

Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H.G.Gadamer.

M^a Carmen López Sáenz.

UNED (Madrid)

1.- Introducción

Verdad y razón, en tanto condición de posibilidad de la verdad, son problemas recurrentes en la tradición filosófica, tal vez porque son indisociables y porque en el trasfondo de estos conceptos late su conexión con el elemento humano. En nuestra época, hasta algunos de los más eminentes pensadores que reaccionan contra la metafísica occidental han elaborado originales concepciones de la verdad. Da la impresión de que fuera una noción esencial para la filosofía, no sólo considerada ésta como una meta-reflexión sobre otras teorías con las que debe confrontar y justificar sus pretensiones de validez, sino por ser una dimensión irrenunciable del ser. Como dice Ortega, "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana"¹ y el punto de partida ineludible de toda actividad de pensar, porque todo pensamiento tiene pretensiones de transcendencia. La verdad es una idea límite que confiere unidad y sentido al devenir de la investigación. No sólo depende de la voluntad, sino que tenemos el deber de realizarla para que abandone su idealidad y, en este sentido, es una responsabilidad, un imperativo del esfuerzo personal.

El desinterés de algunas filosofías por la verdad y por la búsqueda de los fundamentos originarios redundan en el abandono de la radicalidad y profundidad que han caracterizado a la filosofía desde sus comienzos. Sólo si la filosofía sigue siendo pensamiento de la verdad iluminará la experiencia dotándola de consciencia crítica y podrá aspirar a una cierta universalidad que supere la puntualidad de las soluciones técnicas o la irrelevancia de los discursos.

En este trabajo, comenzaremos preguntándonos si es posible una verdad hermenéutica separada totalmente de la cuestión del fundamento metafísico de la verdad, sin recaer en el nihilismo hermenéutico proclamado por el pensamiento débil, que afirma prepotentemente la victoria del sinsentido y de la no verdad. Creemos que la actualidad de la reflexión hermenéutica nos invita a plantearnos esta pregunta que señala el sentido profundo del pensamiento contemporáneo adquiriendo así una responsabilidad indeludible respecto al destino de la filosofía.

El redescubrimiento hermenéutico de la verdad del pensamiento y de la relación del lenguaje con el ser implica un cierto rechazo del pensamiento débil, al que se une la convicción de que la intencionalidad veritativa de la hermenéutica ha sido un interrogante constante a lo largo de la historia y es una de las nociones que pueden contribuir a afrontar la crisis por la que atraviesa la filosofía. Además, la verdad hermenéutica nos ayuda a repensar el paradigma tradicional de la objetividad científica y la noción tradicional de verdad; nos enseña que la verdad no es aliada del objetivismo, sino de la racionalidad y que el desvelamiento de la verdad acontece desde el fondo de la oscuridad presente en la historia y en el lenguaje, del mismo modo que las respuestas provienen siempre de una cuestión. La verdad ontológica de la *Lichtung*, es el horizonte previo al descubrimiento de la verdad óptica. Ahora bien, la finitud y la temporalidad ya no se afrontan como una barrera, sino como apertura y fundamento de la transformación humana. Esta positiva consideración de lo contingente desencadena la pregunta por su validez, a la que le sigue la convicción de que tener la verdad es participar en su acontecer dentro del universo hermenéutico en el que coexistimos.

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916, 1928*. Madrid: FCE, 1996, p. 147.

Por eso es por lo que, nos adherimos interrogativamente a la concepción gadameriana que vincula la filosofía con la búsqueda desinteresada de la verdad, de manera que "hacer filosofía significa seguir intereses teóricos, llevar una vida que formula preguntas sobre la verdad y el bien de un modo que no refleja el beneficio propio ni el provecho público"².

2.- Verdad y método en las ciencias humanas

Se ha criticado que un libro como el de H.G. Gadamer que lleva el título de *Verdad y método* hable tan poco de la verdad. Esto se debe a que el autor prefiere las demostraciones *ad hoc* a las elaboraciones sistemáticas, a su convicción de que una filosofía hermenéutica no puede construir una teoría de la verdad en abstracto. Por eso, Gadamer se limita a describir el acontecer (*Geschehen, Ereignis*) de la verdad en la vida cotidiana, en el arte, en las ciencias humanas. Una teoría sobre la verdad, en cambio, supondría un distanciamiento de estas experiencias concretas de la verdad y una consolidación del metodologismo, que es precisamente lo que la hermenéutica quiere socavar. Aunque Gadamer no nos ofrece una teoría de la verdad o, mejor dicho, la teoría de la verdad gadameriana hay que reconstruirla articulando la comprensión hermenéutica que es una concepción vivida de la verdad. Intentaremos clarificarla por oposición a la noción tradicional de la verdad como adecuación e interpretándola, al modo hermenéutico.

Es posible que no encontremos en la obra de Gadamer una teoría de la verdad, pero Gadamer tiene mucho que decirnos sobre la verdad en las ciencias del hombre; en primer lugar, que la verdad ya no es algo exclusivo de las ciencias de la naturaleza ni de las matemáticas, que ya no se identifica con la exactitud, porque las mediciones por sí mismas no quieren decir nada y sólo se legitiman por el contexto de investigación. Gadamer afirma que la verdad en ciencias humanas es distinta de la verdad en ciencias naturales y piensa la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente en términos de verdad ontológica y verdad metódica, es decir, hermenéutica y ciencia.

En las ciencias humanas todo conocimiento es autoconocimiento y está mediado por la historia; no pueden aspirar a la eliminación del sujeto y se ven obligadas a entender el objetivismo como una ilusión, porque los conocimientos históricos son a la vez saber histórico y ser histórico. Las ciencias humanas son ciencias comprensivas cuya verdad involucra al sujeto que investiga y al objeto de estudio. Gadamer restaura el peso de estas ciencias sobre las que construimos nuestra vida social y la solidaridad que nos une; esto es así porque nos abren posibilidades de conversación hacia la verdad, "que es el *logos*, común a todos"³.

Intepretando a Gadamer, Warnke afirma que el objeto de las ciencias humanas es el producto de la fusión de horizontes de la situación del intérprete y su tradición⁴; en ellas la verdad no se produce gracias a la rectitud del método, sino por la participación en la experiencia fundante que nos une a la tradición. Ésta se impone por su autoridad. A diferencia del poder, la autoridad no reclama obediencia ciega; su verdadera esencia reside en que no puede ser irracional y por ello su aceptación es consentida. De alguna manera, la autoridad normativa de la tradición pasa a sustituir al sujeto transcendental y a sus capacidades constitutivas. Gadamer insistirá en que la verdad de las ciencias humanas exige la escucha de la tradición, incluso para ir más allá de ella. El propósito gadameriano no consiste en descubrir una nueva verdad, sino un nuevo modo de verla, un nuevo modelo de racionalidad y, para ello, rastrea la experiencia de verdad que está por encima del ámbito de control de la metodología científica e indaga su legitimación. Se opone a la absolutización de

² GADAMER, H.G., *Das Erbe Europas*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989. p. 23.

³ GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke X*. Tübingen: Mohr, 1995, p. 257.

⁴ Cfr. WARNKE, G., *Gadamer: Hermeneutics. Tradition and Reason*. Stanford: University Press, 1987, p. 90.

una sola experiencia de la verdad que caracteriza al científicismo intolerante, se interroga por los fundamentos de la verdad científica. Descubre que, para la ciencia sólo hay sentido en lo que satisface su propio método y que éste no puede revelar nuevas verdades, ya que participa de la concepción sujeto-objeto y la verdad no es ni subjetiva ni objetiva, sino que posee simultáneamente ambas dimensiones. En cambio, la búsqueda hermenéutica de la verdad tiene una dimensión universal y pública que sobrepasa cualquier saber especializado.

En "Qué es la verdad", conferencia pronunciada en 1955, Gadamer afirma que la ciencia tiene la pretensión de ofrecer no sólo algo verdadero sino la Verdad misma. Desde el comienzo de nuestra civilización, la verdad ha estado unida a la ciencia y se ha identificado con su ideal de certeza y con su método. La hermenéutica filosófica se pregunta por los límites de esa verdad científica, asentada en la verdad enunciativa. Gadamer considera que la proposición verdadera debe satisfacer ciertas condiciones ajenas al análisis lógico; se opone a que la verdad dependa exclusivamente del contenido manifiesto en el enunciado y de su adecuación con el ente que se presenta, ya que no todo lo que es puede reducirse al enunciado. La verdad de éste queda, en buena parte, fuera de lo metódicamente verificable, porque todo enunciado tiene presupuestos que no enuncia y que arrancan de la historicidad constitutiva: motivaciones, preguntas, intenciones, etc.

De ahí que Gadamer conceda prioridad a la pregunta sobre el enunciado: éste es por esencia respuesta y comprenderlo exige comprender la pregunta a la que responde y que es, al mismo tiempo, respuesta. Esta circularidad significa que lo decisivo es ser capaz de plantear interrogantes para que pueda ejercitarse el pensar. Lo que nos proponemos averiguar es si Gadamer se limita a comprender la verdad que se nos revela, o muestra de algún modo la intención de evaluarla; es decir, si determina lo que es la verdad desde la comprensión o a la inversa.

De la misma manera que el enunciado siempre es respuesta que remite a una cuestión, el origen de la ciencia se halla en el diálogo que produce el acuerdo. Siguiendo a Aristóteles, Gadamer considera que debería ser el objeto mismo de las ciencias el que determinará el método y no a la inversa. De ahí su rechazo del concepto moderno de método ajeno a la verdad de la cosa investigada. Esto no significa que la hermenéutica renuncie a la metodología: la verdad del ser que accede al lenguaje sólo se opone al método cuando éste pretende ser el modelo ontológico universal. Lo que le importa a Gadamer es la búsqueda de la verdad y tiene interés por saber hasta qué punto el método la garantiza. Desde su óptica, verdad y método están ligados, pero no de un modo operacionalista según el cual la verdad de una proposición se identifica con su verificabilidad metódica, sino en el sentido de que la validez de todo método está condicionada por su ser originariamente dentro del horizonte de la verdad, entendida como luz en la que se hacen visible los entes particulares⁵. El ideal de verificabilidad se alcanza pocas veces y no siempre nos informa de las cosas realmente importantes.

En una investigación de ciencias humanas no podemos separar claramente el método a emplear de la delimitación del objeto a investigar, porque aquél no es un instrumento externo que preste certeza a los conocimientos, sino un camino para la determinación de la esencia de la verdad. El método recupera así su significado etimológico y queda subordinado al *telos* de la verdad, ya que Gadamer reivindica un conocimiento, no sólo cierto, sino también verdadero y el ámbito de la verdad es más amplio que el de la certeza empírica. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo comprobable ha culminado en la reproducción de lo que hay, en el legalismo de la ciencia. La racionalidad la trasciende y debe interesarse más por la verdad que por la certeza; la hermenéutica de esa racionalidad planteará el problema de la verdad no desde la óptica de la certeza o de la

⁵ Gadamer ha sabido distinguir la cuestión epistemológica de la validez de la cuestión ontológica de la verdad, en este sentido, un método puede o no ser válido, pero no por ello tiene que ser considerado verdadero. Su concepción de la verdad como iluminación le lleva, como a Heidegger, a considerar secundaria la verdad del enunciado, por exigir la *Lichtung*.

conciencia de sí, sino desde la dialéctica misma en la que la verdad nos convoca al diálogo que somos.

Las ciencias humanas son ciencias hermenéuticas o comprensivas y comprender es una aventura cargada de peligros, porque no se reduce a aprehender lo dado, sino que se remonta a nuestros intereses y preguntas rectoras; por eso es lógico que la seguridad de la comprensión sea menor que la de las ciencias naturales. Ahora bien, la comprensión es una aventura porque ofrece también oportunidades especiales: puede ampliar las experiencias humanas, el autoconocimiento y el horizonte propio; dicha aventura comprensiva es siempre una experiencia de verdad. Gadamer no entiende la experiencia humana ni como una mera recepción de algo dado, ni como verificación de informaciones, sino como un acontecer en cuyo curso nos sale al encuentro algo intencionado que no hemos constituido completamente; dicha experiencia preserva la singularidad, puesto que no se limita a explicar un fenómeno como si fuera un caso particular de una regla general.

La verdad acontece siempre en la experiencia y la historicidad de ésta impide que la reflexión culmine en un conocimiento absoluto. A pesar de ello, Gadamer está convencido de que debemos preguntarnos por la verdad en las ciencias humanas, la cual es inseparable de la comprensión dialógica y es eminentemente histórica, porque reconoce que no somos los señores del tiempo.

3.- ¿Comprensión de la verdad o verdad de la comprensión?

Gadamer adopta el concepto de verdad de Heidegger y consolida la tesis de éste del carácter derivado del conocimiento fundado en el control metódico. Por eso habla de una verdad precientífica, opuesta a las pretensiones positivistas de la metodología de las ciencias físico-naturales y fundamentada en la temporalidad del *Dasein*. Se distancia de la concepción de la verdad como simple producto de la subjetividad afirmando que determinamos la historia desde nuestra posición en ella, que la comprendemos porque la hacemos y nos constituye.

