

**Una aproximación a los fundamentos de la noción de verdad
de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**
**An approach to the foundations of the notion of truth in the
philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer**

Erika Whitney^Φ
U. Nacional de Córdoba, Argentina
erikawhitney@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 15.06.2015

Resumen: La investigación hermenéutica que se inicia en *Verdad y Método* (1960) hace explícita la tensión que históricamente se ha establecido entre método científico y “ciencias del espíritu”. La escasa autocomprensión que tienen de sí las “ciencias del espíritu” y su resistencia ante la pretensión de universalidad del método científico de las ciencias naturales plantea a la filosofía un problema, ya que es en este ámbito donde se debate: ¿qué es conocimiento? y ¿qué es verdad? La hermenéutica filosófica pretende hacerse cargo de este problema al legitimar otras formas de experiencias que quedan al margen del conocimiento científico y que caen en el alcance de las así denominadas “ciencias del espíritu”. Por eso H.G. Gadamer asegura que estas “ciencias” tratan de un tipo de verdad. Sin embargo, no aparece en *Verdad y Método* una exposición detallada, ni una definición de verdad que dé cuenta de qué tipo de verdad se trata. Por este motivo, para dilucidar ¿qué entiende H.G. Gadamer por verdad? nos proponemos como hipótesis de lectura una aproximación a la noción de verdad como *alétheia* de M. Heidegger, expuesta en el texto *De la Esencia de la Verdad* (1931-2), para esclarecer la noción de verdad de la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer.

Palabras claves: hermenéutica, *alétheia*, verdad, diálogo, Heidegger, Gadamer

Abstract: The hermeneutic research that begins in *Truth and Method* (1960) makes explicit the tension that has been established historically between the scientific method and the ‘sciences of the spirit’. The little self-understanding that ‘sciences of the spirit’ have of themselves and their resistance to the universality claim of the scientific method of natural sciences poses a problem to philosophy since it is in this area where the following questions are discussed: what is knowledge? what is truth? Philosophical hermeneutics aims to deal with this problem by legitimising other forms of experience outside from scientific knowledge which fall under the scope of the

^Φ Estudiante de Licenciatura en Filosofía en U. Nacional de Córdoba. En la misma institución, se ha desempeñado como ayudante de Metafísica II (2010-2012), de Filosofía Contemporánea (2011-2013), del proyecto de investigación “Fenomenología de la corporeidad y sujeto: percepción, intersubjetividad y emociones” (Secyt 2012-2014, Ariela Battán Horenstein), del proyecto de investigación “Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta relativas al problema del conocimiento y la crítica de la cultura.” (Secyt Año: 2014-2015, Sergio Sánchez), además de ser investigadora miembro del proyecto “Cuerpo, sujeto y afectividad: interlocutores, antecedentes y contexto en diálogo” (Secyt 2014-2015, Ariela Battán Horenstein).

“sciences of the spirit”. For this reason, H.G. Gadamer assures that these “sciences” are a kind of truth. However, a detailed statement does not appear in *Truth and Method* nor a definition that gives account of the kind of truth it is. For this reason, to elucidate what H.G. Gadamer understands as truth, we propose, as a hypothesis, an approach to the notion of truth as *alétheia* by M. Heidegger, exposed in the text *Of the Essence of Truth* (1931-2), to clarify the notion of truth of H.G. Gadamer's philosophical hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, *alétheia*, truth, dialogue, Heidegger, Gadamer.

Palabras preliminares

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer suscita el debate acerca de cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión. A diferencia de la tradición clásica de la hermenéutica, que buscaba fijar normas que garanticen el proceso interpretativo, la hermenéutica gadameriana busca develar qué ocurre cuando comprendemos. H.-G. Gadamer continúa lo que ya M. Heidegger había indicado, *i.e.*, que la comprensión concierne a toda experiencia humana del mundo.

Las investigaciones que se inician en *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (1960) hacen explícita la tensión que históricamente se ha establecido entre método científico y “ciencias del espíritu”. La escasa autocomprensión que tienen de sí las “ciencias del espíritu” y su resistencia ante la pretensión de universalidad del método científico de las ciencias naturales plantea a la filosofía un problema, ya que es en este ámbito donde se debate ¿qué es conocimiento? y ¿qué es verdad? La hermenéutica filosófica pretende hacerse cargo de este problema al legitimar otras formas de experiencias que quedan al margen del conocimiento científico y que caen en el alcance de las así denominadas “ciencias del espíritu”. Por eso Gadamer asegura que estas “ciencias” tratan de un tipo de verdad. Sin embargo, no aparece en *Verdad y Método* una exposición detallada, ni una definición de verdad que dé cuenta de qué tipo de verdad se trata. Por este motivo, para dilucidar ¿qué entiende nuestro autor por verdad? nos proponemos como hipótesis de lectura una aproximación a la noción de verdad como *alétheia* de M. Heidegger, expuesta en el texto *De la Esencia de la Verdad* (1931-2), para esclarecer la noción de verdad de la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer.

