

LA NOCIÓN DE VERDAD EN H.-G. GADAMER

Lucas Patricio Laborde

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Hans-Georg Gadamer, el creador de la “nueva hermenéutica”, es considerado por algunos como un pensador relativista, que disuelve la verdad en la pluralidad de interpretaciones subjetivas: habría así tantas verdades como intérpretes. Para otros, en cambio, el autor de “Verdad y Método” representa el esfuerzo del pensamiento filosófico por ampliar el sentido de la verdad para las ciencias del espíritu, encajonado cada vez más entre los muros metodológicos de las ciencias físico-matemáticas. Sin embargo, el esclarecimiento de la primera alternativa –¿Gadamer es relativista o no lo es?– presupone el haberse enfrentado seriamente a otra pregunta: ¿Qué es la verdad? Este es, precisamente, el propósito del presente trabajo: analizar la noción de verdad en la obra de Gadamer, tarea nada sencilla, ya que siendo un tema fundamental para el desarrollo de su pensamiento, él mismo no lo trata exhaustivamente.

Cabe preguntarse, por otro lado, si persiguiendo una definición precisa sobre esta cuestión no estamos cerrando apresuradamente un interrogante abierto por Gadamer cuya solución él mismo no llegó a ver con suficiente claridad y, con ello, si no nos exponemos al riesgo de forzar la interpretación.

El concepto de verdad que emplea la metafísica clásica es el de *correspondencia*, es decir, que para que haya verdad debe haber *adaequatio intellectus et rei*, adecuación entre el intelecto y la cosa. Por *intellectus* se designa aquí no la facultad de entender, sino “lo entendido”. Hay verdad cuando lo que el hombre entiende se corresponde con la realidad. De acuerdo con la lógica formal, es en el juicio donde se da esta correspondencia, y no en el concepto. El concepto resulta de la aprehensión de un aspecto inteligible en las cosas que se nos presentan, pero sólo en el juicio el resultado de dicha aprehensión es referido a la realidad.

A la noción de verdad como correspondencia se opone la noción de verdad como *manifestación*. Gadamer asume esta perspectiva de Heidegger y de la interpretación que éste hace de Aristóteles, tomando sobre todo la retórica y la ética para ver no sólo la verdad del discurso enunciativo, sino la que se manifiesta en otras formas del lenguaje: la súplica, el mandato, la imprecación, la pregunta. A juicio de Gadamer, la noción de ser y de verdad que Aristóteles formula en su metafísica corresponde al modelo del discurso mostrante; pero teniendo en cuenta la aplicación de la noción de ser y de verdad a los ámbitos

de la política, de la poética y de la ética, se descubre que estas nociones trascienden en amplitud a su formulación en la metafísica.

Habría en Aristóteles una noción originaria de verdad, previa a su explicitación metafísica, que se percibe tras la etimología del término griego *a-létheia*, des-ocultación, “correr el velo”. La verdad es desocultación, manifestación, de tal modo que no necesita ser comparada con otra cosa. Lo que se percibe en la conciencia es verdadero por el sólo hecho de que es manifiesto, no porque deba corresponder a algo fuera de esa manifestación. Y esto, más allá de lo problemático que pueda parecer, contiene un elemento de verdad básico: que, en última instancia, la verdad de algo debe ser reconocida en sí misma. Todo enunciado se sustenta, en definitiva, en la evidencia. La verdad no puede ser siempre mediata, dependiente de otra operación que compare el enunciado con la realidad. Esta ha de aparecer en algún momento a la conciencia como inmediata y contundente en su verdad, sin que sea posible la comparación de dos términos: lo que se presenta a la conciencia es la cosa misma.

La dificultad que encierra esta concepción de la verdad es que, al considerar como verdadero todo fenómeno por el sólo hecho de manifestarse a la conciencia, tiende al relativismo. Si todo lo que se manifiesta con sentido ha de ser tomado por verdadero, ¿cómo distinguir un fenómeno verdadero de uno falso? ¿Cuál es el criterio de verdad? Se podría sostener dentro de esta postura que sólo los hechos, los fenómenos dados a la conciencia son verdaderos, y no necesariamente las interpretaciones que la conciencia haga de ellos. Pero, ¿qué es un hecho? ¿No es acaso problemática la misma noción de lo “dado”, como si no se mezclaran en ello preconceptos y valoraciones? El prestar atención a este hecho y no a aquél, el asumir lo dado con este matiz en lugar de aquel otro, en todo esto ya existe una dosis de interpretación. Es casi imposible hablar de datos puros, especialmente en las ciencias humanas.

Lo que debemos establecer es cuál de estos dos modelos de verdad adopta Gadamer. A partir de una noción de verdad como correspondencia sería factible la superación del historicismo; pero dicha superación resultaría imposible desde una noción de la verdad como desocultamiento. La intención de Gadamer es rechazar el relativismo histórico; de esto no cabe dudar. En prueba de ello traigo a colación dos textos. El primero se refiere a la interpretación de la obra de arte; adopta al principio la postura de Paul Valéry para luego distanciarse de ella:

Pues si ha de ser verdad que la obra de arte no es acabable en sí misma, ¿con qué podría medirse la adecuación de su percepción y comprensión? La interrupción casual y arbitraria de un proceso de configuración no puede

tener por sí misma nada realmente vinculante. En consecuencia debe quedar en manos del receptor lo que éste haga con lo que tiene delante. Una manera de comprender una construcción cualquiera no será nunca menos legítima que otra. No existe ningún baremo de adecuación. (...) todo encuentro con una obra posee el rango y el derecho de una nueva producción. Esto me parece de un nihilismo hermenéutico insostenible¹.

Aquí Gadamer rechaza expresamente un relativismo absoluto en la interpretación del arte, aún siendo éste un campo donde el sujeto aporta mucho de sí para lograr la comprensión. Lo llamativo del texto es que señala como insostenible la exclusión de todo baremo de adecuación, y la igualación de todas las interpretaciones. Pasemos al otro texto, en el cual se opone al historicismo:

El conocimiento histórico no es una mera actualización. Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido².

Descarta en principio la vía de la hermenéutica romántica, que consistía en un salto al pasado, una reconstrucción del contexto histórico para comprender lo válido dentro de ese contexto, o bien la reconstrucción psicológica del camino por el cual el autor llegó a expresar lo escrito. La verdadera comprensión no puede ser únicamente reconstrucción, pues no hay en ello comprensión de lo dicho, sino de la opinión del otro en su alteridad. Para comprender el pasado debemos percibir aquello que hay de vinculante para nosotros en la tradición recibida, es decir, aquello que podemos considerar verdadero sin importar el paso del tiempo.