Adopta la ontologización heideggeriana de la comprensión, consistente en entenderla, no ya como un método, ni siquiera como el característico de las ciencias del espíritu, sino como un aspecto del proyecto del *Dasein*. De ello se sigue que la verdad ya no será más la cuestión del método, sino de la manifestación del ser ante un ser cuya existencia consiste en la comprensión del mismo. Hereda también la concepción heideggeriana de la verdad como apertura a la verdad al mismo tiempo que a la no verdad, pero su mérito es haber ido más allá de la esencia de la proposición y haber constatado que las condiciones de la verdad son las de la comprensión. Ésta comprensión no es una metodología científica para comprender, sino algo que acontece, un encuentro, un momento del ser que posibilita nuestra participación en la verdad. Comprensión es interpretación de la tradición o fusión de nuestra situación y de nuestros proyectos con el horizonte del pasado al que pertenecemos. Esta fusión de horizontes tiene la forma del diálogo, el cual es representación de la verdad de la cosa⁶, estructura originaria del pensar y hasta del ser. La verdad gadameriana se manifiesta en la experiencia cotidiana de la comprensión y no puede deducirse teóricamente, ya que no es tanto una comprensión de entidades, como nuestra situación ontológica. Por otra parte, la comprensión no es simple reconstrucción del sentido, sino entendimiento recíproco sobre algo y aceptación de su validez.

Así pues, el objetivo de toda comprensión es el acuerdo en la cosa (*Sache*) transmitida. La distancia temporal no es un obstáculo para la comprensión de la misma, sino que desempeña una función productiva, ya que filtra la comprensión y hace que emerjan los prejuicios legítimos. No se trata, pues, de un recurso extemporáneo, sino de un momento hermenéutico en la contemporaneidad, es decir, un encuentro entre personas que buscan

⁶ "también las cosas de las que hablamos se nos presentan como algo común cuando hablamos de ellas". GADAMER, H-G., *Gesammelte Werke* II. Tübingen: Mohr, 1986, p. 56.

en el diálogo un terreno común sin asimilar al otro. Creemos, sin embargo, que la distancia temporal no basta para fundamentar la legitimidad de nuestros prejuicios, porque la experiencia nos demuestra que en ocasiones ha contribuido a reafirmar interpretaciones aberrantes y no a esclarecer el sentido originario; además, el distanciamiento no permite discernir los prejuicios verdaderos en las obras contemporáneas; finalmente, sería necesario determinar cómo y cuándo se justifica la distancia crítica. Es cierto que Gadamer la ejerce continuamente en sus textos, pero ¿se puede criticar una obra al mismo tiempo que se acepta su autoridad normativa? Gadamer diría que la crítica no es el caso normal cuando comprendemos: primero es preciso entender lo que será criticado ¿Debemos permanecer abiertos a todo sin establecer ninguna preferencia? ¿Cómo asumir la verdad del objeto para distanciarnos de nuestros prejuicios si, al mismo tiempo, a la exigencia de verdad del objeto le aplicamos nuestras particulares circunstancias? Gadamer sólo parece aceptar los prejuicios que trascienden los cambios históricos, sin necesidad de contrastarlos con alguna regla prefijada. En cualquier caso, sólo cuando tomamos conciencia de nuestros prejuicios, podemos suspenderlos provisionalmente. Se diría que hay en Gadamer un prejuicio ontológico no desarrollado según el cual el tiempo es portador de verdad.

La hermenéutica gadameriana no proporciona reglas para la comprensión, porque es una capacidad que cada ser humano desarrolla y no es la concordancia entre ella y un patrón de medida lo que suministra la verdad. Como ésta, la comprensión está regida por la dialéctica insuperable ocultamiento/desocultación. Todo darse de algo objetivo está ya en un ámbito que no se da. Gadamer explotando a fondo las consecuencias de este modelo, ha introducido la idea de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, que expresa la impotencia de la reflexión frente a la historicidad y nos enseña que somos productos de la historia y, a la vez, seres activos y capaces de tomar conciencia de ella. La historicidad de la verdad nos hace abrirnos a la exigencia de verdad de la historia. Toda forma de pensar es sólo una cristalización provisional en la que descubrimos nuestra historicidad y, con ella, una ambigüedad que no es defecto del pensamiento, sino una característica de su constitución. La verdad no es patrimonio exclusivo de nuestra conciencia, sino también de la historia. Las distintas verdades epocales son inconmensurables y la historia es la suma de esas diferentes formas de verdad en las que acontece la autoconciencia. En Gadamer, a diferencia de Hegel, este acontecimiento carece de progreso. Si el sentido original de la verdad es el proceso mismo, la filosofía se limitará a verificar la verdad, es decir, a dar cuenta y a explicitar esa génesis en la que está implicada. En definitiva, la filosofía será hermenéutica de la verdad y de la tradición.

La comprensión está inserta en una historia abierta y no puede ser saber absoluto; sin embargo, puede encaminarse a la verdad del presente interpretando el pasado; al mismo tiempo, la interpretación del pasado implica la verdad presente y contribuye a configurarla. Al sustituir la perspectiva hegeliana del saber absoluto por la de la efectualidad de la historia, Gadamer desobjetiviza y desobjetiviza la verdad proyectándola en el juego entre los efectos de la historia y los nuestros, respectivamente. De ahí que la comprensión no requiera una prueba externa de su verdad. Esta no es sino el acontecer de la *Wirkungsgeschichte* y lo que la determina es esa unidad que forma el *continuum* de la comprensión interhumana. Si en Heidegger la verdad era acontecimiento del ser, en Gadamer es, más concretamente, producto de la historia que somos. De este modo, reintroduce un elemento antropológico en la problemática del último Heidegger, ya que la *Wirkungsgeschichte* reemplaza el destino del ser. De acuerdo con la prioridad que Gadamer otorga al ser sobre la conciencia, la historicidad estará más allá del saber sobre ella y habrá que buscar la verdad en las preguntas que nos dirigen los objetos.

La comprensión hermenéutica comienza y acaba en la cosa misma que se vive como relación entre la historia y su comprensión. La dialéctica entre ambas es la historicidad original en la que se manifiestan el conocimiento y el objeto histórico; éste nos muestra el estar siendo efectivo de la historia y de la conciencia de ésta y la verdad es la relación intencional entre ambas. La universalidad de la historia efectiva se realiza gracias a la

articulación lingüística del ser-en-el-mundo. De esta articulación se sigue el carácter autohermenéutico de toda experiencia.

4.-Lingüística e interpretación como condiciones de la verdad

Como en Heidegger, en Gadamer el lenguaje es el camino que origina la verdad a través de la comprensión interpretativa. Ésta es lingüística incluso cuando se dirige a algo extralingüístico, ya que la lingüística de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido como ente y la verdad se halla en el encuentro del intérprete con la cosa de la que se habla. Puesto que el lenguaje es el *Medium*⁷ de la interpretación, toda legitimación ocurre en él cuando la cosa viene al lenguaje con evidencia. El problema de la verdad hermenéutica se convierte, por tanto, en el problema de la lingüística.

