce, por lo que se inscribe en una ontología lingüística.

En este apartado, el legado de Heidegger consiste en haber mostrado que las cosas están descubiertas para el *Dasein* en una comprensión originaria, cuya articulación será la interpretación. Gadamer quiso mostrar como ese ámbito de sentido y de significación se aprecia como un acontecer lingüístico. Para ellos debía hacer un estudio amplio sobre el fenómeno del lenguaje, a fin de consolidar desde este centro el aspecto ontológico de su hermenéutica. Al mismo tiempo, se puede apreciar a partir de esto la confirmación de las dimensiones ontológica y dialógica de la verdad, en tanto que tienen que ver con el sentido y la significación que se presumen en el lenguaje.

En una expresión concisa, la ontología lingüística sostiene que la comprensión, lo mismo que el conocimiento del ser y del mundo, se realiza lingüísticamente. De manera que el ser acontece en el lenguaje como verdad, sea de las cosas o sea del hombre mismo. Ese “algo” que sale a su encuentro bajo formas artísticas, históricas o, incluso, científicas, es, en última instancia, lenguaje. Éste es el núcleo del problema hermenéutico y de la experiencia de verdad, por lo que ambos serán apreciados en relación proporcional a su reconocimiento. La ayuda más eficaz para dar inicio a tal propósito es la conversación, pero a partir de ella se llega al meollo mismo del asunto. En efecto, es conversando que los intérpretes se hace partícipes del asunto que discurre en el lenguaje, y que llega a ser en virtud de éste. Lo verdadero es aquello que queda desoculto o llega a ser en su dimensión.

Ahora bien, el lenguaje abre el ser de los entes, pero al mismo tiempo lo condiciona, por lo que la verdad no puede ser una experiencia incondicionada. Solamente hasta cierto punto, el hombre es la medida de todas las cosas, porque, a su vez, aquél se conduce ante ellas en una cierta situación de comparecencia. Por lo que a su estar desoculto le sigue un “no encubrimiento de algo”. A esto último se le denomina sinceridad del lenguaje. En consecuencia, la verdad no puede presentar solamente un carácter de producto, es decir, de un hecho; sino también de construcción o labor, en tanto que se va desarrollando en medio de la libertad de las cosas y de los intérpretes. La terminología humboldtiana sobre el lenguaje sirve al caso para afirmar que la verdad no es sólo *ergon*, sino también *energeia*.

También se llega a la conclusión de que en la base del discurso verdadero está el juicio, es el estrato dialógico-lingüístico de la verdad; pero también, que en la base de la verdad de las cosas mismas está la palabra. Es a partir de ésta que comienza el asunto de la verdad y no sólo a partir del juicio. A la palabra se debe la apertura de los entes y, por consiguiente, del panorama de la verdad, debido a que tiene una pretensión de validez. Es decir, en ella radica un contenido con rango ontológico, sostiene un “algo”. A esta experiencia de verdad se le concibe al nivel de la comprensión; mientras que a la de las proposiciones, en el de la interpretación. En todo caso, la apertura que acontece en la palabra suscita la realidad que interpela el ser de los intérpretes. La aproximación que éstos realizan hacia la verdad es siempre aproximativa y procesual, dada su finitud, pero, principalmente, la infinitud de lo que es. Una teoría de la verdad no puede pretender la abreviación de procesos si quiere ser considerada dentro del marco teórico de la hermenéutica filosófica.

Como ya se hizo mención, la diferencia específica de la verdad radica en el ser conocida, puesto que en su estructura ontológica podría confundirse, por ejemplo, con la belleza o con la bondad, que también pertenecen al ser. No obstante, la una y la otra son, respectivamente, para ser amada y para ser valorada. Sin embargo, las características del ser que en la tradición filosófica son reconocidas como trascendentales no es posible aislarlas tajantemente, sino que están en continua interacción; por lo que la bondad también es conocida, la verdad también es amada y la belleza valorada. Pero lo importante para este estudio es que los trascendentales no son sólo un asunto de contemplación, aun cuando en ello manifiesten su mayor prestancia. Ellos son apreciados en la realidad y en los hechos, por lo que la verdad se mueve en el campo de la praxis, y algunos elementos de la filosofía de Gadamer apoyan esta hipótesis.