Hay que analizar, sin embargo, el pensamiento de Gadamer en su conjunto, para determinar si esta intención suya de rechazar el historicismo tiene una fundamentación convincente. No sería el único caso de un autor cuyos principios filosóficos conducen a unas consecuencias que él mismo quiso evitar. Tratemos, pues, de analizar más detenidamente la reflexión gadameriana en torno al tema de la verdad.

¹ GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1991, p. 136. (En adelante, citaremos esta obra como VM).

² GADAMER, H.-G., *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1994, cap. "¿Qué es la verdad?", p. 61. (En adelante, citaremos esta obra como VM II)

Algunos intérpretes sostienen que Gadamer, más allá de su deseo de evitar el relativismo, no puede eludir del todo esta postura por adoptar la noción de verdad como desocultación. Así, por ejemplo, piensa J. M. Martínez:

Por un lado, la asimilación [de sus predecesores] le conduce [a Gadamer] a una postura acerca de la verdad divergente de la noción de 'correspondencia', si se entiende en los puros términos clásicos. Porque, aún cuando no pierde el contacto con el ser al que expresa lingüísticamente, la verdad gadameriana se ve afectada por el carácter histórico del ser (...). Quiere así defender la verdad, pero no puede evitar una propensión hacia el relativismo³.

La salvedad que introduce aquí la autora ("en los puros términos clásicos") es importante, porque Gadamer no rechaza del todo la noción de verdad como adecuación, pero es cierto que la limita y le da un sentido nuevo, especialmente al fundar la adecuación de pensar y ser desde el lenguaje como centro y desde una concepción heideggeriana del ser en la cual éste es entendido desde la temporalidad.

M. Beuchot interpreta el pensamiento de Gadamer en este mismo sentido, pero lleva las implicancias al extremo de negar la vía metafísica:

Gadamer cancela la posibilidad de la metafísica para la hermenéutica, porque anula la referencia a un mundo y, por ende, la verdad como correspondencia. La verdad es representación en el sentido de manifestación o presencia, no de copia; si tuviera el sentido de copia habría, correspondencia; pero si es presencia, no hay a qué haya de corresponder a algo (...). Lo que niega es lo ideal como separado de lo real, la identidad como separada de las diferencias, la verdad como separada de la historia, el fundamento como separado de las cosas. Es un saber sin fundamento, porque no le compete establecerlo. La verdad como manifestación o presencia es la verdad como sentido, no como referencia⁴.

Convendría, a mi entender, matizar algunas expresiones de este párrafo. Negar la posibilidad de una metafísica en Gadamer es una apreciación que no le hace justicia. Las aclaraciones que Beuchot realiza a continuación dan a entender esto: Gadamer niega una fundamentación del ser y de la verdad que suponga recurrir a una realidad eterna o ideal, extrínseca por tanto a la historia. La visión platónica de un mundo ideal separado de las cosas a la vez que fundamento de ellas es lo que sin duda excluye como camino válido para funda-

³ MARTÍNEZ, J. M., *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer*, PPU, Barcelona, 1994, p. 293.

⁴ BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, p. 72.

mentar la posibilidad del conocimiento. Pero para todo este análisis está pensando metafísicamente.

Por otra parte, no es exacto afirmar que Gadamer anule toda referencia a un mundo. En los diversos pasajes en que hace alusión a la verdad y al problema del historicismo, da a entender que de algún modo debe darse la adecuación a una cosa. No siempre es claro en qué consiste la “cosa” a la que él se refiere, y cómo se constituye. En principio, este acuerdo en la cosa puede darse cuando los interlocutores han logrado fusionar sus horizontes, con lo cual pertenecen a un mismo mundo, en cuanto que sus mundos respectivos se comunican. Entonces es posible el acuerdo fundado en una referencia común. El problema real es, pues, en qué medida y cómo es posible la comunicación de los distintos mundos histórico-lingüísticos.

Frente a estas lecturas de Gadamer, que lo sitúan en un planteo netamente heideggeriano de la verdad y lo consideran propenso al relativismo, hay intérpretes que admiten en él la posibilidad de mantener la validez de ambas formas de la verdad para ámbitos diferentes, tanto la correspondencia como la desocultación. Es el caso de J. Pegueroles, para quien “Verdad y método” no representa un relativismo depurado sino un intento válido por fundamentar la posibilidad del conocimiento más allá de las limitaciones provenientes de la imposición del método científico y de la conciencia histórica. Hemos observado que, para Gadamer, el principal obstáculo para la fundamentación metafísica de la verdad es la separación de ser y aparecer. Lo que él considera como característico de la metafísica de occidente y que se expresa claramente en Platón, es entender la realidad como una apariencia cuya verdadera realidad le es dada por el ser que está detrás de la apariencia. El mundo de las Ideas, el universo del ser siempre idéntico a sí mismo, esto es lo real por excelencia, y de aquéllas reciben su débil realidad las sombras de las cosas cambiantes que vemos y tocamos a nuestro alrededor. La separación del fundamento y de la manifestación es la inconsistencia decisiva de la ontología, y esto ya Aristóteles lo había entrevisto en parte en su crítica a la doctrina de las Ideas, aunque después él mismo no lograra librarse enteramente de este prejuicio. Para Gadamer, es preciso reinterpretar a Platón desde su reflexión sobre la belleza, en la cual supera este abismo de separación entre el mundo sensible y el inteligible.

El bien moral, la virtud, pueden ser sólo aparentes -escribe Pegueroles-. Actos que tienen apariencia de virtud no son en realidad virtuosos. Esto no ocurre con la belleza. La belleza no puede ser sólo aparente, porque en la esencia de lo bello está el que se manifieste. (...) Si la idea y el fenómeno están separados, nunca podrá explicar el platonismo la participación. Sólo la

*belleza puede dar solución a la cruz metafísica del platonismo. La belleza asume la función ontológica más importante que puede haber, la de la mediación entre la idea y el fenómeno*⁵.

La relectura de Platón efectuada por Gadamer tiene el objetivo de descubrir un modo de manifestación que no puede medir su verdad por la adecuación a un modelo exterior a la manifestación misma, sino que en su mismo aparecer revela su verdad, tal como ocurre en la verdad entendida como desocultación. Lo que él sostiene es que tal experiencia de verdad también está contenida en la metafísica clásica, y presenta el análisis platónico de la belleza como caso paradigmático.

