

# *El concepto gadameriano de verdad*

## **CLASICISMO Y RESTAURACION: SOBRE EL PROPOSITO GENERAL DE VERDAD Y METODO**

La publicación de *Verdad y método* en 1960 representó en el panorama filosófico contemporáneo la consagración de la hermenéutica, tanto tiempo lastrada por su papel de auxiliar de las ciencias del espíritu y de la teología, como modelo integral de racionalidad. Ciertamente es que dicho papel había ido siendo progresivamente superado desde Schleiermacher y Dilthey con la universalización creciente del problema de la comprensión y la culminación de este proceso en la hermenéutica ontológica heideggeriana, pero es, sin duda, a Gadamer a quien ha correspondido la tarea de redefinir y asumir conscientemente la herencia de la tradición hermenéutica como un todo, eludiendo, a la vez, el autoimpuesto aislamiento de las duras sendas heideggerianas. En palabras de Habermas: «Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana», haciendo de la hermenéutica un terreno transitable, aunque el precio pagado por ello haya sido, sin duda, cierta pérdida del vigor y de la capacidad «des-fundamentadora» del pensamiento radical.

Cabe determinar el propósito de la hermenéutica gadameriana como el intento de restaurar la dimensión originaria de la verdad que caracterizó el impulso reflexivo de la filosofía clásica quebrado en la Modernidad por una triple ruptura<sup>2</sup>: la física en el siglo XVII, el historicismo en el XIX y la escisión entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo protagonizada por la Ilustración. La propia estructura de *Verdad y método* refleja, como nos recuerda Vattimo<sup>3</sup>, esta triple intención. En la primera parte de la obra Gadamer rechaza, en efecto, el modelo metódico-objetivista como ideal del conocimiento histórico; posteriormente generaliza el modelo hermenéutico, como *fundamento originario*, a la totalidad del saber, esto es, tanto a las

---

1. HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, p. 347.

2. Ver J. HABERMAS, o. c. pp. 349-351.

3. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, p. 25.

ciencias de la naturaleza como a las ciencias del espíritu; y, por último, aborda la problemática y significado hermenéutico del lenguaje que no es sino el sustrato en que se articula la tradición *qua* mediación entre pasado y presente.

Consecuencia fundamental de dicha ruptura triple fue, a juicio de Gadamer, la extensión de una concepción reduccionista de la verdad, identificada con el control metodológico de las condiciones de objetividad del conocimiento, así como la escisión de la racionalidad en esferas independientes. El propósito de la hermenéutica gadameriana de restaurar la dimensión originaria de la verdad no es, pues, en este sentido, y en definitiva, sino un intento de restablecer el carácter integral de la racionalidad más allá de la malograda síntesis hegeliana entre ciencia y filosofía.

La primera ruptura surgió con el desarrollo de la física en el siglo XVII y su inmediata asimilación como paradigma de conocimiento genuino. A partir de ese momento la ciencia empírica moderna modeló, en exclusiva, el concepto de verdad como un conocimiento objetivo sujeto a estrictos cánones metodológicos. Gadamer no duda, ciertamente, en pronunciarse contra esta pretensión de exclusividad que, en su opinión, no puede ser asumida sino como un reduccionismo en lo que hace al problema de la verdad. Y así, en la Introducción de *Verdad y método* es subrayada programáticamente la radical originalidad del fenómeno de la comprensión frente a los desarrollos del pensamiento objetivante: «El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es rastrear la experiencia de verdad, más allá del ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación»<sup>4</sup>, razón por la que *Verdad y método* comienza con una dilucidación de los contenidos de verdad que alberga la experiencia estética. Sin embargo, este propósito no va en contra de la ciencia como tal. Tan sólo, cabría decir, contra el científicismo, ya que la hermenéutica no se presenta como una alternativa a la ciencia ni le impone restricciones a su naturaleza sino que le revela en qué medida la precede y la hace posible. Lo que en el fondo se está poniendo en juego es la posibilidad de un concepto de verdad que otorgue un sentido global y unitario al mundo, desmembrado tras la quiebra de la imagen metafísico-religiosa en esferas independientes e institucionalizadas de racionalidad<sup>5</sup>. Por esta razón la exigencia de un concepto de verdad

---

4. GADAMER, H.-G.: *Verdad y método* (en adelante *VM*), ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 23-24.

5. No puede comprenderse la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana sin asociarla a su rechazo de la moderna división de la razón en esferas independientes: cognitiva, normativa y expresiva. Frente a esto Gadamer quiere restaurar la unidad de la razón a través de un concepto de verdad que antecede al pensamiento objetivante y cuyas raíces encuentra en la experiencia cotidiana de nuestra comprensión del mundo,

más originario y radical que el defendido por el pensamiento objetivamente es también una exigencia de fundamentación de la teoría en la *praxis* cotidiana, en ese «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) que constituye el *humus* germinal de toda configuración de sentido de lo real.