La lingüística de nuestra experiencia precede a todo lo que va a ser reconocido y enunciado como algo, pero el lenguaje no es, para Gadamer, una entidad autosubsistente, sino el medio universal e intersubjetivo de nuestra experiencia del mundo. La verdad no es simplemente el mundo, ni el lenguaje sobre él, sino el mundo llevado al lenguaje. En otras palabras, el mundo existe, pero no al margen de sus interpretaciones. Lo que el lenguaje dice es distinto del lenguaje mismo, es decir, no habla de sí, sino del mundo y por eso se puede rastrear en él la verdad o la falsedad. Si el lenguaje es lugar de con-validación de todo lo humano, no aporta por sí mismo la verificación, ya que siempre se refiere a algo; por tanto, no debemos hipostasiarlo. De la lingüística de la comprensión y de la función de horizonte universal del lenguaje, no se sigue que toda interpretación tenga que ser verdadera. Según Gadamer, hay que buscar la verdad en la tradición lingüística a la que pertenecemos, pero, desde nuestro punto de vista, ésta es sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de la verdad de la comprensión; es decir, la verdad requiere interpretación; lo que debemos aclarar ahora es si todas las interpretaciones son verdaderas.

La verdad gadameriana fusiona abiertamente la referencia con el sentido y éste con el significado lingüístico, pero éste no es la verdad de las cosas y el sentido no es algo dado históricamente, sino que requiere interpretación; ésta no es un segundo significado que acompañe a la comprensión, sino su esencia. No obstante, hemos visto que la verdad no existe como algo previo que luego se manifieste en el lenguaje, sino que su ser está en su manifestarse y tiene, como el ser, el carácter de acontecimiento; por eso no es objetiva ni subjetiva: no está ante nosotros de manera inmediata, sino que acontece en la forma de relacionarnos con las cosas y en la manera que tienen ellas de interpelarnos. No se trata de buscar una correspondencia con la realidad (verdad como presencia), sino de entender la verdad como revelación de posibilidades de ser y actuar, que emergen en y por el significado del encuentro, de ese proceso transformador que se produce en la comprensión genuina y enriquecedora.

En cierto modo, la postura de Gadamer es ambivalente: por un lado, renuncia a la Verdad como instancia que nos sobrepasa; por otro, parece admitir que la búsqueda de la verdad no se limita a nuestra exclusiva competencia: encontramos la verdad, pero ella también nos encuentra. Se diría que hay en Gadamer una teleología de la verdad, pero su *telos* concreto está todavía sin definir; y esto es comprensible porque la verdad carece de definición pues se va haciendo históricamente. De la misma manera, el lenguaje siempre apunta a la apertura de su continuación en el diálogo; para que éste sea verdadero resulta necesario escuchar y reconocer la superioridad del interlocutor. Así entendido, el diálogo ejemplifica las relaciones comunitarias.

⁷ El lenguaje no es un medio instrumental para plasmar el pensamiento, sino medio vital. Para un análisis más detallado de la unidad gadameriana nuestro entre pensamiento y lenguaje, véase, mi contribución, "La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica", *Endoxa*, 12 (2000), pp. 229-256.

Incluso para comprender un texto debemos recuperar la forma dialogal de su extrañamiento. La verdad de la interpretación no consiste en descubrir el sentido originario de aquél o en ser fiel a la opinión de su autor, sino en establecer una nueva relación con una situación y en responder a una nueva pregunta, de manera que la verdad del texto es la nuestra cuando nos apropiamos del mundo que despliega.

La verdad gadameriana tiene el carácter de respuesta a algo, porque siempre se da una relación dialéctica entre lo que se manifiesta y la situación del hombre que se interesa por ella. Aquello por lo que preguntamos no se presenta de forma estrictamente objetiva, sino que está siempre sometido a la interpretación. Nosotros estamos de acuerdo con la importancia concedida por Gadamer a la interpretación y a la interrogación, pero creemos que la verdad no puede coincidir enteramente con la hermenéutica, porque también hay verdad pre-reflexiva desde y a la que interrogamos; además, no todas las preguntas valen lo mismo ni se formulan desde una ingenuidad radical. Gadamer señala, en este sentido, que toda interpretación es parcial, que cada una ilumina diferentes parcelas del problema y es implícitamente una crítica de las otras. Del mismo modo que no hay sentido antes o independientemente de la comprensión, no hay verdad al margen de las maneras de interpretar esa verdad. Tan peligroso es neutralizar las diferencias, como renunciar a descubrir un todo de sentido en la multiplicidad de las relaciones.

La verdad no sería nada si no pudiéramos apropiárnosla, aunque sólo fuera como tarea infinita. Por eso, el predominio hermenéutico del diálogo en el acceso a la verdad sustituye el ideal de fundación por el de la participación e interpretación de nuestro mundo. Ahora bien, si la verdad sólo puede encontrarse en el diálogo, Gadamer debería haber analizado con más detenimiento la intersubjetividad de la que emana. Sin embargo, no parece creer que haya algo previo al diálogo; por ejemplo, niega que sea la solidaridad la que une a los hombres que dialogan y afirma que lo que proporciona una interpretación común del mundo y posibilita la solidaridad moral y social es producto del diálogo mismo.

Desgraciadamente, la experiencia nos muestra que lo que predomina es el monólogo o el diálogo de sordos. La verdad de la comunicación armoniosa y del diálogo no pasa de ser un ideal hacia el que tender. Gadamer reconoce que sería necesario un diálogo infinito entre los hombres para desarrollar el diálogo interior del alma consigo misma, pero confía en la posibilidad de trascender las limitaciones fácticas, ya que, de lo contrario, la experiencia y la socialidad carecerían de sentido.

En consonancia con la sociolingüística, Gadamer viene a decir que la construcción de la realidad depende del mundo lingüístico que habitamos y, puesto que hay múltiples modos de construir lingüísticamente la realidad, la verdad se conforma en cada universo lingüístico y se alcanza por un consenso racional, siempre revisable y provisional. Así es como la hermenéutica filosófica gadameriana intenta restablecer el dominio de la verdad objetiva sobre el pluralismo social e históricamente variable de los usos del lenguaje.

La interpretación es siempre histórica, pero lo histórico no es lo efímero y caduco, sino las plurales formulaciones de la verdad. La verdad única anula la verdad, porque pretende confundirse con ella, cuando, en realidad, sólo es una interpretación y la verdad sólo puede hacerse valer en el interior de cada una de las formulaciones singulares que la encarnan. Pareyson ha subrayado, en cambio, que el pensamiento histórico no revela su propia verdad⁸; por tanto, es insuficiente y exige interpretación, pero el discurso que se ocupa de él es múltiple y nunca completamente explícito al igual que la verdad, que sólo puede ser aprehendida como inexhaustible, como inobjetivable. Aspirar a la verdad intemporal es negar la propia temporalidad y la de nuestra verdad. En cambio, la determinación histórica de la verdad hace que ésta no se encuentre si no se busca incesantemente sin huir de la historia, de uno mismo. De ahí la falsedad del dilema entre la unidad absoluta e intemporal de la verdad y la historicidad de sus formulaciones, entre dogmatismo y relativismo. Ni las formulaciones de la verdad son fragmentarias, ni la verdad es la totalidad entendida como

⁸ Cfr. PAREYSON, L., *Verità e Interpretazione*. Milano: Mursia, 1971, p. 24.

sistema de todas sus formulaciones, sino que cada una de éstas contiene la totalidad de la verdad en tanto que inexhaustible, como estímulo de una revelación interminable.