*Partiendo de la metafísica de lo bello podremos sacar a la luz sobre todo dos puntos que resultan de la relación entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Por una parte el que la manifestación de lo bello, igual que el modo de ser de la comprensión, poseen carácter de evento; por la otra, que la experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido transmitido, participa de la inmediatez que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia de la verdad*⁶.

Dos son, pues, los rasgos que Gadamer considera característicos de la verdad hermenéutica: el carácter de evento y la inmediatez, y estos dos rasgos son comunes a la contemplación estética y a la comprensión de lo verdadero.

Desde los orígenes de la filosofía, una de las cualidades que el hombre buscó para comprender el trasfondo de una realidad siempre cambiante fue la permanencia. Frente al cambio incesante del mundo natural, que mostraba al mismo tiempo ser y no ser, pues no era capaz de mostrarse idéntico a sí mismo en el tiempo, ya los primeros filósofos buscaron un sustrato estable que resolviera la aporía del cambio y la permanencia. La búsqueda del *arché*, el mundo de las Ideas, la metafísica de la *ousía*, son todas respuestas al mismo interrogante: ¿Qué es lo que verdaderamente es, lo que permanece a través del cambio? Para Gadamer, en cambio, se trata de entender el ser y verdad en el mismo acontecer y no separado de él, en la inmediatez de la existencia cotidiana y no en una enajenación de la conciencia que la abstraiga de ella.

Él es consciente que desde este planteo es más difícil una superación del historicismo, mientras que para la metafísica clásica existía una respuesta consistente. Transcribo aquí un extenso pasaje para mostrar hasta qué punto Ga-

⁵ PEGUEROLES, J., "Platón reinterpretado: la nueva representación", en *Espíritu*, vol. 48, 1999, p. 34.

⁶ VM, pp. 578-579.

damer comprende la situación en que se encuentra, la necesidad, por un lado, de eludir el relativismo, y la imposibilidad de volver al pensamiento griego.

Hay que preguntar ante esta situación si el lema de 'la naturaleza de la cosa' no es una consigna problemática y si la metafísica clásica no demuestra una verdadera superioridad sobre todos esos intentos y no propone una tarea todavía válida. Creo que la superioridad de la metafísica clásica consiste en estar a priori más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y de lo otro. Sin duda la correspondencia en la que descansa el concepto de verdad de la metafísica clásica, la adecuación del conocimiento a la cosa, es de carácter teológico. Porque el alma y la cosa se conjuntan en su condición creatural. Como el alma es creada para coincidir con la cosa, así es creada también la cosa para ser verdadera y por tanto cognoscible. El espíritu infinito del Creador resuelve de ese modo lo que parece un enigma insoluble para el espíritu finito. El ser y la realidad de la creación consiste en ser esa conjunción de alma y cosa.

Ahora bien, la filosofía no puede utilizar ya esa fundamentación teológica y tampoco querrá repetir las formas seculares de la misma, presentes en el idealismo especulativo con su mediación dialéctica de finitud e infinitud. Pero tampoco podrá cerrarse a la verdad de esa correspondencia. En este sentido perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia. ¿Se da una fundamentación de dicha correspondencia que no se evada a la infinitud de un espíritu divino y pueda sin embargo explicar la correspondencia ilimitada entre el alma y el ser? Mi respuesta es afirmativa. Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje⁷.

Es un texto muy rico. En primer lugar, llama la atención la ponderación que Gadamer hace de la metafísica clásica y de su superioridad, debido a que se encuentra en una situación "previa" a la distinción de la cosa en sí y del fenómeno. Dejando de lado por un momento la fundamentación teológica de esta unidad, pienso que aquí se encuentra una de las claves para entender el problema de la verdad en "Verdad y método". Al destacar que la verdad es la adecuación del conocimiento a la realidad, se distinguen en esta definición, como dos polos, nuestro conocimiento y la cosa. La exacerbación de esta dis-

⁷ VM II, cap. "La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas", pp. 75-76.

tinción ha traído en la historia de la filosofía innumerables complicaciones. ¿Conocemos en definitiva las cosas o los fenómenos? He aquí la disyunción que no debiera plantearse, porque conocemos la cosa en el fenómeno. En la metafísica clásica, el conocimiento se produce por representación o mediante una *species*. La cosa está presente en la inteligencia no en su realidad material sino intencionalmente. Pero la *species* o idea no es algo que llame la atención sobre sí misma, de modo que conociéndola primero a ella misma nos remita posteriormente a la cosa. Por el contrario, es de naturaleza tal que remite primeramente a la realidad y sólo en una reflexión puede traerse a sí misma a consideración. En su representar se cancela completamente a sí misma en favor de lo representado. La separación moderna entre objeto y ser en sí ha introducido un hiato entre la conciencia y lo real. Gadamer procura reunificar estos dos polos, volviendo a su unidad originaria. Ello sería posible en parte por un nuevo modelo de representación que él propone, y que explicaría a la vez la imposibilidad de plantear en las ciencias humanas un metodologismo estricto. El modelo clásico de representación es el que tiene lugar en el concepto y en el juicio, en el cual se hace presente a la inteligencia lo que ya está presente en la realidad; es presencia de lo presente. Pero habría una representación que hace presente lo que no está presente en ninguna parte, porque implica precisamente al mismo sujeto que conoce, y sólo mediante su conocimiento se constituye el objeto, conjunción de lo extramental y su propia vida. Por lo tanto, lo representado no puede estar presente a él como un objeto, y, porque lo implica, necesariamente tendrá que tratar lo que tiene delante a la luz de lo ausente. Mientras que en la representación clásica la verdad se da en la medida en que el concepto o juicio se corresponden con la cosa, en la representación que implica al cognoscente no es posible comparar lo aprehendido con un baremo exterior. Es lo que sucede con el conocimiento experiencial, en la vivencia estética, en el conocimiento por empatía y en las ciencias humanas. En casos como éstos se da el saber inmanente o vital, que, a semejanza del juego, no puede medirse por algo exterior a su mismo desarrollo. Su acierto o desacierto sólo es aprehensible desde dentro, por la coherencia interna del conjunto, porque los conocimientos nuevos se van integrando en la arquitectura del saber previamente poseída, las conjeturas se van confirmando y las dudas u objeciones se van superando progresivamente; sólo una conciencia hermenéuticamente formada tiene capacidad para esto. El planteo de Gadamer en este aspecto es diametralmente opuesto al platónico; para Platón, el conocimiento de las cosas sensibles es posible porque participan de la luminosidad de las Ideas, y más diáfanas y verdaderas son las cosas cuanto más se asemejan a su modelo inteligible y extramundano. Para Gadamer no hay un

cielo eidético del cual puedan ser copias las realidades históricas. El horizonte de comprensión se construye desde el interior del mundo. Puede hallarse que un horizonte es limitador, que conduce a malentendidos, que contiene aspectos poco diáfanos, pero como horizonte histórico y finito nunca se pretende de éste otra cosa; de ahí que el horizonte permanezca siempre como todo incompleto, provisional, ajustable una y otra vez conforme el avance de la historia impulsa su transformación.