Este planteamiento lleva, lógicamente, a Gadamer a una rehabilitación de la tradición humanista desde Platón y la *Stoa* hasta el Renacimiento, desde Vico hasta la filosofía moral escocesa y el historicismo del XIX, que a través de conceptos como «formación», «juicio», o «sentido común»<sup>6</sup>, configuraron una concepción no reduccionista de la verdad implicada en la autorrealización integral del ser humano.

Desde esta perspectiva puede comprenderse el rechazo gadameriano a la teoría tradicional del conocimiento impulsada por los cánones cognoscitivos del cientificismo y la teoría del conocimiento, característicos de la filosofía de los dos últimos siglos. A partir del momento en que el conocimiento toma pie necesariamente en nuestra precomprensión del mundo, no puede existir un punto cero del saber, un punto arquimédico autoevidente. El problema del conocimiento traslada su eje al ámbito de la razón práctica y con ese movimiento queda sustituida la búsqueda obsesiva de una metodología de la certeza, que no parecía culminar nunca su preparación del terreno, por una constante y dinámica «fusión de horizontes» (de intérprete e *interpretandum*) donde se gesta día a día una nueva verdad.

Una segunda ruptura, la provocada por el historicismo, se produjo con el intento de objetivación de la conciencia histórica en la concepción diltheyana de las Ciencias del Espíritu. Su proyecto de reconstruir las condiciones de posibilidad de una verdadera ciencia de la historia (a semejanza de la tarea realizada por Kant con las ciencias naturales) había llevado a Dilthey a comprender la historia, bajo influencia hegeliana, como el conjunto de las objetivaciones del espíritu humano. La tesis hermenéutica de la determinación histórica de la conciencia parecía verse, de este modo, explicitada y desarrollada mediante el análisis objetivo de los plexos epocales de configuración del sentido. La conjugación, sin embargo, de esta tesis del condicionamiento histórico de la conciencia con la constitución de un saber histórico objetivo llevó, como es bien sabido, al historicismo a aporías insalvables. En efecto: si la historia pretende alcanzar el *status* de ciencia deberá tener un carácter unitario. Esto por un lado. Pero, por otro, ¿cómo es posible comprender la unidad de la historia universal desde la perspectiva de un ser históricamente limitado? Ante esta aporía Dilthey,

---

donde convergen las distintas formas de experiencia de la verdad: la experiencia del arte, de la filosofía y de las ciencias.

6. El concepto de «sentido común» tuvo un profundo significado crítico frente a las pretensiones de la metafísica y del cientificismo, mientras fue comprendido no como expresión de un vulgar e ingenuo realismo, sino como el sentido que funda la comunidad (G. Vico). Fue a partir de la crítica kantiana a las teorías británicas del sentimiento moral de Hutcheson y Shaftesbury, entre otros, cuando comenzó a devaluarse su significado filosófico.

que no quiso, como hiciera Ranke, asegurar la objetividad histórica mediante una supuesta traslación empática hasta la mente de Dios, concluyó otorgando a las objetivaciones del espíritu un significado expresivo, no cognitivo<sup>7</sup>. De esta manera lo que comenzara siendo un proyecto de fundamentación objetiva de las ciencias del espíritu concluyó en una metafísica estética. Pero tanto en un caso como en otro lo que nos importa aquí subrayar es que las aporías del historicismo y sus «soluciones» metafísicas no son, desde este otro punto de vista, sino el fruto de una concepción desvirtuada de la naturaleza de la historicidad cuyo restringido espectro se ceñía al problema de la objetividad de la conciencia histórica.

Para Gadamer la conciencia histórica no es, en efecto, el resultado de un esfuerzo reflexivo que nos pone en la situación idónea para aprehender objetivamente el fenómeno de la historicidad. Limitarse a tal equivaldría a olvidar que «en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella»<sup>8</sup>. La conciencia histórica es, ante todo, una experiencia dinámica y dialéctica, que se sitúa más allá de la férrea escisión sujeto-objeto, al estar alimentada por los efectos históricos respecto de los cuales es ella misma conciencia. Gadamer denomina a este hecho «conciencia de la historia efectual» (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*), como más adelante detallaremos. En todo proceso comprensivo se lleva a cabo una fusión de horizontes en la que la tradición es interpretada desde el presente, pero esta interpretación, a su vez, está mediatizada por los efectos históricos de la tradición. Esta concepción no sólo salva las aporías de una razón histórica que pretende objetivar el marco en el que ella misma siempre se encuentra, sino que reclama una nueva dimensión de la verdad porque «no se trata más de preguntarse si el hombre puede comprender la historia y cómo: si los métodos de la conciencia histórica pueden tener la dignidad de ciencias o no; si la historia, en cuanto tal, está dotada de sentido unitario y total o no. A contrario, se quiere ver en qué medida es intrínsecamente histórica la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, el hombre modifica continua e ineluctablemente la propia comprensión de la historia»<sup>9</sup>.