En primer lugar, la reflexión hermenéutica deriva necesariamente de la praxis hermenéutica y, a la inversa, ésta es posible mediante aquélla. Por lo que sería difícil decir qué fue primero. Cabe pensar que surgen en el mismo instante comprensivo, una conlleva a la otra. No sólo es posible apreciar esto al momento de reconocer el ejercicio comprensivo a través de la historia de la hermenéutica, sino que, incluso al hacer un análisis sobre el problema del entender, se llega a la conclusión de que éste mismo contiene en sí una tendencia hacia la práctica. De modo que, lo que se ha venido apreciando como verdadero en los niveles ontológico y dialógico, tendrán repercusión inmediata en un nivel práctico.

A lo largo de su historia, la hermenéutica ha tenido connotaciones prácticas, ya que se le ha asociado con actividades que buscan claridad y distinción en los mensajes, los textos o, incluso, las personas. Con ello se pretendía, pues, el mejor reconocimiento de lo que en ellos pudiera resultar verdadero. El proyecto de Gadamer de impulsar estos estudios hacia un rango universal, igualmente compromete las verdades particulares hacia una verdad más general que no puede sustraerse de sus prácticas. Es decir, quiere abarcar la visión que se tiene del mundo en todas sus formas. No obstante, por ser cometido de la hermenéutica lo que acontece u opera en los intérpretes cuando comprenden; sus estudios han sido entendidos principalmente desde su faceta teórica. Lo que en la presente investigación planteo es el apreciar la faceta práctica, y analizar lo que en ella podría dar un indicio del concepto verdad.

Dicha tarea, condujo a rastrear en la teoría hermenéutica los conceptos y nociones que mejor se adecuaban a sus propósitos. Facticidad, aplicación y prudencia, son tres que dan muestra de ello. Aunque seguramente no son los únicos, son los que se encontraron más relevantes principalmente por dos razones. La primera es que son relativamente sobresalientes en los trabajos de Gadamer, sea porque están continuamente referidos o porque articulan diferentes tratados de su obra. La segunda, y más importante, es que remiten al tema principal de la hermenéutica, o sea, la comprensión, desde diferentes posiciones: en torno a ella, desde ella y por ella, respectivamente. Todo lo cual va configurando el problema hermenéutico y, al mismo tiempo, va caracterizando la experiencia de la verdad.

La facticidad pone de manifiesto que la verdad acontece en las intermediaciones del tiempo, es decir, se desarrolla bajo la tutela de la historia. Por lo que conlleva esa condición: que los intérpretes deben tenerla presente siempre que sea posible para transigir con ella. La aplicación representa el trabajo de conciliación entre lo general y lo particular, por lo que la verdad le requiere al presentarse como experiencia de algo a la luz de lo propio. Finalmente, la prudencia, es el modelo más acabado del ejercicio práctico de la verdad, ya que concreta en obras, aquello que solamente se presentaba en la ocasión histórica y en la particularidad del intérprete. Media entre lo infinito del sentido y lo delimitado de la significación. Además, es una virtud que se mueve de lleno en el campo de la acción.

En resumidas cuentas, la verdad práctica trae a colación la necesidad de mayor o menor incidencia del saber en el desarrollo de la vida humana. Un ser histórico, social y corporal, como lo es el intérprete, no puede servirse de la contemplación en detrimento de la

acción, ni tampoco viceversa. Tal es la labor orientadora de la hermenéutica, servir a la tarea de actualizar los fines a los que se dirigen los recursos del hombre y de la naturaleza. Esta tarea se implementa y se esclarece en tres ámbitos paradigmáticos: la conversación o diálogo, la formación y la política.

El potencial de estas actividades es capaz de mostrar que la verdad es una realidad en movimiento muy acorde al acontecer comprensivo, y que se aproxima mejor al carácter de la producción que al de producto. Más aún, y en relación con esto, la verdad acontece bajo el régimen de la libertad, encaminándose de lo inconmensurable del sentido hacia el campo más acotado de la significación. Principalmente en las inmediaciones histórica en que se hayan los intérpretes, pero también a través de la concreción de sus acciones.

La conversación, por ejemplo, es el modo de acordar con el mundo que se llegó a concebir en el lenguaje. En otras palabras, si por éste se “es” en la verdad, gracias a aquélla se “da” con la verdad. En la conversación se dan toda clase de acuerdos que luego son llevados a la práctica. Y aun cuando no suceda eso de maneras explícitas o evidentes, nunca deja de ejercer sus efectos en los interlocutores siempre que haya voluntad de atención y compromiso mutuos. A la verdad de la conversación se le refiere como una “fuerza transformadora”. Por su parte, las prácticas formativas suponen la verdad en tanto que atienden al movimiento dialéctico entre la esencia y la existencia de los hombres. Por una parte, pues, atienden a lo que el hombre es; y por otra, a lo que debería ser. Todo ello en un marco de libertad entre el empeño y la firmeza. Sin pretender imposiciones que violenten la dignidad de las personas, pero sin dejar de atender su mejora. Por último, la praxis política también está vinculada a la verdad, ya que se asume un sentido de colectividad y se trabaja en común para su beneficio. No obstante, bajo el principio de subsidiariedad, debe abstenerse de inmiscuirse en la verdad de los individuos, de los grupos sociales y de las naciones, de manera que no vulnere la verdad propia de éstos. De esta parte se puede obtener que la verdad teórica emana de la verdad práctica, al mismo tiempo que la consolida. Pero, a su vez, la práctica estimula la reflexión de la cual procede.