En segundo lugar, debemos abordar la cuestión de la fundamentación. La conjunción de alma y cosa, previa a la distinción moderna, era explicable en la metafísica clásica por la condición creatural de una y otra. Puesto que ambas proceden de una Inteligencia creadora, se explica fácilmente la inteligencia del hombre y la inteligibilidad de lo real, esto es, la posibilidad de adecuación entre ambos. Para Gadamer, sin embargo, esto ya no es posible. Debe buscarse otra fundamentación que no recurra a un intelecto divino. ¿Por qué cierra el camino a esta justificación? No lo aclara expresamente. Una razón puede ser la necesidad de mantener un diálogo con una comunidad filosófica que ya no estaría dispuesta a admitir una metafísica de la creación como una verdad compartida. O puede ser también la convicción de que dicha metafísica conduce, inevitablemente, al idealismo de Hegel y que, como tal, ya ha llevado al extremo todas sus posibilidades de desarrollo. Es posible que para Gadamer, a pesar de ser él creyente protestante, no sea legítimo introducir en la filosofía elemento teológico alguno, y que considere a la realidad divina inalcanzable para la razón humana y sólo asequible a través de la revelación. Finalmente, puede parecerle el planteo metafísico algo ingenuo ante la moderna conciencia crítica e histórica, y que se requiere un enfoque diferente para atravesar estas dos fuertes cribas.

Sea cual fuere el motivo determinante, lo cierto es que él propone mantener la "correspondencia", y esto es llamativo. No renuncia del todo a la verdad como adecuación, aún cuando la fundamentación metafísica no le parezca ya viable. El desafío es ahora encontrar un elemento que justifique la concordancia de la conciencia y la cosa manteniéndose en el ámbito del ser finito. Y este elemento Gadamer lo encuentra en el lenguaje. El centro de la metafísica occidental lo constituía la subjetividad. El nuevo centro que propone la filosofía hermenéutica es el lenguaje.

La superación del dilema entre objetividad y subjetividad, en el que se había atascado la cuestión de la verdad, no será posible optando por uno u otro de los polos del conocimiento, sino asumiéndolos a ambos en una unidad que los comprenda. El objetivismo de la ciencia moderna se corresponde perfectamente con la raíz subjetiva de la metafísica. En opinión de J.M. Martínez, el

aporte de Gadamer en este sentido es la búsqueda de lo subjetual, es decir, el “espacio donde la comprensión haya desligado de las individualidades, de lo propiamente subjetivo, y se resalte lo objetivo del sujeto, de modo que se constituya como un campo válido para cualquier sujeto”⁸. Pero si es acertada esta interpretación, ¿no significa un retorno a la generalidad del método? ¿La subjetualidad no sería otra cosa que el sujeto transcendental kantiano? En efecto, no se propone aquí una generalidad o universalidad del objeto, sino del sujeto, por abstracción de la individualidad de los distintos sujetos. Gadamer resuelve este problema recurriendo al ámbito del lenguaje, pues se trata de una realidad en que se manifiesta y comunica lo objetivo, y estando a disposición de los sujetos, no es propiedad de ninguno de ellos. “Por ser común a todos y estar construido mediante signos, el lenguaje es lo suficientemente lejano al hombre como para no verse implicado en sus subjetividades; pero, al mismo tiempo, el lenguaje es también lo suficientemente cercano como para ser reflejo de lo que todos experimentamos por el hecho de ser sujetos”⁹. Para Gadamer es lenguaje es el lugar donde el ser se manifiesta de forma más diáfana; en consonancia con ello, todo lo que es, es lenguaje, es decir, tiene estructura lingüística, es comprensible para la conciencia que sabe interpretar.

Recordemos que la postulación del lenguaje como centro no se refiere tanto a la lengua como sistema de signos convencionales, sino a la tradición lingüística de los pueblos. No se funda, por lo tanto, en lo formal del idioma, sino en el contenido de las tradiciones. El lenguaje es todo el conjunto de elementos formales y también su contenido concreto, las experiencias de las generaciones, su valoración de las cosas, sus aspiraciones, plasmadas en las expresiones populares y en sus grandes obras, todo lo que ha contribuido a plasmar y consolidar una lengua.

El lenguaje presenta varias de las características que Gadamer entiende que son propias de lo verdadero: es un acontecer que se va actualizando permanentemente en la tradición, es decir, que realiza una y otra vez la mediación consigo mismo; es una realidad histórica, inmediata a la conciencia y perteneciente a la existencia del *dasein*. La concordancia entre el alma y las cosas se da entonces en la medida en que una y otra se manifiestan al acceder al lenguaje. Así como en una comunidad se establece el lenguaje común que permite el entendimiento mutuo, así en la interpretación progresiva del mundo, se establece un lenguaje común entre el hombre y el mundo que le permite entenderlo y entenderse en él.

⁸ J. M. MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 315.

⁹ *Ibid.*, p. 321.

Un rasgo de la comprensión hermenéutica es que siempre que se comprende algo objetivo existe una mediación de un aspecto subjetivo. En otras palabras, cada vez que se comprende una cosa, el sujeto se comprende simultáneamente a sí mismo. Debe comprenderse para entender la cosa y viceversa, debe comprender la cosa para poder comprenderse. La conciencia hermenéutica se interpreta a sí misma en la comprensión de lo extraño, se autoilumina progresivamente en la medida en que es capaz de abrirse a lo distinto de sí. Se evidencia en ello la circularidad de la comprensión que, en este caso, encuentra la propia existencia y el asunto investigado como partes de un todo que corresponde al horizonte histórico-vital. Este punto me parece fundamental para comprender la noción gadameriana de verdad en el ámbito de las ciencias del espíritu.

Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. (...) El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. (...) Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de modo diferente¹⁰.