La hermenéutica gadameriana quiere, por último, restaurar la dimensión originaria de la verdad salvando la ruptura que se produjo con lo que ha venido denominándose «*querelle des anciens et des modernes*» y su alternativa excluyente entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo. Desde la perspectiva en que se sitúa Gadamer, importa sobremanera reconocer en toda comprensión un momento de continuidad en la tradición, porque «el tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado (...)».

---

7. En su última etapa, nos recuerda Gadamer, para Dilthey «la misma filosofía no vale sino como expresión de la vida. Y en la medida en que ella es consciente de esto, renuncia también a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos». (*VM* p. 290).

8. *Ibid.*, p. 344.

9. *Ibid.*, p. 323.

Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo (...). Por el contrario, de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender<sup>10</sup>. Como consecuencia de esta productividad hermenéutica de la distancia temporal Gadamer encuentra en el concepto de «lo clásico» una profunda experiencia de verdad que trasciende las circunscripciones temporales. «Es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar 'clásico' a algo: una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente»<sup>11</sup>. En 1962 en una conferencia titulada *Die Philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*<sup>12</sup> Gadamer se refiere a los tres grandes interlocutores (*Partners des Gesprächs*) de nuestro siglo: Platón, Kant y Hegel. Su valor, afirma, radica en haber abierto perspectivas para la comprensión del mundo que por su enorme productividad histórica aún permanecen operantes en la actualidad. Platón por haber concebido en el *Fedón*, por vez primera, el pensamiento como experiencia lingüística del mundo; Kant, por haber distinguido entre el yo pienso y sus representaciones, es decir, por haber distinguido entre el conocimiento y sus condiciones de posibilidad; y, por último, Hegel por un concepto de Espíritu que trasciende la subjetividad del yo en tanto sujeto o sustrato de la historia.

En ellos se revela una experiencia de verdad que constituye lo que denominamos «tradición», que ha modelado nuestra apropiación presente del mundo, y que debemos conservar si no queremos convertirnos en una subjetividad vacía y desarraigada de su génesis. En esta dirección inseparable del clasicismo culturalista de la gran tradición alemana, Gadamer defiende el valor reintegrador de los textos clásicos, unos textos en los que culmina el carácter general del ser histórico y a los que, en consecuencia, incumbe el «ser conservación en la ruina del tiempo»<sup>13</sup>.

Y, con todo, «tradición» es, para Gadamer, mucho más que pasado; es la propia condición de posibilidad de la reflexión, en tanto que está mediatizada por ella. De ahí que, a sus ojos, la tradición vaya más allá del papel, sumamente importante, sin duda, ya de por sí, de puente en la supuesta disyuntiva entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo y se constituya en una instancia trascendental en torno a cuyo eje gira el proyecto de superación de esos tres abismos abiertos en la Modernidad de cara a restaurar la continuidad de la pretensión originaria de la verdad que albergaba la filosofía clásica.

En este sentido, el restauracionismo y el clasicismo gadamerianos no constituyen primariamente una opción estética o moral, aunque también venga a

---

10. *Ibid.*, p. 367.

11. *ibid.*, p. 357.

12. GADAMER, H.-G.: *Die Philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, en *Kleine Schriften*, I, pp. 131-148.

13. GADAMER, H.-G.: *VM*, p. 359.

manifestarse así tácitamente en su obra y en su tono filosóficos, sino que tienen, en lo esencial, un carácter ontológico que se muestra, ante todo, en la pretensión universal de su hermenéutica. Hay que decir también que las tesis de este restauracionismo hermenéutico no deben confundirse con las sostenidas por una hermenéutica reconstructiva. Como acertadamente constata Paul Ricoeur<sup>14</sup> es precisamente en este binomio restauración-reconstrucción donde se ha polarizado el debate contemporáneo sobre la hermenéutica. Frente a una hermenéutica restauradora cuya intención es traer a la luz los olvidados nexos originarios del sentido, una hermenéutica reconstructiva tiene una intención netamente desenmascaradora de los intereses materiales involucrados en nuestras pretensiones racionales de validez.