El presente trabajo forma parte del trabajo final de la licenciatura que tiene por tema el alcance y sentido de la noción de verdad en *Verdad y Método*. Para llevar a cabo esta tarea, en primer lugar, nos detendremos en la crítica a la ontología tradicional de la metafísica, la cual ha ponderado la verdad como correspondencia; en segundo lugar, haremos una breve descripción del *giro ontológico* que posibilitó una revalorización de la noción de verdad y finalmente abordaremos la interpretación de la noción de verdad que hace M. Heidegger tratando de vislumbrar las repercusiones que ha tenido en la noción de verdad de H.-G. Gadamer.

1.-Supuestos epistemológicos y ontológicos de la verdad entendida como correspondencia

La crítica a la metafísica tradicional

Es indudable que el pensamiento de Gadamer recibió los impulsos más decisivos de Heidegger. Sin embargo, como señala Grondin, Gadamer toma como punto de partida mucho menos *Ser y Tiempo* (1927) que las lecciones tempranas que Heidegger dictó en Friburgo y Marburgo a partir de 1919. Sobre esto dice Grondin (2003):

Gadamer, prefiere apoyarse en la palabra clave de una hermenéutica de la facticidad, que anticipa las intuiciones de Heidegger de los últimos tiempos sobre lo secundario de la subjetividad humana. Claro está que para Gadamer fue un enriquecimiento el que el pensamiento posterior, que constituía el giro, regresara a la experiencia de la verdad en la obra de arte y al lenguaje, a fin de superar el pensamiento instrumental y técnico de la subjetividad, pero tuvo la perspicacia de reconocer en ello una continuidad con los motivos originales del Heidegger de los primeros tiempos (p. 118).

Ahora bien, cuando Gadamer habla en *Verdad y Método* de hermenéutica se refiere a *Ser y Tiempo*, y lo hace para señalar la superación del problema epistemológico de la hermenéutica -que tenía como máximo y último exponente a W. Dilthey- a partir de la radicalización de la historicidad del “ser ahí”. En general, lo que el filósofo de Marburgo recupera como fundamental es la crítica de Heidegger a la concepción instrumentalista del pensamiento moderno, que fundamentada en la subjetividad del hombre procedía de la represión de la temporalidad humana (Cfr. Grondin, 2003).

Según Heidegger el “ser ahí” no puede huir de su propia temporalidad. Esta idea aparece ya esbozada en sus primeras lecciones. En ellas Heidegger hace un esfuerzo por poner de manifiesto, ante la “moda” de la corriente vitalista, que el verdadero problema es el problema del acceso a la vida, es decir, ¿cómo podemos acceder a la vida que es un devenir constante? Como ya veremos, este autor, buscará en la fenomenología una lógica que haga posible esta orientación hacia la historicidad de la vida. Esto es importante aquí porque nos permite poner de relieve dos aspectos. Por un lado, la denuncia de Heidegger a la primacía absoluta de la posición teórica, la cual deforma la experiencia originaria de la vida. Como es el caso de las ciencias naturales e históricas. Y por otro lado, su nuevo concepto de fenomenología, fenomenología hermenéutica, supondrá un cambio de paradigma dentro la fenomenología que repercutirá en la hermenéutica. La inédita comprensión de la hermenéutica que Heidegger hace, ya no dirigida a los textos, sino a la vida fáctica, invierte el modo como tradicionalmente se entendió la hermenéutica, *i.e.*, como mera disciplina auxiliar de otras ciencias.

J. Grondin sostiene que Heidegger al querer ser fiel a la consigna de la fenomenología, “a las cosas mismas”, radicalizó la propuesta de Husserl. La fenomenología debe ser una ciencia que permita que se despliegue la vida misma sin mediación de un teorizar que la altere, ni de un método que la deforme. Para que la vida no pierda su conexión de significatividad con el mundo de la historia la fenomenología tiene que comprender. La transformación crítica que sufre la fenomenología en las lecciones tempranas del filósofo será el germen de lo que luego se consolidará como ontología fundamental en *Ser y Tiempo* (Cfr. Rodríguez, 1997).

En sus inicios Heidegger se interesó por la facticidad. Lejos de considerarla como algo irracional vio en ella el entramado de significados, íntimamente relacionado con el mundo vital, a partir del cual se establecen los sentidos que se realiza en la práctica (dimensión pre-teórica). Mantener esta referencia al mundo, como una dimensión indisociable de nuestra experiencia de la vida, es el propósito inicial de la interpretación filosófica heideggeriana, que se apoya en la comprensión a-temática e inmediata de la vida fáctica para repetirla sin modificar ni desfigurarla (Cfr. Rodríguez, 1997).