Por último, y no por eso menos importante, se debe mencionar que toda experiencia humana del mundo remite a la verdad de manera directa o indirecta, explícita o implícita, abierta o velada. Sea por inclusión, exclusión, ausencia, exceso, negación, afirmación, relación, proporción, etc. Por lo que se puede sostener que hay verdad, y en condiciones

ordinarias suele comportarse como aquí se ha descrito. En torno a esta verdad que se presume como desocultación ontológica, dialógica y práctica, condicionada históricamente y susceptible de ser construida; es que se van configurando las distintas verdades en los diferentes ámbitos del saber humano o regiones del mundo. La búsqueda de la verdad, al igual que la comprensión, es una tarea ilimitada, sea individual o colectivamente.

A fin de apreciar en breve las conclusiones del extenso desarrollo de la tesis, se presenta a continuación una tabla en la que figura lo que denomino analogía de la verdad:

La verdad:				
Se dona	Comprensión	Manifestación/ Irrupción	Verdad ontológica	SER
Se asume	Interpretación	Conversación	Verdad dialógica	COSAS
Se lleva a cabo	Aplicación	Construcción	Verdad práctica	ACTOS HUMANOS

Todas estas variaciones conceptuales se suscriben al hecho de la comprensión, y a los estudios respectivos del filósofo de Heidelberg Hans-Georg Gadamer. Principalmente a *Verdad y método*, pero también a una parte de sus demás obras. Entre algunas interrogantes abiertas me llama particularmente la atención si acaso existe algo que no sea experiencia comprensiva. Esto podría sugerir otras lecturas del concepto verdad en el pensamiento de dicho autor. Dos puntos que no se tocaron en esta tesis de maestría, son el cotejar esta aproximación hermenéutica al concepto verdad con otras teorías homólogas y el explorar de forma más exhaustiva la filosofía de Heidegger, cuya influencia sobre el tema es definitiva para Gadamer. Llegado a este punto, dos inquietudes me saltan a la vista. Primeramente, esclarecer el nexo entre lenguaje y acción, para lo cual se prefirió el concepto más restringido de elección sobre el de voluntad. Sin duda que este último remite a una tradición importante del pensamiento, me refiero a la filosofía de la voluntad. En segundo lugar, y ya en el orden práctico-metodológico, considero la importancia de conocer la obra completa de Gadamer y tener acceso a ella en su lengua original, siempre que se quiera hacer un estudio más riguroso y especializado sobre su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Tomo LIX, Espasa Calpe, Madrid, 1928.
- ABBAGNANO Nicola, *Diccionario de filosofía*, Trad. José Esteban Calderón et alii., FCE, 4ª ed., México, 2004.
- ACERO Juan José, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, España, 2004.
- AGUIRRE Oraá José María, *Hans Georg Gadamer: la alternativa "ontológica" Hermenéutica*, Cuadernos de investigación histórica Brocar, no. 21, Universidad de la Rioja, España, pp. 427-441, 1997.
<https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/1756>
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.
- _____, *Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- _____, *Tratados de lógica (Órganon)*, Trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- BÁRCENAS Juan Ramón, *La cuestión crítica en la hermenéutica gadameriana: una propuesta de solución a la aporía estructural de "Verdad y Método"*, Universidad de Guanajuato, México, 2011.
- CASTILLO Becerra Patricia, *Heidegger*, Pequeña galería del pensamiento, Universidad de Guanajuato, México, 2018.
- COLOMER Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo 1, Herder, 3ª ed., Barcelona 2001.
- _____, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo 2, Herder, 3ª ed., Barcelona 2001.
- FABRIS Adriano, *El giro lingüístico hermenéutica y análisis del lenguaje*, Trad. Mercedes Sarabia, Akal, Madrid, 2001.
- FERNÁNDEZ Labastida Francisco, *Hombre, mundo y lenguaje en la ontología hermenéutica de Hans Georg Gadamer*, Revista Tópicos, no. 26, Universidad Panamericana, México, pp. 43-66, 2004.
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/259>
- FERRATER Mora José, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, Editorial sudamericana, 5ª ed., Buenos Aires, 1964.
- GADAMER, *Acerca de la verdad de la palabra*, en *Arte y verdad de la palabra*, Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina, Paidós, Barcelona, 1993.
- _____, *Arte y verdad de la palabra*, Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina, Paidós, Barcelona, 1993.
- _____, *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*, en GADAMER

- Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Heidegger y el lenguaje*, en *Los caminos de Heidegger*, Trad. Ángela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002.
- _____, *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, en GADAMER Hans Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Hombre y lenguaje*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *La hermenéutica como tarea teórica y práctica*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *La historia del concepto como filosofía*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *La incapacidad para el diálogo* en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *La verdad en las ciencias del espíritu*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Lenguaje y comprensión*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Problemas de la razón práctica*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *¿Qué es la verdad?* en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Réplica a "Hermenéutica y crítica de la ideología"*, en GADAMER Hans Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Trad. Manuel Olasagasti, 8ª edición, Salamanca, 2010.

- _____, *Sobre el círculo de la comprensión*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Sobre la planificación del futuro* en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Texto e interpretación*, en GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- _____, *Verdad y Método*, Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, 13ª edición, Salamanca, 2012.
- _____, *Verdad y Método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, 8ª edición, Salamanca, 2010.
- GRONDIN Jean, *El legado de Gadamer* en ACERO Juan José, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, España, 2004.
- _____, *Hans-Georg Gadamer*, una biografía, Trad. Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora, Herder, Barcelona, 2000.
- _____, *Introducción a Gadamer*, Trad. Constantino Ruíz Garrido, Herder, Barcelona, 2003.
- HABERMAS Jürgen et alii, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans Georg Gadamer*, Trad. Antonio Gómez Ramos, Síntesis, Madrid, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Carta sobre el humanismo*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000.
- _____, *De la esencia de la verdad en ¿Qué es metafísica?*, antología compilada por Manuel Velázquez Mejía, UNAM, 2ª ed., México, 1999.
- _____, *El origen de la obra de arte en Caminos de bosque*, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- _____, *El Ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, FCE, México, 1951.
- _____, *Introducción a la Metafísica*, Trad. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 1999.
- _____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- HELD David-McGREW Anthony, *Globalización/ Antiglobalización, sobre la reconstrucción del orden mundial*, Trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2003.
- HERNÁNDEZ-PACHECO Javier, *Corrientes actuales de filosofía. La escuela de Francfort. La filosofía Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996.
- LAFONT Cristina, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la Filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993.
- LÓPEZ García Francisco Manuel, *Comprensión, lenguaje y mundo. Un esbozo de la Ontología hermenéutica de Hans Georg Gadamer*, Libros a cielo abierto, Universidad de Guanajuato, México, 2009.
- MAZA de la Luis Mariano, *Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer*, Revista Teología y vida, Vol. XLVI, Pontificia Universidad Católica

- de Chile, pp. 122-138, 2005.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v46n1-2/art06.pdf>
- NEBREDA José de Jesús, *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, en ACERO Juan José, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, España, 2004.
- NICOLÁS Juan Antonio, *Explorando la experiencia de la verdad* en ACERO Juan José, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, España, 2004.
- NICOLÁS Juan Antonio-FRAPOLLI María-José, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- ORTÍZ-OSES Andrés-LANCEROS Patxi, *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, 2ª ed., Bilbao, 1998.
- RECAS Bayón Javier, *El concepto gadameriano de verdad* en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26, Universidad Complutense, Madrid, 1992.
- _____, *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- RODRÍGUEZ Jesús Miguel, *La esencia de la verdad se desvela como libertad. La pregunta por la verdad en el pensamiento de Martin Heidegger*, Universidad de Guanajuato, México, 2015.
- SAEZ Rueda Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, 3ª ed., Madrid, 2009
- VIGO Alejandro, *Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea*, *Revista Estudios Públicos*, Centro de Estudios Públicos, no. 87, Santiago de Chile, pp. 236-249, 2002.
https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160304/20160304093023/rev87_vigo.pdf
- VATTIMO Gianni, *Introducción a Heidegger*, Trad. De Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 2012.
- WHITNEY Erika, *Una aproximación a los fundamentos de la noción de verdad de la Hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*, *Revista Mutatis Mutandis*, no. 4, Universidad de Santiago de Chile, pp. 119-134, 2015.
<http://revistamutatismutandis.com/mm/index.php/mutatismutandis/article/view/114>