Como es patente, y se habrá advertido ya, la concepción gadameriana de la verdad tiene una clara filiación heideggeriana, que por otra parte, Gadamer no sólo reconoce sino que, más aún, cultiva y prosigue<sup>15</sup>. Y, sin embargo, conviene también subrayar que su propósito de desvelar la auténtica dimensión originaria de la verdad mediante la restauración de la continuidad de la tradición clásica y su experiencia reflexiva difiere notablemente de los planteamientos heideggerianos. La revitalización gadameriana de la tradición del pensamiento occidental como respuesta a la crisis de la Modernidad contrasta, en efecto, con el diagnóstico heideggeriano de la misma en cuanto expresión de ese olvido secular de la pregunta por el Ser que recorre la historia del pensamiento occidental. Una diferencia que, en mi opinión, tiene que ver en gran medida con la innegable influencia hegeliana sobre la concepción gadameriana acerca de la naturaleza de la conciencia histórica salvando, claro está, la idea de una síntesis final en una autoconciencia absoluta. Gadamer ha manifestado la necesidad de leer la *Fenomenología del Espíritu* hacia atrás<sup>16</sup>, que es como, a su juicio, fue verdaderamente pensada, es decir, como un proyecto de reconciliación del pensamiento con su génesis mediante la restauración autoconsciente de su historia, entendida como la historia de sus objetivaciones.

---

14. RICOEUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

15. Refiriéndose al fundamento de su propio proyecto, Gadamer expresa en innumerables ocasiones su deuda con Heidegger. Así manifiesta en la Introducción a *Verdad y método*: «La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpenetración de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decenios dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo y cuya vinculación no debería oscurecerse por las imperfecciones de su desarrollo» (VM, p. 27).

16. GADAMER, H.-G.: *Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik'* en *Kleine Schriften*, IV, p. 27. Esta interpretación gadameriana de la *Fenomenología del Espíritu* se opone a la ofrecida por los representantes de la crítica de ideologías (Habermas, Apel, Wellmer, etc.), para quienes debe ser leída con la vista puesta en el futuro, como una novela épica, cabría decir, que narra las gestas de la emancipación del espíritu hacia su plena autoconciencia.

## LA CONDICION UNIVERSAL DE LA HERMENEUTICA

El vigor y la renovada pujanza de la hermenéutica contemporánea parte de la conclusión de la analítica existencial desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo* según la cual la comprensión no es sólo un modo más, entre otros, de comportarse el *Dasein*, sino su modo propio y específico de ser, el *fundamento de su mundaneidad*. Heidegger inaugura con esta idea la concepción ontológica de la hermenéutica que, en palabras de Gadamer, pasa a designar «el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto *abarca el conjunto de su experiencia del mundo*»<sup>17</sup>, alejándose así del carácter instrumental de la hermenéutica clásica entendida como procedimiento para la correcta interpretación de los textos oscuros.

Desde este nuevo prisma el propósito de la hermenéutica no es ya determinar cánones de interpretación textual, ni servir tampoco de procedimiento metodológico específico para las ciencias del espíritu<sup>18</sup>, sino describir cómo comprendemos *de hecho*. «No está en cuestión —afirma Gadamer— lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer»<sup>19</sup>. Y ello porque al igual que el criticismo kantiano, la hermenéutica gadameriana no quiere prescribir nada al conocimiento, sino determinar las condiciones de posibilidad del comprender implicadas en la totalidad de nuestra experiencia del mundo.

La primera y fundamental característica de la estructura de la comprensión reside en su *lingüisticidad*. No es nueva la centralidad del lenguaje para la hermenéutica. Esto fue así desde sus mismos comienzos, cuando, concebida como el arte de la interpretación, tenía como problemática fundamental la comprensión de las dificultades lingüísticas de los textos eminentes. O más adelante cuando, al hilo de la hermenéutica romántica de Schleiermacher, y a pesar de la ampliación de la problemática más allá de la interpretación textual, no dejó de ser concebida desde una perspectiva lingüística en su misma intención central: la de determinar la correcta interpretación restituyendo, por traslación empática a la intención del autor, el verdadero sentido que todo texto busca comunicar. Con todo, hasta la consumación del viraje ontológico de la hermenéutica heideggeriana el lenguaje no pasó de ser un mero instrumento en función de la comprensión de la verdad, respecto de la que mantenía una relación externa. Para Gadamer, en cambio, el carácter lingüístico de la comprensión define intrínsecamente la propia experiencia hermenéutica en un sentido transcendental. A pesar de la crítica heideggeriana al enfoque transcendental kantiano al problema del conocimiento, Gadamer no renuncia a él, reconstru-

17. GADAMER, H.-G.: *VM*, p. 12.

18. No debe olvidarse que *Verdad y método* quiere ser una respuesta al callejón sin salida del objetivismo y metodologismo de la hermenéutica historicista, que condujo a Dilthey a *aporías insalvables*. (Véase especialmente el cap. VII de *VM*).

19. GADAMER, H.-G.: *VM*, p. 10.

yéndolo desde el principio mismo del desvelamiento fenomenológico. Un enfoque, por lo demás, que, a su juicio, igual que para Apel<sup>20</sup>, y frente a la interpretación de K. Löwith<sup>21</sup>, es innegable en las proposiciones heideggerianas sobre la comprensión<sup>22</sup>. En la proposición «esto es un ente» Heidegger distingue lo que se muestra en el «es» y lo que se muestra en el «esto». En este último se revelan aspectos empíricamente determinantes (ónticos), en tanto que en el «es» de una proposición lo que se desvela es la comprensión del ser que de forma previa y concomitante acompaña a todas nuestras determinaciones ónticas. Este precomprensión del ser implícita en el lenguaje es, a juicio de Gadamer, tanto para Heidegger como, en otro sentido, para Kant, la condición transcendental de posibilidad del dárseos de los objetos.