También Heidegger, como sostiene Gadamer, está determinado desde sus comienzos por la tendencia común de W. Dilthey y York de “concebir desde la vida” (Cfr. Gadamer, 1960). Sin embargo, para el filósofo del ser la idea de una fundamentación última se vuelve problemática. Ha sido la búsqueda de un fundamento absoluto-atemporal el mayor represor de la temporalidad humana (Cfr. Grondin, 2003). La facticidad del “ser ahí”, que no es susceptible de una fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse como punto de partida del planteamiento fenomenológico. Para Heidegger el origen de sentido se encuentra en la vida fáctica. Y por eso, no resulta arbitrario que asuma las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica. Sin embargo, como dice Gadamer (1960),

[...] no tardaría en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo, ni en general ninguna fundamentación originaria de las ciencias, incluida la auto-fundamentación ultra radical de la filosofía de Husserl, constituirían el sentido de esta *ontología fundamental*; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total (p. 322).

La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Por lo tanto lo que sea que el ser signifique ahora debe determinarse a partir del horizonte del tiempo. De este modo, la estructura de la temporalidad aparece como una determinación ontológica de la subjetividad, lo cual hace estallar al subjetivismo teorizado por la tradición (Cfr. Gadamer, 1960).

En *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger sostiene que el pensamiento metafísico ocultó la pregunta por el ser. La causa de este olvido tiene que ver con la primacía y absolutización de la mirada objetivante, que “desmundaniza” al ente, es decir, lo separa su propio manifestarse, de su modo fenoménico del aparecer y lo convierte

en pura presencia. Desde esta perspectiva, también el *Dasein* se malinterpretó, pues se lo consideró como un “sujeto” capaz de volverse “objeto”. Fue sobre todo con la Filosofía Moderna, al ponerse de relieve el sujeto como sujeto-constituyente, que se instauró *un* modo de ser del “ser-ahí”, al mismo tiempo que se encubrieron otras posibilidades de su carácter de ser. El privilegio de este acceso al ente y la creencia de que el sujeto es lo primero que le es dado al sujeto cognoscente, hicieron que la concepción tradicional del conocimiento viera la relación teórica con el mundo como la relación por excelencia. Por el contrario, Heidegger afirmará que el *Dasein* no vive originariamente en un mundo de objetos, sólo la abstracción del interés práctico del trato cotidiano con el mundo hace posible el ente como objeto de conocimiento (Cfr. Vattimo, 1971).

Esta crítica a la tradición metafísica, que ha reducido toda relación con el mundo a relación teórico-cognoscitiva, es lo que Gadamer va a proseguir del pensamiento de su maestro ya que se interesa porque:

[...] el comprender deje de concebirse a partir del ideal de la objetividad impuesto por la ciencia moderna, según el cual la verdad sería absolutamente independiente del intérprete. ¿El que comprende no está, en un sentido esencial, siempre implicado en aquello que comprende? De ser así, la historia no sería ya un factor que sólo limita la comprensión, sino que, por el contrario, aparecería como su motor. Esto lleva a Gadamer a la «rehabilitación» de los prejuicios y de la historicidad como principios de la comprensión (Grondin, 2011: 157).

Esta pertenencia del intérprete al objeto que trata de comprender, y podemos decir en el caso de Gadamer pertenencia a la tradición, nos dará la clave para comprender qué entienden tanto Heidegger como Gadamer cuando hablan de verdad, ya que para ellos la verdad es más práctica que teórica.

La disputa entre neokantismo y fenomenología (hermenéutica)

Traemos ahora a colación esta disputa, que se estableció a fines del siglo XIX y principio del XX, para ver el contraste de las interpretaciones que estaban en juego e interpretar mejor la crítica y postura de Heidegger.

Cuando I. Kant logró circunscribir el empleo legítimo de las categorías al mundo fenoménico, como dice A. Korn, la hegemonía de la razón ya había sido descalificada por el romanticismo. Sin embargo una “vuelta a Kant”, proclamada en 1860 contra el idealismo especulativo de F. Hegel, supuso una renovación del pensamiento kantiano de la *Crítica de la Razón Pura* (1781). Así surgió el neokantismo. No obstante, esta vuelta estaba influenciada, aunque muchos de sus seguidores no lo advirtieran, mucho más por el pensamiento de Fichte y de Schelling que del pensamiento propiamente kantiano (Cfr. Gadamer, 1975).

La reinterpretación del neokantismo, que privilegió la teoría del conocimiento, no sólo abrevió al Kant de la *Crítica de la Razón Pura* sino que además pretendió extender esta concepción del método trascendental a otros ámbitos. Esta extensión suponía que el método era el único medio que nos permitiría conocer y acceder a la verdad. Sobre esto Gadamer (1975) dice “de este modo, se interpretó incluso el genial elemento de la filosofía moral kantiana en el sentido de la teoría del conocimiento, buscando una teoría que fundamentara al mismo tiempo el conocimiento del mundo histórico y las ciencias naturales” (pp. 58). Esta fue la pretensión específica del neokantismo de la escuela de Marburgo, cuyos postulados sirvieron de apoyo a la incipiente fenomenología de Husserl (Cfr. Gadamer, 1975).