Hemos tenido ocasión de ver en un comentario a P. Valéry que Gadamer no piensa en sostener un relativismo hermenéutico en el que cualquier interpretación es válida porque cada una es una recreación de la obra. ¿Cuál es entonces el sentido de la última frase del párrafo citado: “cuando se comprende, se comprende de modo diferente”, dando a entender que no se comprende ni mejor ni peor? ¿Por qué no admite aquí el autor que hay interpretaciones mejores que otras? Sería lo más sensato pensar, como Beuchot, en una hermenéutica analógica, en la que hay posibilidad de interpretaciones diversas por la polisemia del texto, pero donde también es posible establecer una jerarquía entre las distintas interpretaciones, en la cual unas se aproximan más a la verdad que otras. Pienso que el párrafo anterior no debe entenderse en dirección a un relativismo. Gadamer tiene en mente más bien la posibilidad de interpretaciones legítimas, bien fundadas y diversas, no contradictorias, aunque diferentes entre sí. En este sentido, él considera, por ejemplo, que las obras históricas de siglos anteriores conservarán siempre su valor; siempre

¹⁰ VM, pp. 366-367.

podremos leer con gusto a Mommsen y a Droysen, por más que haya entre la moderna historiografía obras que superan a las suyas en exigencias metodológicas. A la luz de un caso semejante debemos interpretar el texto arriba citado. Porque la obra histórica, como toda interpretación de lo humano, contiene, además de su tema, la riqueza humana del intérprete y, con él, de su mundo. En la medida en que esto sucede en toda interpretación de una obra de arte, de un momento histórico, de una obra filosófica, es válido afirmar que cada interpretación tiene algo único; y no necesariamente deja por eso de ser verdadera, ni mejor ni peor que otras. "Habría que hacer una mezcla de los criterios de verdad como correspondencia o adecuación a la intención del autor, con el hecho de que el lector se autointerpreta en la interpretación, sobre todo como posibilidades de desarrollo de su propio ser"¹¹.

Inmersos en una cosmovisión científica, nos inclinamos a medir la seriedad de un saber e incluso su verdad por la posibilidad de que sus resultados sean públicamente controlables. Así sucede con la ciencia natural. Los descubrimientos en este campo serán aceptados por la comunidad científica si se exponen los pasos recorridos (experimentos, observación, deducción matemática) para arribar a ellos. Algo es considerado verdadero en las ciencias naturales si cualquiera que repita las mismas experiencias puede llegar a idénticos resultados. Ahora bien, ¿cómo podrá aplicarse este modelo de verdad a las ciencias del espíritu? Supongamos que un investigador haya dedicado años de su vida a estudiar un determinado período histórico y sus principales obras literarias. Sus investigaciones se han visto enriquecidas, además, por su vasto conocimiento de la historia y de la literatura universales; por su fineza de espíritu para empatizar con los demás; por su experiencia de vida, en la que ha probado a fondo las posibilidades de lo humano: el abismo de la libertad, el gozo de amar, el sufrimiento, las diferentes personalidades e idiosincrasias, lo serio y lo trivial de la vida. Si este hombre ha emprendido un camino de comprensión de este período histórico y de la cultura de ese momento, y ello implica que debe movilizar el modo como él se comprende a sí mismo y a su mundo, es de suponer que no cualquiera se halla en situación de poder reproducir su itinerario espiritual, por llamarlo de algún modo. Él se habrá asomado a un paisaje de la historia desde un punto en el que quizás él sólo, y -tal vez- nunca nadie antes ni después que él, pueda situarse. "El deber que al historiador se le impone - escribe H.-I. Marrou- no consiste en limitarse a lo que esté seguro de que cualquiera vería como él, sino más bien en comprender todo lo que él mismo sea capaz de llegar a comprender. (...) este conocimiento elaborado por y para el

¹¹ M. BEUCHOT, *op. cit.*, p. 43.

historiador será igualmente válido para todos aquellos que se manifiesten capaces de participar del mismo; es decir, capaces de comprenderlo, de hallar lo que tenga de verdadero”¹². Lo paradójico es que manteniendo la inaccesibilidad de este singular punto de observación, sea preciso aceptar que el paisaje que él describe es verdadero, síntesis de una observación objetiva y de una experiencia y un desarrollo espirituales que en él y quizás en otros pocos se ha realizado. De ahí que en el campo de las ciencias del espíritu la noción de autoridad conserve siempre su vigencia en la práctica.

La paradoja de un conocimiento válido porque es adecuado a la realidad, pero a una realidad que se constituye a partir de la conciencia histórica es, precisamente, lo que Gadamer reclama como suelo común para las ciencias del espíritu y como “lugar” para la hermenéutica. Allí se da el modelo de verdad más adecuado a la comprensión, “una verdad que no se acreditara tanto en unos enunciados o conocimientos generales como en la inmediatez de las propias vivencias y en la intransferibilidad de la propia existencia”¹³. Lo conocido de forma vital tiene como característica la inmediatez. Lo racional parece, en comparación, una evidencia demasiado lejana, incapaz de conectarse con la propia existencia. El saber inmanente, en cambio, está unido a la comprensión del propio mundo y de uno mismo, por lo cual se percibe con la seguridad y la certeza en lo que se conoce por experiencia. Es una verdad cercana a la conciencia histórica, lo cual le confiere fuerza y limitación. Su fuerza reside en que es una verdad que ilumina fácilmente la vida, las decisiones, la *práxis* histórica. Un saber como éste moviliza la existencia, tiene el poder de unificar a una comunidad en torno a un objetivo común. El límite está en que su proximidad genera necesariamente adhesiones y rechazos apasionados –motivados por la pasión más que por razones objetivas–. Ahora bien, la pasión no puede, en este contexto, quedar excluida del conocimiento, ni considerarse causa de error. Pero debe ser purificada. Tal como sucede con los prejuicios que facilitan y los que dificultan la comprensión, también hay pasiones que siguen a la comprensión y la posibilitan, y otras que la impiden. El apasionamiento ideológico, el orgullo de no querer reconocer los propios fallos, pertenecen a este segundo grupo. Por el contrario, el entusiasmo por una corriente artística, el identificarse con una escuela filosófica, el adoptar como criterios personales y colectivos los que se encuentran en una vertiente histórica determinada, llevan a comprender “desde dentro” esos objetos que

¹² MARROU, H.-I., *El conocimiento histórico*, trad. J. M. García de la Mora, Labor, Barcelona, 1968, p. 167.