Al igual que el juego no se agota en la conciencia del jugador, «el lenguaje —afirma Gadamer— tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo»<sup>23</sup>. Una idea extraída de la tesis heideggeriana según la cual cabe decir que no somos nosotros los que hablamos, sino que, en un sentido profundo, es el lenguaje el que habla a través de nosotros. Con lo que, obviamente, se rechaza la concepción meramente instrumental del lenguaje, que lo reduce a su función objetivante, designativa, en favor de su carácter transcendental. «La lingüisticidad es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos»<sup>24</sup>. Por ello nuestra auténtica experiencia lingüística del mundo (la auténtica experiencia hermenéutica, en sentido gadameriano), no reside en nuestra competencia gramatical para hablar de él, sino en el descubrimiento de que el ser, para decirlo con Heidegger, habita en el lenguaje. O bien, más «gadamerianamente», que en el lenguaje se expresa y sedimenta nuestra apropiación del mundo. Gadamer define sintéticamente en una afortunada y ya célebre expresión la condición universal de la experiencia hermenéutica en tanto que experiencia lingüística: «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»<sup>25</sup>,

20. «Y esta comprensión 'preontológica' del ser implícita en el lenguaje —afirma Apel— determina también para Heidegger —no de otra manera que para Wittgenstein— lo que Kant llamaba condiciones trascendentales de posibilidad de los objetos de la experiencia» (K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, p. 229).

21. LÖWITH, C.: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, 1953, p. 80 ss.

22. «El que Löwith se obstine —afirma Gadamer— en no percibir el sentido transcendental de las proposiciones de Heidegger sobre el comprender, me parece erróneo por dos razones: no se da cuenta de que Heidegger ha puesto al descubierto algo que se da en toda comprensión y que no puede negarse como tarea. Y tampoco ve que la violencia que aparece en tantas interpretaciones de Heidegger no es en modo alguno consecuencia de esta teoría de la comprensión» (VM, p. 594).

23. *Ibid.*, p. 19.

24. Cfr. *Ibid.*, pp. 500-501.

25. *Ibid.*, p. 567.

nos dice. Como bien observa Vattimo<sup>26</sup> la correcta comprensión de esta tesis debe tener presente que la expresión: «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje» debe ser leída respetando las comas, pues es en tal sentido como se garantiza la condición universal del carácter lingüístico de la comprensión. De otro modo nuestra lectura se resolvería bien en la constitución de una mera tautología —en orden a la que sólo el ser susceptible de comprensión devendría lenguaje, a diferencia del ser que no es lenguaje porque no puede ser comprendido—, bien, menos inocuamente, en una lectura en clave diltheyana de acuerdo con la que sólo el ser que puede ser comprendido, en oposición al que puede ser causalmente explicado, es lenguaje, y tiene, por ello, relevancia hermenéutica.

Cabe, con todo, seguir interrogándose acerca del estatuto efectivo de la postulada relación entre lenguaje y comprensión. La afirmación de que «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje», puede ser, en efecto, entendida como expresión de un idealismo extremo, metafísicamente insostenible, según el cual no existiría nada más que lenguaje. Gadamer es —sin duda— consciente de esta posible interpretación<sup>27</sup>, pero invita a desecharla en nombre de una adecuada intelección del carácter de la experiencia hermenéutica. Una experiencia que debe ser, ante todo, reconocida como experiencia comunicativa en el preciso sentido de que la comprensión y la verdad sólo podrán resultarme posibles de considerar yo lo que está frente a mí como un interlocutor que tiene algo que decirme. La tesis de que «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje», hace, en efecto, referencia a nuestra experiencia radical del ser, que se nos hace presente en y por el lenguaje. Pero un hacerse presente que —convendría no olvidar— no es sino el presentarse de la cosa misma a la que nuestra subjetividad debe dejar hablar. En este sentido afirma Gadamer: «ninguno de los dos —lenguaje y comprensión— puede ser nunca simple objeto, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto»<sup>28</sup>. O dicho de otro modo, la experiencia hermenéutica *qua* experiencia comunicativa es el resultado de la constante fusión de los horizontes del intérprete y el *interpretandum*. Pero en esta fusión ambos horizontes son dinámicos, se transforman mutuamente alcanzando así una síntesis superadora de sus respectivos perfiles iniciales que no es sino lo que denominamos «comprensión». El horizonte de la tradición, a la que pertenece el *interpretandum*, condiciona el horizonte del intérprete (horizonte del presente), mediante la compleja trama de sus efectos históricos, en tanto que, a su vez, el horizonte del presente, así condicionado, reinterpreta aquél dándole un nuevo significado, a la vez que modifica con ello su futura incidencia histórica. En este sentido, la comprensión se ve abocada a reconocer en todo momento su condición temporal, o para decirlo con Gadamer, a tomar conciencia de su historia efectual (*wirkungsges-*

---

26. VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, p. 25.

27. GADAMER, H.-G.: o.c., *Prólogo a la segunda edición*, p. 17.

28. *Ibid.*, p. 485.