Gadamer sostiene que la reapropiación de la fenomenología por parte de Heidegger otorga una nueva actualidad al legado kantiano frente a todos los planteos, hasta entonces, especulativos. Para comprender de qué se trata y qué entiende Gadamer por “nueva actualidad” será preciso que nos detengamos en una de las disputas más famosas del siglo XX, la disputa entre E. Cassirer y M. Heidegger.

En 1929 se realizó en la Universidad de Davos (Suiza) un encuentro¹ filosófico entre Alemania y Francia. El tema central en esa ocasión era *¿Qué es el hombre?* Como representantes de Francia asistieron L. Brunschvicg, J. Cavaillés y M. de Gandillac. Alemania estuvo representada por E. Cassirer y M. Heidegger. Durante el encuentro reinaba el espíritu de reconciliación europeo, sin embargo, el encuentro no fue un diálogo entre la filosofía francesa y la alemana como se esperaba sino que se presencié el derrumbe de una de las escuelas filosóficas más importantes de comienzos del siglo XX, el neokantismo (Cfr. García Ruiz, 2002). En este caso se trataba de una disputa de interpretaciones sobre el significado de la herencia kantiana, pero también de bastante más².

En este conflicto se vieron en tensión no sólo dos concepciones de la filosofía sino dos maneras de comprender el mundo, por un lado el neokantismo, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico; por otro la fenomenología hermenéutica, que partía de la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia teórica o práctica. Se disputaban dos concepciones de mundo, una comprensión metafísica y otra moderna (Cfr. Recas Bayón, 1992). Y el resultado de este debate no fue ajeno el desenlace histórico posterior de Alemania.

Según Heidegger, Cassirer no había visto en la filosofía de Kant otra cosa que una teoría del conocimiento, mientras que para él la *Crítica de la Razón Pura* apuntaba a una refundación de la metafísica. La crítica heideggeriana al neokantismo se

¹ En otro momento y en otro lugar podría haber sido un debate filosófico intrascendente, pero la diferencia fue que mientras que Cassirer era un judío social-demócrata, Heidegger, además de ser el filósofo más importante del siglo XX, se convertiría en un defensor del nazismo y aceptaría en 1933 ser rector de la universidad de Friburgo.

² Este debate prefigurará la historia filosófica y política del siglo XX. Cassirer en 1945 publicó *El Mito del Estado* y no olvidó señalar que el romanticismo pesimista de Heidegger, ventilado en Davos, había sido un prolegómeno explícito de la derrota de la razón.

fundaba en la importancia de la “Estética trascendental”³, mientras que el neokantismo, privilegiando una teoría del conocimiento, hacía hincapié en la importancia de la “Lógica trascendental” (Cfr. García Ruiz, 2002). Lo que Heidegger rechazaba era el aspecto teorético, que compartían tanto el neokantismo como la fenomenología, que priorizaba el aspecto lógico formal del conocimiento. Por el contrario, él sostenía que las categorías lógicas tienen una génesis subjetiva, es decir, las categorías obtienen su sentido del mundo histórico en que se gestan. La ciencia es posible sólo a partir del *Dasein*. Con esta tesis Heidegger pretendía superar el modelo de la filosofía de la conciencia que concebía la relación entre *sujeto-objeto* como una relación exclusivamente de conocimiento.

Uno de los tópicos que se disputó en esa histórica querrela fue la cuestión de verdad. Esta cuestión nos interesa particularmente porque consideramos repercutió en la interpretación de la noción de verdad gadameriana. Cassirer al preguntarle a Heidegger, para quien el *Dasein* es finito, “¿cómo llega tal ser limitado al conocimiento y a la verdad?” (Heidegger, 1951: 207) pretendía desbaratar el esquema conceptual de la postura filosófica de su contrincante. Evidentemente, lo que estaba en juego era qué interpretación de la verdad prevalecía. Por un lado, una concepción científica de la verdad, que reducía la verdad al control metodológico de las condiciones de objetividad de la misma y por otro, una verdad existencial que pretendía un concepto de verdad capaz de otorgar sentido al mundo desmembrado en esferas independientes e institucionalizadas de racionalidad (Cfr. Recas Bayón, 1992).

En ese entonces, Heidegger respondió que el hombre como ser finito tiene determinada infinitud ontológica, *i.e.*, que el hombre jamás es infinito y absoluto en el sentido del ente, sino que es infinito en el sentido del ser. Si hay verdad y conocimiento es porque hay un “ser-ahí” (Cfr. Heidegger, 1951). Gadamer no sólo va a continuar este modo de comprender la verdad, sino que podríamos incluso pensar que todo su pensamiento es un intento por responder de qué modo se vincula la verdad con la historicidad y la finitud humana.