Pareyson asegura que el modo de ser de la verdad es una ausencia⁹, ya que la verdad se revela en las interpretaciones, pero no se reduce a ellas. La herencia heideggeriana no lleva a Gadamer a confundir la inagotabilidad de la verdad con su inefabilidad. La verdad sólo se posee en la forma del tener que buscarla siempre todavía, en las interpretaciones que estimulan su revelación interminable y la expresan con sus voces múltiples. Al religar la verdad con el modo de llegar a ella, se estrecha el círculo entre la verdad de la interpretación y la interpretación de la verdad, porque la interpretación contiene la verdad como inexhaustible. Para la hermenéutica, el único conocimiento adecuado de la verdad es la interpretación: un conocimiento verdadero e histórico a la vez, ontológico y personal; en la interpretación el objeto se revela a medida que el sujeto se expresa y viceversa. Esto implica que la verdad es accesible de múltiples modos y que ninguno de ellos es el privilegiado.

Una interpretación definitiva es una contradicción en sí misma, porque no concluye nunca y hace referencia a la finitud del ser y del conocimiento humanos. El dilema entre la unidad de la verdad y la multiplicidad de sus formulaciones es falso. Tanto el dogmatismo como el relativismo son interpretaciones erróneas de la verdad, porque ésta se presenta siempre en formulaciones singulares que resguardan cierta unidad de la verdad, sin la cual no existiría comunicación. La pluralidad de las interpretaciones es constitutiva y, por tanto, no implica relativismo. Hay una relación interpretativa entre la verdad y sus formulaciones que no se explica adecuadamente con los términos de sujeto y objeto, totalidad y partes, porque la verdad no es producto del sujeto y tampoco es objetivable; con toda su inexhaustibilidad, reside en sus formulaciones y las trasciende. El problema de la multiplicidad de las interpretaciones de una obra y de su legitimidad se resuelve positivamente si se aclara que las distintas interpretaciones son legítimas porque corresponden a efectivas posibilidades de ser de la obra y no dependen de la subjetividad de los intérpretes ¿Como elegir, entonces, entre varias interpretaciones que entran en conflicto? Gadamer no se interesa excesivamente por buscar una norma objetiva que sirva para distinguir las interpretaciones válidas de las que no lo son, sino que se centra en el examen de la dinámica de la comprensión interpretativa. Afirma, no obstante, que una interpretación correcta es conforme con el horizonte de significado desde el que se hace y que la autoconfirmación de las asunciones iniciales tiene sentido cuando no atendemos a las probables intenciones del autor, sino a la exactitud sustantiva de lo que el otro dice. Es decir, debemos asumir la posible verdad del texto que siempre tiene algo que decirnos. Gadamer parece privilegiar, entonces, la cosa misma, la tradición, frente al intérprete. Esta superioridad del *interpretandum* se funda en la anticipación heurística de la perfección o de la completitud del sentido (*Vorgriff der Vollkommenheit*)¹⁰ que guía nuestra comprensión; se trata de la presuposición de que la obra no sólo es coherente, sino también verdadera debido a que incorpora una unidad de sentido que dirige las expectativas transcendentales de significado. Esta noción arranca de nuestro ser en la verdad y es el principio regulativo que guía y condiciona todo entender; sin embargo, no garantiza la exactitud de la interpretación, porque es una tarea infinita: nadie es capaz de contrastar su interpretación con todo lo que ya se ha demostrado.

Gadamer niega que la interpretación sea una mera cuestión subjetiva, ya que requiere la apropiación de una tradición de interpretación como marco normativo general operante en todo acto de comprensión. Puesto que la tradición no puede aplicarse dogmáticamente, desconocemos los límites de la interpretación ¿Cómo sabremos cuándo aplicamos una tradición interpretativa de manera apropiada, es decir, sin modificarla de manera oportunista? ¿Hay una sola tradición objetiva, como parece pensar Gadamer? En su línea armonizadora, asegura que la verdad es una tensión dialéctica entre la objetividad de la

⁹ Cfr. PAREYSON, L., Op. cit, p. 25.

¹⁰ Cfr. GADAMER, H.G., "Replik", en AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. pp. 301 y ss.

tradición y la apropiación subjetiva que el individuo hace de la misma, aunque, como acabamos de ver, Gadamer acentúa aquélla.

Si la verdad se identifica con el mismo proceso hermenéutico, con el devenir del saber y con la transformación constante de éste y de su objeto, en suma, con todas las interpretaciones, será difícil distinguirla de la no verdad ¿Cuál será entonces el criterio que emplearemos para demarcar las interpretaciones verdaderas de las falsas? Este problema, al igual que el problema de la verdad, sólo se resuelve, en Gadamer, de manera ambigua, porque para él, la verdad únicamente es significativa si puede aplicarse a nuestra situación, a nuestra experiencia del mundo. Nosotros creemos que sería necesario que Gadamer reconociera que la conversación y la interpretación pueden fallar y analizara las causas del fracaso. La interpretación debería preservar la integridad de la cosa; sin embargo, esto no siempre sucede. Además, Gadamer debería analizar las diferentes situaciones hermenéuticas en las que la cosa se hace presente en la conversación, pero también las situaciones en las que se oculta. Obviamente, Gadamer es consciente de que no todas las interpretaciones son correctas, pero su énfasis en la negatividad de la experiencia, es decir, en el hecho de que ella pone en cuestión nuestras convicciones, le hace creer que incluso todas interpretaciones novedosas son válidas. En su opinión, un signo de la verdad de la interpretación es que aflore un sentido nuevo; no se trata tanto de comprender mejor, sino de modo distinto (*Andersverstehen*), porque, las plurales interpretaciones son inconmensurables y Gadamer confía en la creatividad de cada búsqueda de la verdad y en su revisabilidad; sólo esa interpretación consciente de su opacidad y de la limitación histórica del intérprete puede considerarse verdadera. Si únicamente alcanzamos a ver caras de la verdad no es por nuestras limitaciones, sino porque nuestras interpretaciones son inagotables.