*chichtliche Bewusstseins*). «La comprensión —afirma— es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual»<sup>29</sup>, al estar constituida por los efectos de la tradición histórica de la cual es conciencia.

Gadamer encuentra en el esquema hegeliano de la unidad de la identidad y la diferencia el modelo que define la estructura hermenéutica de la conciencia<sup>30</sup> como conciencia de la historia efectual. Según este esquema la comprensión no será sino el proceso mediante el cual el objeto, que parte como la alteridad radical de la conciencia, es reconocido, finalmente, como un elemento inescindible de ella misma, coimplicados ambos, objeto y conciencia, en el trabajo unitario de formación del sentido<sup>31</sup>.

Pero el concepto de historia efectual tiene también otro importante papel en la determinación de la condición universal de la comprensión. Si reconocemos que la comprensión está siempre mediatizada por los efectos históricos de nuestra tradición, deberemos, en efecto, concluir que la temporalidad no es algo extrínseco a ella, sino su propia condición tanto de posibilidad como de validez, según veremos.

Gadamer vuelve a Hegel, una vez más, para defender el carácter intrínseco, no instrumental, de la temporalidad en el proceso de comprensión. Frente al objetivismo de la hermenéutica historicista que exigía a la comprensión, por analogía con la metodología científico-natural, la superación de la distancia temporal con el fin de enfrentarnos al objeto de su mismidad descontaminada de subjetividad, para la hermenéutica ontológica gadameriana, como también lo fuera para Heidegger<sup>32</sup>, «el tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado», sino «una posibilidad positiva y productiva del comprender»<sup>33</sup>.

Es en este marco donde podemos comprender la dimensión transcendental del concepto de «tradición». La tradición que podemos definir como el sustrato histórico de nuestra experiencia lingüística del mundo no está ante nosotros como un dato más, sino que somos nosotros los que estamos ineludiblemente inmersos en ella, sujetos a sus efectos, y en tal sentido forma parte de las condiciones mismas de posibilidad del comprender.

No han faltado las críticas a este concepto ontológico de tradición. Uno de los debates más fructíferos e interesantes del presente siglo ha girado en torno

29. *Ibid.*, p. 414.

30. Tanto para Gadamer como para Heidegger la *Fenomenología del Espíritu* hegeliana tiene el valor de haber escrito paradigmáticamente la estructura de la conciencia como un proceso de autoformación a través de sus sucesivas experiencias.

31. Para Gadamer, parafraseando a Hegel, «la esencia del espíritu histórico no consiste en restituir el pasado, sino en hacer de mediación del pensamiento con la vida actual» (*VM*, p. 222). Una mediación del pensamiento que no puede, por tanto, concebirse como una relación exterior sino como unidad. En este contexto debe comprenderse el alcance y significado del concepto gadameriano de fusión de horizontes.

32. Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 17 y 332.

33. GADAMER, H.-G.: *o.c.*, p. 367.

a él y sus consecuencias para la concepción general de la hermenéutica<sup>34</sup>. Habermas, Apel o Wellmer, entre otros, han objetado a Gadamer que la tesis de la pertenencia estructural del *Verstehen* a la tradición, para decirlo con McCarthy, «*is itself no justification of the legitimacy and authority of tradition. To identify hermeneutic inquiry simply with the continuation of tradition is to underestimate the reflective and critical dimensions of understanding*»<sup>35</sup>. La incondicional defensa de la «tradición» en cuanto presupuesto de toda comprensión sitúa a Gadamer, a juicio de sus críticos, en una postura preilustrada, en la que, en definitiva, la fuerza de los prejuicios y la autoridad de la tradición prevalecen, una vez más, frente a la fuerza de la razón.