Es esta interpretación de Heidegger la que permite, a los ojos de su discípulo, una nueva actualización de Kant ya que introduce una interpretación de éste mediada por A. Schopenhauer (Cfr. Gadamer, 1975). A la corriente “irracional de la vida”, la cual se consideraba el enemigo por antonomasia del neokantismo, apela Heidegger para distanciarse del idealismo y poder descubrir aquello que el neokantismo y su construcción fenomenológica habían eclipsado en Kant, *i.e.*, la dependencia con respecto a lo dado⁴. La novedad y potencia del pensamiento de Heidegger significó una crítica no sólo para el neokantismo, sino también para la fenomenología.

³ Heidegger privilegió la 1ª edición de la *Crítica de la Razón Pura* porque considera que Kant da un paso atrás en la 2ª edición al pretender fundamentar la unidad de la subjetividad en el entendimiento. Véase: J. M. Aartola Barrenechea, (1977), *Kant en la interpretación de Martin Heidegger* en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM7777110037A/18424>

⁴ Gadamer sostiene que Heidegger, a partir de la interpretación de la existencia humana -del *Dasein* como finito, ve en el pensamiento de Kant una confirmación de sus propias inquietudes. Sin embargo,

Para comprender mejor el trasfondo de esta disputa nos detenemos ahora a profundizar la noción de verdad propuesta por Heidegger.

2.-La noción de verdad desde una perspectiva hermenéutica

El círculo de la comprensión

El problema de la interpretación, que había sido el problema clásico de la hermenéutica, se actualiza y amplía con la fenomenología hermenéutica de Heidegger, que presupone que el problema de la interpretación es un problema universal que afecta al hombre y su relación con el mundo.

La indagación filosófica que Heidegger lleva adelante con su análisis existencial devela la primacía del *Dasein* respecto de los demás entes que no poseen existencia sino únicamente presencia (Cfr. Moreno Claros, 2002). A diferencia de los entes, el *Dasein* se encuentra en un mundo rodeado de referencias, entre útiles y cuya disposición, el cuidado (*Sorge*), tiñe la posibilidad de su comprensión. Este modo de ser del *Dasein*, que Heidegger denomina “estar arrojado”, tiene que ver, por un lado, con el estar abierto al mundo y por otro, con un tono especialmente afectivo. La relación entre el *Dasein* con el darse abierto del mundo depende en cada momento de su estado de ánimo. Esta disposicionalidad en que se encuentra el *Dasein* no es un fenómeno que “acompañe” a la comprensión, sino que ella misma es una especie de pre-comprensión. Este modo originario de encontrarse el *Dasein*, más originario que la comprensión misma, es el que posibilita toda comprensión. Como señala Vattimo, Heidegger debe tener en cuenta la afectividad si no quiere cometer el mismo error que él critica a la metafísica tradicional, *i.e.*, de privilegiar sólo el aspecto cognoscitivo del *Dasein* (Cfr. Vattimo, 1971).

La comprensión no es aquí un procedimiento, como pretendía la hermenéutica de F. Schleiermacher, para comprender textos y adivinar la intención del autor, tampoco es un ideal resignado de la experiencia humana o un ideal metódico de la filosofía. El comprender es una capacidad que tiene el *Dasein* y que se constituye a partir de su carácter proyectivo, es decir, de la anticipación. El *giro ontológico* de Heidegger arraiga el problema de la comprensión en la existencia y gana, frente a las aporías del historicismo, una nueva posición que rebasa toda metafísica anterior. Lo que Heidegger pone en evidencia es precisamente el *haber-previo*, que hasta entonces nunca había sido tematizado. De este modo, el comprender, entendido como un “poder ser”, que está al servicio del cuidado de la existencia, es un modo de ser fundamental del *Dasein*. Mientras que la comprensión entendida desde un punto de vista teórico, es decir, vista como un tipo de conocimiento, se convierte en un modo derivado de aquel comprender más originario (Cfr. Moreno Claros, 2002).

el viraje hizo que Heidegger abandone luego todo intento de pensar un posible vínculo con la crítica kantiana y el rechazo de la metafísica dogmática.

Así, la ampliación que Heidegger emprende, más allá de Dilthey, se vuelve fecunda para el problema hermenéutico porque lo que es innegable, según Gadamer, es que el pensamiento de Heidegger devela que “en último extremo toda comprensión es un comprenderse” (Gadamer, 1960: 326). Este comprender-se señala que en la pertenencia del intérprete a su objeto, *i.e.* la pertenencia del entender a lo entendido, encuentra la comprensión su legitimación. Y por lo tanto, la tarea de la hermenéutica consiste en mostrar el sentido de esta pertenencia.

Una nueva comprensión de la noción de verdad

La obviedad de la noción de verdad, que desde Aristóteles se ha definido como correspondencia, impide un acceso genuino al preguntar por la verdad. Fue Nietzsche quien enunció la necesidad de volver a pensar este problema fuera del esquema tradicional de adecuación. Heidegger, siguiendo sus pasos, busca el sentido originario de la verdad y lo encuentra bajo la forma de verdad como *alétheia*.