La filosofía hermenéutica no necesita, pues, criterios de verdad, porque subraya la herencia creadora de la misma y no su utilidad. Gadamer no busca un criterio absoluto de la misma porque no desea reiterar el absolutismo de la metafísica y de la conciencia metódica. Además, cualquier criterio debería ser previamente verificado y esto es tautológico; debería establecerse desde una posición ahistórica y ahermenéutica, lo cual es imposible. Aunque renuncia conscientemente a ofrecer un criterio, la hermenéutica gadameriana nos proporciona, como hemos visto, algunas indicaciones y, lo que es más importante, "contiene un concepto de verdad"¹¹.

5.-El paradigma de la verdad hermenéutica: el arte

La vinculación gadameriana de la verdad con la historicidad y la finitud humana tiene como paradigma el arte. Como Hegel, Gadamer piensa que el arte representa la manifestación sensible de la idea, pero, frente a él, cree que la verdad del arte no está subordinada a otra superior, sino que es arquetípica con respecto a las restantes verdades que se dan en las ciencias del espíritu. Esto se debe a que el arte se dirige directamente a la sensibilidad del ser humano y adquiere sentido cuando el observador se compromete en lo que la obra revela.

Siguiendo a Heidegger, Gadamer afirma que la obra de arte es el acontecer originario de la verdad y un correctivo al ideal de la definición objetiva¹². No olvidemos que Gadamer busca verdades previas a las científicas que provienen del consenso de la intersubjetividad, verdades retóricas e interesadas, en el sentido de que no pertenecen al género de la demostración lógica unívoca, sino al mundo de la apelación a razones que ponen en juego nuestras creencias. De ahí que Vattimo afirme que la verdad hermenéutica, ejemplificada en

¹¹ Así lo ha subrayado GRONDIN, J., *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994, p. 42.

¹² Cfr. GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke* II, p. 506 .

la experiencia artística, es esencialmente retórica, porque tanto ésta como la comprensión pretenden convencer y explicar sin aducir pruebas, defienden lo verosímil, la evidencia de la razón común contra las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia. Pero, ¿se contenta Gadamer con una verdad simplemente verosímil? Por un lado, sí porque inscribe la verdad de las ciencias humanas en el ámbito de lo posible y de lo probable. En este sentido, parece confundir la verdad con la plausibilidad, porque afirma que la verdad nunca se nos presenta en sí, como certeza subjetiva al margen de sus mediaciones. Por otro lado, insiste en el hecho de que todo juicio de plausibilidad y probabilidad presupone ya una comprensión de la verdad como algo que se manifiesta y hace inteligibles sus manifestaciones. Así pues, Gadamer no identifica la verdad con lo verosímil, ya que intenta estetizar los conceptos fundamentales del humanismo -particularmente el juicio de gusto- para que adquieran una función de conocimiento y no se dejen tan sólo al arbitrio del decisionismo; es decir, de nuevo, pretende articular lo subjetivo con lo verdadero demostrando que sujeto y objeto forman parte de una realidad más amplia, de ese juego cuya dinámica nos envuelve y que no dominamos. Del mismo modo, el fundamento de la obra de arte no reside en el poder del artista, sino que algo sucede con él. En la obra de arte se descubre una verdad, una dimensión del sentido, se abre un nuevo mundo. Hasta aquí Gadamer sigue a Heidegger. Sin embargo, va más allá de él e intenta describir fenomenológicamente el carácter de acontecimiento del arte. Para ello se servirá de la categoría ontológica del juego. Frente a la subjetivización estética kantiana y a la conversión del gusto en un principio subjetivo, Gadamer caracteriza ontológicamente el arte y, para ello, sustituye la relación sujeto-objeto por la interacción y el movimiento entre ambas. Con el concepto de juego, pretende romper el dominio de la subjetividad y entender la verdad como conjunción de acción y pasión: el jugador experimenta el juego como una realidad que le supera. En el juego se expresa la atracción de la verdad y la obra de arte; gracias a él, la verdad se entiende como algo vivo. Juego, obra de arte y verdad no son acciones humanas que deban ser comprendidas, sino movimiento, dialéctica en la que interviene la experiencia del espectador como *pathos*. Lo que nos habla en una obra de arte no es la subjetividad de su creador, sino su valor de verdad. La experiencia del arte es, por tanto, una forma de conocimiento.

El arte manifiesta una verdad que no se encuentra en ninguna otra parte y nos ofrece una experiencia del sentido cuya inmediatez supera el conocimiento metódico de la ciencia. Mientras que la idea de método introduce una distancia entre el hombre y la verdad, la experiencia estética retiene la proximidad básica de ambos, porque su verdad no es la evidencia del darse el objeto al sujeto, sino el juego de apropiación y expropiación, que abre su propio mundo. El arte es *Darstellung* cuya verdad no es creación del sujeto, sino inmediatez que precede a la verificación metódica y transporta al sujeto. Como la comprensión, la verdad estética, es un acontecimiento al que se pertenece, necesitado de interpretación. La verdad del arte no es derivada, no es copia, sino proyecto por el que algo nuevo acontece; es *Ereignis*, revelación de sentido que no resulta de un impulso subjetivo, sino que simplemente tiene lugar y su experiencia será verdadera si modifica de alguna manera al sujeto.

La belleza es una garantía de que la verdad nos sale al encuentro, ya que, como la verdad, es autoevidente y no necesita demostración, porque es *einleuchtend*: salta a la vista con evidencia y claridad sin ser el resultado de ningún procedimiento metodológico; la belleza irradia y hace que se despliegue la verdad, lo que es, desde sí misma. Lo bello es, por tanto, lo verdadero en el sentido ontológico fuerte: la *alétheia*. Ahora bien, Gadamer nos enseña que hoy en día, la obra de arte ya no puede ser enjuiciada haciendo uso tan sólo de la categoría de belleza, sino que hay que relacionarla con la capacidad que tiene para expresar la verdad.

Pero esta concepción de la obra de arte como representación, que revela la esencia de la verdad y que puede completarse con la comprensión de su audiencia, no ofrece criterios para discriminar las obras de arte que pueden aumentar nuestra comprensión de las que no lo hacen. Si la verdad representada por el arte es simplemente su verdad para nosotros,

¿en qué sentido podremos hablar de verdad para todos? ¿Qué sucederá con la autoridad normativa de la obra si su contenido es simplemente relativo a nuestra situación?

6.- La verdad como consenso

Si los prototipos de la verdad gadameriana son la obra de arte, el juego en cuya dinámica se ven envueltos el sujeto y el objeto, y el diálogo, está claro que la verdad se manifestará de forma eminente en el acuerdo. Así Gadamer se aproxima a las teorías consensuales de la verdad. En efecto, la verdad hermenéutica, se basa en el manifestarse de la cosa misma en la que se ponen de acuerdo los que se proponen comprenderla dialogando. Ahora bien, comprender ¿es adherirse a un consenso previo, a la tradición o participar activamente en la dinámica argumentativa que conduce a él? Gadamer no renunciaría a ninguno de los dos elementos, pues, como hemos visto, conjuga la autoridad con la reflexión crítica. Además del poder del diálogo, otra de las contribuciones gadamerianas a las teorías consensuales, es su rehabilitación de la retórica en tanto recurso de la razón argumentativa que no debe confundirse con la manipulación.