¹³ *VM II*, cap. “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, p. 378.

nos llegan del pasado y a entrar vivencialmente en el cauce de su tradición; así nos es posible comprenderlos mejor, siempre que esa identificación personal en el asunto no nos ciegue para ver otras posiciones, ni nos impida ver, en la propia posición adoptada, los puntos oscuros y las imperfecciones.

El saber vital se eleva, como la experiencia, a cierta generalidad previa a lo conceptual; pero una generalidad tal que no está separada de lo vivido. No se trata, pues, de una inmediatez absoluta a lo percibido sensiblemente. En la vivencia interviene toda la conciencia humana, sólo que en ella no separa ni privilegia uno de sus momentos; no obstante, está presente íntegramente – sensibilidad, memoria, intelecto, libertad– en lo que ahí percibe y se le presenta como tarea. Es un saber previo a la reflexión, pero la reflexión no hace sino sacar a la luz lo que estaba implícito y confuso en él. Lo que en la propia experiencia está relacionado con la autocomprensión, asociado a estados de ánimo, a recuerdos del pasado y a previsiones del futuro, lo que tiene la amplitud lingüística de la metáfora, lo que responde a una actitud frente a los otros y frente a los criterios de la época, en el saber racional y objetivo adquiere un perfil más claro y definido, pero, al mismo tiempo, unilateral e impersonal.

El saber vital es intransferible de la propia existencia: hemos visto que en esto se diferencia del método científico, o de los enunciados de la razón universal, en que el punto de vista desde el que se juzga se nutre de tantas variables, que sólo uno mismo experimenta la realidad desde “ese” punto de vista particular, y, en definitiva, sé que otros lo experimentan de modo similar por un conocimiento empático y analógico (por analogía con mi vivencia). Gracias a ello, no es intransferible al punto que haga imposible el mutuo entendimiento de los hombres.

El conocimiento teórico se presenta en ocasiones como contrapuesto a la *práxis*. En realidad, toda actividad humana, aún la teoría, se integra en el conjunto de la existencia de una forma u otra. La *theoría* puede entenderse, en este sentido, como la forma más elevada de la *práxis* humana. Ahora bien, la *práxis*, como suelo en el cual hunde sus raíces la *theoría* y al cual fecunda constantemente con sus producciones, no puede ser una instancia totalmente opuesta a la comprensión. Más bien hay una comprensión implícita en la *práxis*, un saber incluido en el propio vivir: esto se evidencia en el saber utilizar algo aunque en ello no esté implicado un proceso reflexivo. Por ejemplo, en el saber utilizar una herramienta está implícito un saber qué es. Sería difícil para un arqueólogo del futuro entender desde el hallazgo de un equipo de lustrabotas lo que entiende al llevarlo un lustrabotas de nuestras ciudades (buscar el lugar adecuado, estar en la calle todo el día, el fluir incesante de gente, etc.). Quien lo usa como medio

de vida percibe este objeto como unido a sus condiciones de trabajo y de vida, él mismo está representado en él y, por ende, no puede desligarse de su aprehensión. Al captarlo lo capta como nodo de una red o constelación de experiencias pasadas, valoraciones y posibilidades que le son pertinentes. Algo semejante ocurre con el dinero: las posibilidades y la seguridad particular que cada época percibe vinculadas a esta realidad tan tangible pero que trae aparejadas tantas realidades ausentes, apenas pueden imaginarse desde su puro ser-cosa. El significado humano del dinero es lo realmente relevante para las ciencias humanas, y he aquí que este significado sólo puede entenderse cabalmente desde dentro de una situación histórica y una cultura que emplea el dinero y, aún en este caso, no sin advertir las diferencias que puede haber entre una situación y otra (qué significa la riqueza o la pobreza en la antigüedad, en la Edad Media, en la era industrial, son cosas distintas, indudablemente).

Antes de continuar, conviene hacer una precisión sobre la perspectiva de *Verdad y Método*, a fin de interpretarla correctamente. Mientras que lo que intentamos establecer nosotros es qué modelo de verdad adopta Gadamer, el de la verdad como adecuación o el de la verdad como desocultación, debemos recordar siempre que no es ésta la pregunta a la que él trata de responder. El interrogante que lo guía es, en cambio, si es posible un modelo de verdad alternativo al que propone el metodologismo proveniente de las ciencias naturales y que quiere imponerse a las ciencias del espíritu. ¿Deben aceptar éstas una verdad entendida en la misma forma? ¿Es la verdad el resultado de un método? ¿Solamente éste garantiza la verdad? Es en esta búsqueda de un sentido de la verdad alternativo que propone como modelos la experiencia estética, el juego y la fiesta. Y puesto que ésa es su pregunta, es lógico que su respuesta no sea exactamente la que esperamos, y que no se obligue a sí mismo a optar por uno de los dos sentidos de la verdad; más bien intenta lo contrario, abrir el concepto de verdad a una amplitud que podemos considerar analógica. La unidad de sentido para la verdad, la posibilidad para esta analogía, no estaría dada por un fundamento metafísico sino porque la verdad se nos presenta siempre en el lenguaje y es distinta conforme se da mediante distintas formas del lenguaje. Tomemos el siguiente texto:

Es frecuente traducir el discurso o habla, logos, por razón, y ello es legítimo en cuanto que los griegos vieron pronto que son las cosas mismas en su inteligibilidad lo que el discurso encierra y guarda primariamente. Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso. Este modo se llama enunciado, proposición o juicio. La palabra griega que lo designa es apophansis. La lógica posterior lo llamó juicio. 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. Se da el mandato, la súplica, la imprecación, se da el fenómeno tan enigmático de la interrogación, sobre el que volveremos, se dan innumerables formas de discurso, y todas ellas contienen algo de verdad; pero no se definen exclusivamente por la pretensión de mostrar el ente tal como es. ¿Qué clase de experiencia es la que hace consistir la verdad en el discurso mostrante? Verdad es desocultación. Dejar estar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que ahí está presente y se comunica a otro tal como está presente para uno. Dice Aristóteles: un juicio es verdadero si deja reunido lo que en la cosa aparece reunido; un juicio es falso si hace estar reunido en el discurso lo que en la cosa no está reunido. La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del “dejar estar” el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de la verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*. Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa, teniendo en cuenta que hay también otras posibilidades de verdad en el discurso. El lugar de la verdad es el juicio¹⁴.