El desvelamiento de la verdad, que es lo más originario, radica en el “darse” del ente, que tiene que ver con el estado abierto, *i.e.*, la significatividad que se da en la comprensión del mundo por el *Dasein*. Como ya mencionamos, el comprender, en la medida que es el modo de ser del *Dasein*, es un estar abierto al mundo. Y en esta conformidad abierta en el comprender, la posibilidad de la verdad es una posibilidad del *Dasein*. Por supuesto que a esta manera de comprender la verdad no le faltaron críticas. Algunos pensadores⁵ consideran que el concepto de verdad liberado así de las determinaciones tradicionales no se correspondería ya con lo que se ha entendido por verdad y sostienen que la filosofía de Heidegger es una renuncia a la verdad (Cfr. Gutiérrez, 2011).

Como ya veremos, Gadamer va a encontrar en la *alétheia* los fundamentos de algo que ya era evidente para el humanismo de G. Vico: que la oposición aristotélica entre saber práctico y saber teórico no puede ser reducida a la mera oposición entre verdad y verosimilitud. Si se desmonta la falsa idea de que el método científico es la única vía de acceso a la verdad y si se problematiza la noción de verdad, es decir, si se concibe que ella no se da exclusivamente en el enunciado, tal como la lógica entiende, entonces puede hablarse de verdad en otros sentidos. Este planteo favorece a las “ciencias del espíritu” que precisan de otro modelo de verdad, que para Gadamer tiene que ver con el arte, pero que incluso va más allá. Sobre esto es muy claro Grondin (2003) cuando dice, “Lo que debe adquirirse con el arte es un concepto, mejor: una experiencia de verdad que nos permita entender mejor no sólo el arte, sino también las ciencias humanas y, de manera más fundamental todavía, el entender humano” (p. 56).

Nos detenemos ahora en un análisis más exhaustivo de lo que se ha venido indicando hasta el momento respecto de la noción de verdad y su posterior repercusión en la hermenéutica filosófica.

⁵ Unos de los críticos de la teoría de la verdad en Heidegger fue Ernst Tugendhat.

3.-La noción de verdad

La verdad como alétheia

A pesar de que la primera exposición que Heidegger hace sobre la verdad aparece en el §44 de *Ser y Tiempo* aquí tomamos como referencia algunos párrafos del texto *De la Esencia de la Verdad*, que reúne las lecciones que dictó Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno 1931-1932 y el ensayo también titulado *La Esencia de la Verdad* de 1930 y que aparece publicado en *Hitos* (2000).

En las Observaciones Introdutorias de *De la Esencia de la Verdad* (1931-2) Heidegger se pregunta si eso que nos parece tan obvio a simple vista es realmente comprensible. Y advierte que el problema de la verdad es un tema que en realidad nos resulta extraño. ¿Qué quiere decir esencia?, ¿qué quiere decir coincidencia?, ¿qué significa que algo es verdadero?, son algunas de las preguntas que no podemos responder sencillamente. Además, tenemos que tener en cuenta que no sólo los enunciados son verdaderos sino también las cosas. Por lo tanto, que apelemos a la obviedad como garantía de verdad es algo incomprensible (Cfr. Heidegger, 1931-2). Desde esta perspectiva, la pregunta por la esencia de la verdad se impone como una pregunta necesaria y digna de ser pensada.

Heidegger da un paso atrás al sostener que la verdad no tiene en absoluto la estructura de una concordancia entre *sujeto-objeto* (Cfr. Heidegger, 1927). Si la coincidencia en el enunciado se hace posible es porque en él se muestra lo que ya está presente, *i.e.*, el ente descubierto. Entonces, dice Heidegger, lo que hace posible esa conformidad en el enunciado no es el enunciado mismo sino algo más original. La apertura que hace posible la rectitud de los juicios es previa.

Que el *Dasein* pueda ser determinado por la verdad o por la falsedad tiene que ver con que la verdad es inherente a su propia estructura. Esta copertenencia, entre el ser de la verdad y el *Dasein* como comprensor de la verdad, viene a salvar el problema que no sólo Heidegger señala y critica sino que aparece como insalvable en toda teoría de la verdad que presupone la correspondencia. Es decir, si el enunciado es el que posibilita la verdad: ¿cómo entender la relación entre enunciado y la cosa que se enuncia? Como dicen Nicolás y Frápolli, la teoría de la correspondencia:

[...] presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación S-O como relación ontológica entre “cosas” comparables objetivas y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo: sólo así podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, lo cual en el contexto humano es inviable” (Nicolás y Frápolli, 1997: 156).

Este problema no fue inadvertido por Heidegger y pretendió superarlo a partir de la relación intencional que caracteriza al *Dasein* respecto del darse de los entes, instaurando una torsión en el enfoque tradicional del problema de la verdad.