La razón hermenéutica sólo existe en términos históricos, porque es práctico-persuasiva, no teórico-demostrativa. Aquélla tiene por objeto el acuerdo que legitima la decisión y presupone un consenso sobre determinadas normas básicas. Tal consenso es fruto del diálogo intersubjetivo y debería ser capaz de descubrir las distorsiones que lo amenazan constantemente.

Este segundo aspecto ha sido subrayado especialmente por Apel y Habermas, los cuales fundamentan el conocimiento en la interacción intersubjetiva y afrontan la verdad como un principio regulativo, más que como algo que acontece. Sin embargo, postulan un consenso ahistórico, teórico, como si la comprensión tuviera lugar entre seres homogéneos. Pretenden conciliar la hermenéutica con la crítica de la ideología y distinguen la comprensión verdadera de la falsa recurriendo a la reflexión crítica del logos intersubjetivo. Desde su óptica, la epistemología de Gadamer no ofrece un procedimiento crítico-racional para establecer la verdad. En concreto, Gadamer no distingue, según ellos, la pretensión de verdad de un texto del examen racional de dicha pretensión; en otras palabras, no reconoce la capacidad de la conciencia reflexiva para desarrollar criterios de verdad independientes de la historia. Como Gadamer, pensamos que los diferentes criterios de verdad siempre son insuficientes a no ser que estén consensuados y el consenso pleno no deja de ser una idea regulativa. Además, el consenso no es suficiente para constituir el nosotros. Según Habermas, el error de Gadamer consiste en presuponer un consenso libre de violencia como base para el reconocimiento de la pretensión de verdad de la tradición. Gadamer no niega el poder de la reflexión, pero reconoce sus límites. Ahora bien, la comprensión de la cosa misma debería estar garantizada por formas de argumentación apropiadas cuyo objeto fuera mostrar que aprehendemos correctamente lo que la cosa dice. Para ello, según Bernstein, es preciso volver a Aristóteles y completar la filosofía hermenéutica con la práctica de establecer normas para nuestro presente¹³. Frente a Gadamer, Habermas y Apel no aceptan renunciar a la crítica normativamente relevante en aras de una mera descripción de lo que hay. Toman partido por una hermenéutica crítica que define la verdad como resultado del consenso alcanzado en las condiciones ideales de una comunicación ilimitada, libre de violencia y duradera¹⁴. Desde este punto de vista, comprender no consiste en asimilarse pasivamente a un consenso previo impuesto autoritariamente, sino en participar en una discusión que origina ese consenso y lo sanciona como válido. La verdad es, en Habermas, exigencia de validez y se asegura por el consenso de los participantes en la situación ideal de habla, es decir, bajo condiciones que permitan una igualdad de

¹³ Cfr. BERNSTEIN, R., *Beyond objectivism and Relativism*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1983. p. 845.

¹⁴ Cfr. HABERMAS, J., "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", AA.VV. *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen: Mohr, 1970. p. 99.

oportunidades en un sistema de comunicación ilimitada y libre de dominio¹⁵. Frente a Habermas, Gadamer se centra en la experiencia y en el diálogo que tiene lugar en situaciones comunes y no en la situación ideal del habla, porque ésta es ficticia, está fuera de la realidad histórica y pone en cuestión la autenticidad de la comprensión y de la verdad temporales. La comunidad ideal de comunicación es *unfalsch* que encubre situaciones reales de dominio, ya que el consenso empírico está previamente decidido por el poder estratégico y no por la razón comunicativa. Gadamer ataca así la idealidad de Habermas y Apel: puesto que el hombre no es capaz de ver la esencia divina, la iluminación y la ocultación serán constitutivas de toda comprensión. La práctica hermenéutica no parte de un acuerdo contrafáctico porque éste no es sino una anticipación del saber absoluto. Gadamer se sirve de la distancia temporal para provocar dicho acuerdo; concilia nuestra pre-comprensión con lo que el texto dice y emplea el criterio de la coherencia de nuestras interpretaciones con otras ya aceptadas.

No cabe duda de que, a pesar de intentar conjugar identidad y diferencia, Gadamer concede prioridad al acuerdo con los otros, a lo semejante en lugar de al disenso. Considera que es precisamente porque hay consensos por lo que podemos interesarnos por lo otro, por lo extraño enriqueciendo así nuestra experiencia del mundo. La universalidad que Gadamer reivindica para la experiencia hermenéutica no se basa, sin embargo, en la nivelación artificiosa de las diferencias interpretativas, sino en la experiencia de la finitud humana; de ahí que el diálogo-juego no tenga como única finalidad el acuerdo, sino sobre todo la escucha que conduce a modificar las posiciones propias. De ahí que la verdad gadameriana no se pliegue completamente a la identidad consensual.

No obstante, al equiparar *Verstehen* con *Einverständnis*, y centrarse en la búsqueda conjunta de la verdad en lo dicho, Gadamer parece conceder prioridad al acuerdo antes que al conocimiento del otro como persona singular; por eso, su ideal de diálogo desatiende todos los elementos no verbales del mismo. El diálogo gadameriano también funciona como principio regulativo: si hemos hallado la verdad, estaremos de acuerdo con ella, aunque en la práctica esto no suceda, pero la investigación de la verdad está mediada por el desacuerdo, el cual puede resolverse mediante la reinterpretación, cuestionando los prejuicios del otro o intentando persuadirlo, pero su objeto sigue siendo la búsqueda de la verdad, no de lo que el otro ha querido decir. Incluso cuando la conversación acaba en desacuerdo, permanece el acuerdo silencioso que posibilita la conversación¹⁶. Es evidente que la verdad requiere acuerdo, pero no nos parece correcto identificar ambas nociones, ya que estar de acuerdo no siempre implica que lo acordado sea verdadero y hasta el acuerdo exige interpretación.

La verdad gadameriana no consiste, pues, meramente en el consenso, aunque su justificación presuponga el discurso argumentativo en el que el consenso se hace posible. El concepto consensual de la verdad es, para Gadamer, tan sólo una interpretación del concepto de la verdad hermenéutica. Todo acuerdo remite a una situación objetiva y la teoría del consenso presupone todavía la teoría de la verdad como correspondencia, esta vez entre sujetos. Además, estas teorías tienden a considerar la comunicación en sentido funcionalista: como un sistema que tiene por objeto el equilibrio, sobrevalorando las coincidencias y menospreciando el conflicto, como sucede con las concepciones excesivamente comunicativas del lenguaje. La concepción gadameriana de la comprensión como conversación también podría ser objeto de esas críticas, pero su verdad va más allá del control intersubjetivo y analiza la experiencia noética de la verdad.