Gadamer afirma que el sentido que se impuso en la tradición de la filosofía occidental es el que corresponde al discurso mostrante, el lenguaje bajo la modalidad del juicio. Sin embargo, encuentra que paralelamente a esta forma de discurso, el espíritu humano ha continuado empleando otras formas que también contienen verdad; esta verdad, empero, no necesariamente tendrá el mismo sentido de adecuación a la cosa que posee el enunciado. La pregunta, que es la que más llama la atención de Gadamer, mostrará, por ejemplo, el horizonte de comprensión en el cual se entiende un enunciado. Ella misma no muestra la verdad, sino el horizonte desde el cual la verdad del enunciado es comprensible:

No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. (...) Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta¹⁵.

¹⁴ VM II, cap. “¿Qué es la verdad?”, pp. 53-54.

¹⁵ *Íbid.*, p. 58.

Pero aún para la misma verdad enunciativa, Gadamer no deja de presentar un punto de vista interesante, inspirándose en Heidegger. Es el hecho de que la verdad del juicio, aún cuando es adecuación a la cosa, más exactamente es dejar a la cosa mostrarse por sí misma, como si la mediación del intelecto se autocancelara en ese mostrar la cosa; la verdad del juicio es a la vez verdad en el sentido de desocultación. En efecto, el juicio, para poder manifestar su verdad, debe descansar en unos presupuestos y en un contexto que permitan su comprensión. Lo que se hace presente allí en el juicio está presente de hecho ante quien lo comprende, pero esto sólo es posible, paradójicamente, a la luz de lo ausente, del conjunto de prejuicios sustentadores que están situando ese enunciado y a la conciencia hermenéutica en un mismo horizonte de precomprensión.

...ha sido Heidegger, a mi juicio, el primero en liberar una posibilidad positiva que trasciende la mera inversión dialéctica. Porque ésta es su tesis básica: la 'verdad' no es la plena evidencia cuya realización ideal sería en definitiva la autopresencia del espíritu absoluto. Heidegger nos enseñó que la verdad debe concebirse como revelación y ocultación al mismo tiempo. (...) Lo enunciado no lo es todo. Sólo lo silenciado convierte lo dicho en palabra que puede alcanzarnos. Esto me parece irreprochable. Los conceptos en los que se formula el pensamiento emergen de un mundo de oscuridades. Son unilaterales, afirmativos, llenos de prejuicios¹⁶.

La exposición que Gadamer realiza aquí de la verdad en el sentido de desocultación no se muestra incompatible con la verdad en el sentido de adecuación, sino como su complemento necesario. Lo que se manifiesta en el juicio como revelando al ente tal cual es, esto es, en un enunciado que se corresponde con la realidad, sólo es comprensible, a su vez, cuando el enunciado emerge de un conjunto de supuestos que se mantienen ocultos a la conciencia mientras actúan sobre ella. La necesidad de que haya presupuestos ocultos para que se manifieste una verdad como comprensible y verdadera no se refiere a la inteligencia, absolutamente hablando, sino a la comprensión histórica y finita. Es en este contexto donde la polaridad entre lo oculto y lo desocultado es perfectamente aceptable, más aún, es algo de lo que se hace experiencia. Corresponde a una razón inmersa en la historia y compenetrada por el modo de ser histórico en su proceder racional, el que la progresiva iluminación de unos enunciados y después de otros, sin que puedan estar todos ellos simultáneamente presentes a la conciencia, sea algo verdaderamente productivo, una necesidad para la razón

¹⁶ VM II, cap. "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", p. 398.

finita, y no sólo una limitación¹⁷. El hombre no podría comprender sino progresiva e históricamente. Lo que está presente ante la conciencia es entendible en cuanto se integra en una historia, en la cual lo comprendido en el pasado y lo abierto desde ello como posibilidad de desarrollo, por más que no esté presente, juega desde su ausencia en lo “sido” y en lo “proyectado” un papel fundamental en la productividad de la comprensión. Por eso la contextualización histórica de un enunciado es imprescindible para la comprensión adecuada del mismo:

Que un enunciado es algo más que la simple actualización de un fenómeno presente significa ante todo que pertenece al conjunto de una existencia histórica y es simultáneo con todo lo que pueda estar presente en ella. Si queremos comprender ciertas ideas que se nos han transmitido, movilizamos unas reflexiones históricas para aclarar dónde y cómo se formularon esas ideas, cuál es su verdadero motivo y por tanto su sentido. De ahí que, para actualizar una idea como tal, debemos evocar a la vez su horizonte histórico¹⁸.

Una conclusión de lo analizado hasta este punto, basándonos en los textos seleccionados, es que Gadamer no rechaza completamente la noción de verdad como correspondencia. Es cierto que no toma esta noción en los puros términos clásicos. A pesar de ello, insiste en que la correspondencia entre la conciencia y la cosa debe lograrse, y si no es posible fundamentar esa concordancia mediante el recurso a una inteligencia infinita, debe lograrse apelando al fenómeno lingüístico. El problema no es, como sostiene Beuchot, que Gadamer rechace la *adaequatio*, sino que la *adaequatio* que él postula no es por referencia al ser en el sentido de la metafísica clásica. Hay correspondencia entre el alma y la cosa, pero tal cosa no es sencillamente el ente como lo entiende la escolástica; en la constitución de la cosa se conjugan la realidad del mundo, la historia, la tradición, el propio sujeto y el lenguaje. El objeto de la hermenéutica nunca es un todo acabado, sino que se realiza constantemente en la apropiación de la tradición. Es necesario para entender la noción gadameriana de verdad tomar un modelo de adecuación que no se refiere a un sustrato metafísico permanente, sino a un ser que es radicalmente temporal, y que se va conformando en universos lingüísticos y en horizontes históricos.

Más allá de las diferencias que ha señalado entre el pensamiento de Heidegger y de Husserl, Gadamer advierte que uno y otro coinciden en la intuición de la historicidad radical del *dasein*. Esta intuición metafísica le parece a él el fundamento filosófico que derriba el metodologismo histórico de

¹⁷ VM II, cap. “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, p. 106.

¹⁸ VM II, cap. “¿Qué es la verdad?”, p. 60.

los positivistas y que introduce un historicismo tal que no se elimina la posibilidad de la verdad.