Este *giro* supone una ampliación del concepto de verdad tan radical que abarca todo comportamiento, toda actitud humana (Cfr. Gutiérrez, 2011) por lo que, desde esta perspectiva, deja de concebirse el enunciado como el que posibilita la verdad. Ahora éste deriva su coincidencia de la apertura que es propia del comportamiento del *Dasein*. El enunciado verdadero será aquel que muestre al ente tal como éste aparece ante el *Dasein*.

Heidegger sostiene que la esencia de la verdad es libertad porque consiste en “dejar ser al ente”. Este “dejar ser a lo ente”, como ya vimos, predispone un ánimo a todo comportarse que se corresponde con el carácter abierto de lo ente en su totalidad. Pero el mismo desocultar oculta al ente en su verdad porque el ente es determinado siempre en *un* sentido. La totalidad del ente no nos es dado, es lo indeterminado. Sí lo fuera implicaría una abstracción, un darse total y completo del ente. Ésta es la ilusión de las ciencias que pretenden fijar al ente en un concepto. Por eso dice Heidegger que a veces el dejar ser al ente puede no ser verdad. El error⁶ es también una posibilidad del conocimiento (Cfr. Heidegger, 1930). De este modo, la verdad puede ser entendida, digamos, en dos instancias: primero, como comportamiento del *Dasein* (verdad ontológica)⁷ y segundo, como la posibilidad de la verdad de los entes (verdad óptica). La verdad óptica tiene que transformarse a la luz de la verdad ontológica porque la fundamentación no se da acá como algo que se pone a la base sino que esta fundamentación se consume en el círculo del comprender (Cfr. Gutiérrez, 2001).

Sólo si es posible desocultar fenómenos en el cómo de su venir a la presencia, quedará permitido un acceso derivado a ellos. La presuposición de la verdad garantiza todo el proceso. La verdad es anterior a la ciencia y la ciencia uno de sus modos. Esta anterioridad de la verdad es de carácter existencial, es decir, un modo de ser del *Dasein*. Por este motivo es que para Heidegger no puede haber verdad donde no hay existencia. La verdad es el proceso de desocultamiento (Cfr. Gutiérrez, 2001).

De este modo, Heidegger planteaba la necesidad de poner en cuestión la lógica enunciativa que la metafísica dio por supuesto, para recordarnos que el enunciado es sólo uno de los modos derivados de una estructura más originaria.

⁶ Error es posible sobre una experiencia originaria que es la apertura del *Dasein*. Heidegger dice sobre esto: “[...] la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario. Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el error es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el ser de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, todavía no se domina en la multiplicidad de sus sentidos” (Heidegger, 1930).

⁷ Pero esta verdad ontológica, más originaria, no debe entenderse solamente como el fundamento de una verdad óptica, por el contrario, Heidegger nos hace ver que es mucho más que eso, es un modo de la existencia.

El acuerdo⁸ como forma de verdad

A la luz de lo que acabamos de exponer, trataremos ahora de ver cómo ha permeado esta concepción de la verdad como *alétheia* en la hermenéutica de Gadamer⁹.

Como mencionábamos al principio, Gadamer pretende legitimar un tipo de verdad en aquellas experiencias que quedan excluidas por las exigencias de los parámetros tradicionales del conocimiento y que caen bajo el alcance de las “ciencias del espíritu”, como la experiencia filosófica, religiosa, artística. Por este motivo, se abre camino a través de los problemas de la estética. La crítica a la conciencia estética, que reduce el arte una cuestión meramente vivencial, supone una restauración de la dimensión cognitiva que le había sido negada, después del pensamiento kantiano, a la experiencia de la obra de arte. Al replantear Gadamer la pregunta por la verdad de la experiencia artística se enfrenta con los límites de la concepción tradicional de experiencia. Por eso, considera que para saber de qué verdad tratan las “ciencias del espíritu”, es preciso, primero, ampliar la noción de experiencia.

Buena parte del pensamiento filosófico en la modernidad se dedicó a criticar y delimitar las estructuras de experiencias generadoras de conocimiento y acabó por reducir la noción de experiencia a la noción de experimento (Cfr. Ortiz y Lanceros, 1997). Esto explicaría que dicha noción sea una de las menos problematizadas. Gadamer propone un nuevo punto de partida para pensar esta noción y recupera de Aristóteles la relación entre experiencia y memoria, de Hegel la experiencia como proceso y de Kant la responsabilidad moral y política que debe acompañar a toda experiencia. Todo esto para concluir que la verdadera experiencia es aquella que contiene siempre referencia a nuevas experiencias. Esto implica, primero, hacer hincapié en la experiencia como proceso y no únicamente como resultado y segundo, develar el carácter intrínseco de la misma, que tiene que ver con el íntimo nexo entre finitud, comprensión y verdad que se da en toda experiencia humana del mundo. De este modo Gadamer cree mostrar que la historicidad constitutiva del ser humano no es algo de lo que podamos prescindir a la hora de hablar de la verdad.