Las verdades de las que formamos parte y en las que podemos comprometernos no son ni arbitrarias ni absolutamente ciertas. La conciencia de nuestra limitación histórica y cultural nos lleva a dialogar con otras culturas, a compartir experiencias y a argumentar, en suma. Gracias a esa racionalidad dialógica adoptamos nuevas perspectivas. El diálogo es, pues, una parte inalienable de la búsqueda humana de la verdad, pero no suministra

¹⁵ Cfr. AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 154.

¹⁶ Cfr. GADAMER, H.G., *Gesammelte Werke* II, pp. 186 y ss.

verdades absolutas y la comunicación nunca se detiene. El reconocimiento de la finitud excluye cualquier fundamentación definitiva que vaya más allá del diálogo infinito en el que cualquier intento de fundamentación ha de ser cuestionado.

En nuestra opinión, la fenomenología puede ayudarnos a describir y enjuiciar el consenso, porque éste no puede ser siempre, sin más, criterio de verdad, ya que él mismo requiere interpretación y ésta, como hemos visto, exige reflexión crítica.

7.- ¿Transcendencia de la verdad?

El reconocimiento gadameriano de la dignidad de cada interpretación corre el peligro de justificar todo lo que se manifiesta en el diálogo, por irracional e injusto que sea. Para que comprender no equivalga a esto, habrá que recurrir a algún tipo de principio normativo; de lo contrario, la filosofía siempre llegará demasiado tarde para transformar la realidad y la hermenéutica reducirá la verdad a la facticidad. Para evitarlo, habría que volver a Husserl y recordar que la conciencia no sólo describe, sino que también constituye intersubjetivamente la realidad. La fenomenología husserliana ofrece a la hermenéutica algunas verdades fundamentales: que en toda aprehensión intelectual coexiste la manifestación del ser con la intencionalidad hacia él, que la verdad es el ser mismo y que toda interpretación es intencionalidad hacia la verdad del ser. La verdad transcendental y ontológica del ser de toda realidad es la condición de la verdad lógica (adecuación) y el término intencional del conocimiento. La correspondencia entre lo intencionado y lo dado (verdad gnoseológica) es resultado de la constitución de los objetos (verdad ontológica) y, gracias a ella, se nos dan las cosas tal y como son. De alguna manera, la verdad de Gadamer participaría de este tendencia, puesto que es el contexto de la verdad proposicional; aquélla sería transcendental, en el sentido de que es condición de posibilidad de ésta.

¿Cómo trascender lo que nunca se cumple? Husserl respondería que toda posición es una pretensión de verdad y que toda verdad se halla siempre en el horizonte de otras. Hay transcendencia en la inmanencia de la verdad y ésta se da más en el ejercicio que en la representación y, sobre todo, permanece abierta como el mundo de la vida del que todo se origina. Toda verdad se genera en el seno de la *Lebenswelt* y nunca podremos suplantarla, porque es el horizonte que enmarca toda experiencia actual y posible. Gadamer se adhiere a esta postura y continúa la tendencia de la fenomenología de rechazar el objetivismo pero no la objetividad.

Como buen filósofo, la verdad es el origen de su discurso, pero con la conciencia de que su sola interpretación no puede monopolizarla, a pesar de que la verdad acontece en la interpretación renovándola incesantemente. De ahí la confianza gadameriana en el diálogo entre las múltiples interpretaciones y en la comunicación incesante basada en la fuerza de la verdad que les presta unidad. Ésta puede ser defendida, a pesar de la finitud humana, pero no basta con aferrarse a la verdad en sí y al saber absoluto: aunque la verdad de la hermenéutica gadameriana no es absoluta, tampoco es absolutamente relativa.

Para desprenderse del prejuicio de la creencia en la verdad autoevidente, Gadamer se ha servido de la fenomenología. Ella le enseña que, para evitar el relativismo y el absolutismo hay que ir a las cosas mismas y llegar a la verdad que brota de la fuente de la vida absoluta, de la *Lebenswelt* desde la que se comprende que somos una verdad que se busca. Ir a las cosas mismas puede servirnos de idea regulativa, a sabiendas de que iremos a ellas cargados de pre-nociones que serán depuradas por el análisis intencional. Esta situación paradójica de la verdad proviene de la finitud y temporalidad del hombre frente a la tarea infinita de la reflexión y de la verdad; en otras palabras, la verdad no es algo dado, sino una tarea de apertura y concienciación. Por eso todo consenso racional acontece como la experiencia de la verdad, de manera auto-hermenéutica. Ahora bien, mientras que Husserl desplaza el problema de la verdad de la esfera objetiva a la dimensión constitutiva, Gadamer sustituye este ideal de fundación por el de la participación y otorga prioridad al ser

sobre la conciencia; para ello, reduce las categorías transcendentales de la fenomenología a categorías meramente históricas. No se interesa por hallar el fundamento último de la verdad, porque considera que el comienzo de la interpretación es siempre una respuesta a una cuestión formulada en un horizonte del proceso intersubjetivo abierto.

Herederos de la fenomenología, Heidegger y Gadamer han aclarado lo que ocurre cuando comprendemos, pero no nos han dicho cómo debemos orientarnos en el mundo o cuáles son los criterios y las expectativas de progreso que debemos emplear para evaluar la validez de las distintas interpretaciones del mundo. La verdad hermenéutica es susceptible de transformarse en el curso de la historia, aunque Gadamer no considera verdadera toda la historia precedente, sino sólo aquella de la que somos conscientes; sin embargo, nosotros pensamos que ni siquiera ésta puede identificarse sin más con la verdad, ya que, aunque desde ella surgen nuestras preguntas, no todas las respuestas que les damos tienen el mismo valor.

Es evidente que, para Gadamer, la búsqueda de la verdad es una aventura interpretativa más que crítica. En cambio, nosotros pensamos que, como la razón que la busca, ha de conciliar ambas tareas y a ello puede ayudarle la fenomenología, insistiendo en el poder de la reflexión y de la racionalidad autoconsciente, indagando la verdad de la fundación de la *Lebenswelt* a la que remiten todas las idealizaciones, definiendo el *telos* de una comunidad ideal asentada en ese movimiento infinito de la razón que es el principio de nuestro propio ser. Idéntica dinámica caracteriza a la verdad, que actúa como guía de la continua discusión racional. Sin este ideal de verdad no podríamos concebir ningún acuerdo.

En cualquier caso, dicho ideal se va haciendo; al igual que la verdad que lo sustenta, es inacabable, pero indispensable para nuestro conocimiento, nuestro ser y nuestro deber ser. Así entendida, la verdad es un rasgo antropológico, no sólo histórico, de la existencia humana, una condición transcendental del modo de existencia específicamente humano.