Para Gadamer, sin embargo, esta acusación, fruto de una falsa oposición entre tradición y razón, es totalmente infundada. La rehabilitación de conceptos como tradición, prejuicio, autoridad<sup>36</sup>, debe entenderse, a su juicio, en el estricto marco de una concepción ontológica de la verdad que se mueve, por tanto, en un estadio previo a cualquier planteamiento valorativo. Son conceptos que no representan sino el marco de las condiciones de posibilidad de la comprensión, frente al carácter peyorativo que actualmente poseen y que procede precisamente de la mencionada escisión antigüedad-modernidad generada por la autoconplacencia racional de la Ilustración. La auténtica autoridad no emana de ningún tipo de autoritarismo; es, al contrario, la autoridad de la razón. El prejuicio, por otra parte, no es fundamentalmente superstición ni irracionalidad, sino, en sentido positivo y originario, la pre-comprensión de la que siempre partimos («los prejuicios de un individuo son —afirma Gadamer— mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»<sup>37</sup>). Y, finalmente, la tradición no es, en sentido estricto, oscurantismo, sino el sustrato en el que hunde sus raíces toda nuestra actividad racional.

Retomando el análisis del valor hermenéutico de la distancia temporal, mencionábamos antes su relevancia, no sólo como condición asimismo de su validez, de lo que denominamos, en un sentido que enseguida matizaremos, «objetividad».

«La distancia —afirma Gadamer— es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito»<sup>38</sup>. O lo que es lo mismo, nuestra objetividad ha de ser constantemente renovada, en tanto fruto

34. Este debate que enfrentó a las posiciones de la hermenéutica ontológica gadameriana y las tesis de la crítica de ideologías (Habermas, Apel, Bubner, Wellmer, Bormann, entre otros) está recogido fundamentalmente en K. O. Apel y otros, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt. 1971.

35. MCCARTHY, T. y DALLMAYR, F.: *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame, 1977, p. 290.

36. Véase al respecto especialmente H.-G. GADAMER, *VM*, pp. 338-353.

37. *Ibid.*, p. 344.

38. *Ibid.*, p. 368.

de la incesante variación de nuestra distancia temporal frente al objeto. Pero precisamente en este sentido la distancia temporal sirve de filtro respecto a las diversas opciones en liza, posibilitando la objetividad. Sin embargo, esta afirmación no significa que la hermenéutica gadameriana tenga un carácter valorativo o normativo, como es el caso de la hermenéutica de Emilio Betti<sup>39</sup>, llamada a resolver disputas sobre supuestas correcciones o incorrecciones interpretativas. Ello supondría renunciar a la explícita pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica. El concepto hermenéutico de objetividad debe ser, contrariamente, entendido en el marco estrictamente ontológico. Es decir: desde la tesis de que ningún criterio de objetividad puede sustraerse a la historicidad, de modo que el único «criterio» admisible y disponible es el ofrecido por la propia productividad temporal, siempre operante.

## VERDAD Y PRAXIS

Uno de los propósitos que con mayor fuerza ha motivado la orientación de la obra gadameriana ha sido su intención de enlazar la hermenéutica ontológica con la tradición de la filosofía práctica. La tesis en que culmina este propósito se concreta en la defensa gadameriana de la naturaleza práctica de toda comprensión del sentido. O, dicho de otro modo, en la idea de que el *Sinnverstehen* está orientado con necesidad transcendental a la *praxis*. Una tesis que, dicho sea de paso, constituye, a juicio de Habermas, uno de sus críticos más implacables, el rasgo más positivamente provocativo de la hermenéutica gadameriana frente a perspectivas como el historicismo, la fenomenología o el análisis lingüístico<sup>40</sup>.

Gadamer parte de la antigua distinción hermenéutica entre: *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación). A diferencia de la hermenéutica clásica no otorga, sin embargo, a estas operaciones, el papel de etapas autónomas, sino que las asume como un proceso unitario con sus tres elementos absolutamente interrelacionados.

Ya la hermenéutica romántica de Schleiermacher había llevado a cabo la fusión de comprensión e interpretación, desde luego, pero dejó completamente desconectado el momento de la aplicación, en cuyo marco era percibido como una mera posibilidad ulterior. «Sin embargo —afirma Gadamer—, nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete»<sup>41</sup>. «*Die hermeneutische Reflexion* —afirma tajantemente—

39. BETTI, E.: *Teoria Generale della Interpretazione* (2 vols.), Dott. A Giufrè, ed. Instituto di Teoria della Interpretazione, Milan.

40. HABERMAS, J.: *La lógica de las Ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 351.

41. GADAMER, H.-G., *VM*, p. 379.

ist nicht ablösbar von hermeneutischer Praxis»<sup>42</sup>. Tal vez, sea por todo ello, el propio concepto gadameriano de «experiencia hermenéutica»<sup>43</sup> la mejor expresión del carácter práctico de toda comprensión del sentido, en la medida en que define el ensanchamiento del horizonte personal traducido en una nueva relación práctica con el mundo que acompaña a todo incremento de comprensión.