El modo de ser del estar ahí se determina por fin ontológicamente. No es estar dado, sino futuridad. No hay verdades eternas. Verdad es la apertura del ser, que está dada con la historicidad del estar ahí (En nota al pie: Sin embargo, esto no quiere decir: 'no hay nada eterno. Todo lo que es, es histórico'. Por el contrario, el modo de ser, por ejemplo, de lo que es eterno o intemporal, Dios o los números, puede determinarse correctamente desde la 'ontología fundamental' que eleva su sentido óntico en la existencia misma. ...). He aquí la base de la que podía recibir su justificación ontológica la crítica al objetivismo histórico que estaba teniendo lugar en las propias ciencias. Por así decirlo, es un historicismo de segundo grado, que no sólo opone a cualquier pretensión absoluta de verdad la relatividad histórica de todo conocimiento, sino que piensa también en su fundamento, la historicidad del sujeto conocedor. Y por lo tanto, ya no puede considerar la relatividad histórica como una restricción de la verdad¹⁹.

Si bien en este pasaje Gadamer expone la postura de Heidegger y de Husserl, pienso que él no está lejos de suscribirla. En esta perspectiva ontológica, puede fundamentar la posibilidad de la conciencia de conocer las cosas tal como le son dadas en su mundo histórico, y de captar en ellas el ser tal como éste se da históricamente. Siguiendo a Heidegger, la concepción del ser es diferente que en la metafísica clásica. El ser es aquí temporalidad, tal como le es abierta al *dasein* en la facticidad de su existencia presente, en la cual se resuelve la apropiación comprensiva de las consecuencias del pasado y de las posibilidades abiertas al futuro. Por eso, cuando Beuchot afirma con Coreth la necesidad de un horizonte del ser que abarque los distintos horizontes históricos - apreciación acertada, a mi entender - como respuesta a la postura de Gadamer, la dificultad consiste en que es distinto el modo como uno y otro entienden el ser:

El mundo es forma histórica de una realidad transhistórica, que es el ser. Hay una 'mediación de la inmediatez', como dice Coreth. El mundo se nos presenta de modo inmediato, como algo primero que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar. Pero al reflexionar sobre él se vuelve mediato, y además se ve como abierto a, y condicionado por, el ser. 'El ser no es un contenido de la experiencia del mundo, sino condición de nuestra experiencia del mundo. Nosotros no podemos comprender el mundo y nues-

¹⁹ VM, p. 626.

tra propia existencia en el mundo si no trascendemos la inmediatez e intentamos alcanzar la mediación, a saber, en regreso al ser que se nos revela en el mundo y en la historia, como condición que proporciona la realización histórica del mundo' (E. Coreth, Cuestiones fundamentales de hermenéutica, p. 228). (...) Así, la metafísica sólo es posible por una hermenéutica de la existencia humana (como lo había visto Heidegger) en el mundo y la historia, pero (a diferencia de Heidegger) como entendiéndose a sí misma en el ser y a partir del ser²⁰.

Todo lo expuesto en este párrafo es compatible con la postura de Gadamer, excepto en la pretensión de recurrir a un ser extra-histórico para comprender la historia. En efecto, el ser atraviesa los distintos horizontes históricos, pero no es un fundamento separado de ellos, sino que se mantiene dentro de la existencia histórica; el ser es en sí mismo temporalidad.

Trataré de unificar las perspectivas abiertas sobre este tema. De lo expuesto hasta aquí, destacaría la importancia de no oponer excesivamente en el pensamiento de Gadamer las nociones de verdad como *correspondencia* y como *desocultación*. Son nociones diferentes, pero, de algún modo, complementarias. Gadamer sostiene que la correspondencia con la realidad que pretenden para sí los enunciados de la ciencia positiva es válida; lo que es inaceptable es que lo pretenda con exclusividad, descalificando toda otra modalidad de lo verdadero. Por eso destaca que, junto a la correspondencia, hay otro aspecto que debe tenerse en cuenta: la manifestación de la verdad que se da en ciertas experiencias. En ellas, la verdad de lo representado se manifiesta en la misma representación, como ocurre en la evidencia de lo verdadero y en la belleza de una imagen, sin necesidad de que se argumente en favor de su adecuación con la realidad.

Aún los mismos enunciados de las ciencias naturales no serían comprensibles en su verdad sino desde lo ausente de ellos, es decir, los prejuicios sustentadores, la totalidad de la existencia en la que cobran sentido. Pero esta complementariedad de la correspondencia y la desocultación es más patente en las ciencias del espíritu, donde la comprensión de los enunciados es siempre autocomprensión del intérprete. Y dado que la autocomprensión supone la claridad de lo consciente sobre un fondo vital que nunca es completamente iluminado, la noción de desocultación ha de aplicarse aquí necesariamente. Con ello no se descarta la correspondencia del sujeto interpretante a una tradición común; una tradición, un lenguaje, aunque dependan de la subjetivi-

²⁰ BEUCHOT, *op. cit.*, p. 81.

dad, están más allá de la limitación de la individualidad y poseen la singular objetividad de lo intersubjetivo.

Para Gadamer, la autojustificación de la *aletheia* es posible, en definitiva, porque se da una correspondencia entre el espíritu y la cosa, en cuanto que ambos acceden al ámbito común de un mismo lenguaje y una misma tradición. Lo que permite la concordancia no es la referencia a la cosa-en-sí, sino la pertenencia a un mismo acontecer espiritual en el que se contiene lo objetivo y lo intersubjetivo en una instancia previa a su diferenciación crítica.

Conclusión. Pienso que la amenaza del relativismo (en sus distintas formas) no puede despejarse de manera completa si no se fundamenta metafísicamente, desde un orden creado, la posibilidad de conocer la realidad de las cosas. A pesar de que él rechaza expresamente el camino de la metafísica, la hermenéutica de Gadamer es una aproximación fenomenológica al problema de la verdad que enriquece la gnoseología clásica, haciendo frente a las objeciones que provienen de la conciencia histórica y solucionando dificultades que la exposición de la metafísica clásica no podía integrar por responder muchas veces de modo apriorista.

Pese a las dificultades que presenta la fundamentación de la verdad en el acontecimiento del lenguaje, no puede negarse que la exposición de Gadamer es coherente, y que no puede atribuírsele sin más el relativismo. Dentro de una postura en la que el ser se destina epocalmente y se comprende desde la existencia humana en el mundo, la adecuación a este “ser” no puede ser idéntica en épocas diferentes; pero aquí, en definitiva, hay adecuación al ser, no relativismo. El problema no es, por lo tanto, la falta de correspondencia, sino la metafísica que está en la base de su pensamiento y la noción de ser que ella contiene.

Nota:

Este trabajo forma parte de otro más extenso, presentado como tesis de licenciatura bajo el título de “El problema de la verdad en relación con la historia a la luz de Verdad y Método de H.-G. Gadamer”.