Es por ello por lo que para Gadamer la hermenéutica es, ante todo, filosofía práctica<sup>44</sup>, igualmente a como la verdad que en ella está implicada en un saber práctico, en el sentido estricto del término. De ahí la necesidad de considerar la obra de Gadamer como uno de los pilares fundamentales de la actual rehabilitación de la filosofía práctica, por mucho que esta rehabilitación no tome directamente su impulso del marco filosófico de la Ilustración, como hacen las grandes líneas de la filosofía práctica contemporánea<sup>45</sup>, sino de la gran tradición clásica representada paradigmáticamente por la ética aristotélica y sus conceptos de *praxis* y *phronesis*. Como podrá apreciarse, Gadamer rescata una vez más, ahora en lo que hace al restablecimiento de la dimensión práctica de la verdad que involucra la experiencia hermenéutica, el valor de la tradición clásica.

En opinión de Gadamer «el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica»<sup>46</sup>. En primer lugar, por su concepción de la mutua interrelación entre lo particular y lo general según la cual los fines que orientan nuestra acción están intrínsecamente unidos a los medios concretos para su realización. Similarmente, el intérprete que busca la comprensión de algo (su sentido general) no lo podrá hacer —según Gadamer— ignorándose a sí mismo, o lo que es igual, ignorando la situación concreta de la que parte su interpretación. Esto le aleja de todo formalismo moral al que acusa de incurrir en un universalismo abstracto que desvirtúa la naturaleza del auténtico saber práctico, necesitado siempre de concreciones, y llamado, en consecuencia, a confirmarse como tal en la inmediatez de cada situación dada. «*Das menschliche Gute ist etwas*, —afirma en clara referencia a las éticas dialógicas— *was in der menschlichen Praxis begegnet, und es ist nicht ohne die konkrete Situation bestimmbar, in der etwas einem*

---

42. GADAMER, H.-G.: *Replik zu «Hermeneutik und Ideologiekritik»* en *Kleinen Schriften IV*, p. 128.

43. Sobre la centralidad y, también ambigüedad, del concepto de experiencia en la obra gadameriana véase C. BORMANN, *Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung*, en *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

44. Véase *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, 1981, pp. 59-81.

45. Es una característica ya de la filosofía moral contemporánea partir del legado de la Ilustración y más concretamente de la obra de Kant. Tal es el caso aunque con distintas motivaciones, de las éticas dialógicas de Habermas o Apel, del constructivismo de la escuela de Erlangen, de la metaética del racionalismo crítico de Popper y Albert, etc.

46. GADAMER, H.-G.: *VM*, p. 396.

*anderen vorgezogen wir. Das allein, und nicht ein kontrafaktisches Einverständnis, ist die kritische Erfahrung des Guten*»<sup>47</sup>. En segundo lugar, para Aristóteles no existe un «saber puro» desvinculado de implicaciones vivenciales porque, en definitiva, todo saber es siempre un «saberse». En el mismo sentido la hermenéutica gadameriana rechaza todo objetivismo a cuya luz el saber, y correspondientemente, la verdad, sean asumidos como una tarea estrictamente teórica sin influencia directa sobre nuestra conducta. En esta perspectiva encaja el interés gadameriano por el concepto husserliano de «*Lebenswelt*» como primer intento sistemático de investigar el marco existencial del conocimiento teórico. Y en tercer lugar, la filosofía práctica aristotélica representa un verdadero modelo para la correcta comprensión de lo que ha de entenderse por «*praxis*», un modelo capaz, por ende, de coadyuvar a la superación del reduccionismo cientificista que ha caracterizado la comprensión moderna de la misma. La *praxis* no puede, a ojos de Gadamer, indentificarse con la mera aplicación de la teoría, o lo que es lo mismo, no hay que confundir *praxis* con *techne*<sup>48</sup>. La hermenéutica, como en su día la filosofía práctica aristotélica, es un saber de aplicación en un sentido completamente distinto, en un sentido integral. «Más bien *praxis* significa la realización de la vida (energeia) del ser viviente»<sup>49</sup>, es decir, «la forma de comportamiento de los seres vivos en su más amplia generalidad»<sup>50</sup>.

Javier RECAS BAYÓN

---

47. GADAMER, H.-G.: *Replik zu «Hermeneutik und Ideologiekritik»*, en *Kleine Schriften IV*, p. 141.

48. Gadamer resume en tres las enormes diferencias entre *praxis* y *techne*. En primer lugar, mientras una *techne* se puede olvidar, el saber práctico, en el sentido en que conduce nuestro obrar, no se olvida; en segundo lugar, la relación medios-fines varía radicalmente de uno a otro, ya que la *techne* afecta a objetivos restringidos no a nuestra vida en su totalidad; y en tercer lugar, con el término *praxis* nos referimos a acciones que tienen, afirma Gadamer, una relación muy directa con la *phronesis*, en tanto afectamos a otros sujetos y nos vemos afectados por ellos (*VM*, pp. 388-396).

49. GADAMER, H.-G.: *Hermenéutica como filosofía práctica*, en *La razón en la época de la ciencia*, p. 61.

50. *Ibid.*, p. 61.