Es importante mencionar también que la experiencia hermenéutica se define por su lingüisticidad. Gadamer sostiene que la apertura que caracteriza a la experiencia tiene la estructura de la pregunta y esto tiene que ver con la primacía que el filósofo le otorga a la pregunta sobre el enunciado.

Frente a la concepción instrumental del lenguaje, que planteó la necesidad de un tipo de lenguaje simbólico que pueda asemejarse al ideal de la ciencia, la

⁸ Cabe señalar que a esta noción no le faltaron críticas sobre todo desde la teoría crítica. Autores como Apel, Habermas le han discutido a Gadamer esta noción, que sin duda es problemática. Algunos consideran que es un criterio de verdad y otros que el autor ha pecado de cierta ingenuidad al suponer que siempre sería posible llegar a un acuerdo.

⁹ Es importante tener en cuenta que Gadamer ve la tradición como fuente de verdad, mientras que Heidegger considera el carácter encubridor de la tradición.

hermenéutica reivindica el carácter mostrativo-manifestativo del lenguaje. La hermenéutica como teoría de la comprensión no se detiene en el análisis de cada enunciado y el valor lógico del mismo, más bien busca comprender la verdad que subyace en una conversación, en un texto literario, en un obra de arte, etc. Siguiendo el principio hermenéutico de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo se mueve de manera circular. Esta relación comienza con la anticipación de sentido, que involucra al todo, y se hace comprensión explícita cuando lo individual se confirma en ese todo a la vez que contribuye a definir el todo (Cfr. Gadamer, 1986). Este acceso al sentido que buscar llegar al acuerdo consiste en elaborar un lenguaje común.

El arte de conversar nos pone más allá del conocimiento instrumental. La permanente alerta, denuncia y crítica ante las pretensiones de dominación del conocimiento científico va acompañada también de una crítica a la interpretación instrumental del lenguaje. Esto hace que Gadamer se plantee una ampliación del modelo occidental de la racionalidad que en el transcurso histórico ha quedado reducida a la razón teórico-científico. Según A. Vigo el aspecto crítico que comparten y que vincula a la verdad *aletheiológica* con su posterior derivación en verdad hermenéutica –y por tanto en una racionalidad hermenéutica- es que impiden que se comprenda a la verdad exclusivamente desde la perspectiva científica. Por eso este autor afirma que “la extensión de la noción de verdad a la totalidad de la esfera de las posibles formas de la experiencia de sentido trae consigo necesariamente una paralela extensión de racionalidad, que queda liberada de su identificación a secas con la racionalidad teórico-científico” (Vigo, 2011: 193).

De este modo, Gadamer intenta comprender el lenguaje no como un conjunto de enunciados, sino desde el diálogo¹⁰. El diálogo explicita la estructura de la experiencia porque presupone la “lógica pregunta y respuesta”. Esta lógica conduce todo intercambio hacia una generalidad cada vez mayor para posibilitar el acuerdo. Por eso decimos que el diálogo, siempre implicado con lo otro de sí, es el medio a través de cual se desoculta la verdad de las cosas. El lenguaje comprendido de este modo nos recuerda que estamos inmersos en una comunidad dialogante (*sensus communis*), es decir, que pertenecemos a una tradición y que tenemos una determinada manera de ver el mundo y de relacionarlos con los otros. Y es precisamente esta situacionalidad la que posibilita la fusión de horizontes. En palabras de Gadamer:

Toda conversación presupone un lenguaje en común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común [...] El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación se elabora en lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la

¹⁰ La relevancia que el tema del diálogo tiene en la hermenéutica filosófica proviene más de los estudios sobre Platón que Gadamer hizo de joven y de la lectura de poetas como Rilke, Hölderlin y su vínculo con el círculo de Stefan George que del propio de Heidegger.

verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que era. (Gadamer, 1960: 458)

La dialéctica pregunta-respuesta no sólo presupone la apertura de toda experiencia sino que señala la primacía de toda pregunta frente al enunciado. Y ésta es la lógica que tiene que ver con las “ciencias del espíritu”, la lógica de la pregunta, antes que con el ideal metódico de las ciencias.

La verdad hermenéutica se manifiesta en el acuerdo de toda experiencia de sentido cuando lo que importa es el asunto o la cosa que se trata. El acuerdo es la forma más próxima a la verdad gadameriana. Sin embargo, el acuerdo no viene a suplantar otro criterio de verdad. La búsqueda de la verdad emprendida por Gadamer sigue una línea reflexiva que evita todo planteamiento de tipo dogmático (Cfr. Martínez, 1986). No obstante, esta nueva comprensión no es una renuncia a la verdad, al contrario, es la es la tarea primera, permanente y última de la hermenéutica. La comprensión es la posibilidad de acceso a la verdad que se determina a partir de la participación en un sentido comunitario. Este es el modo de acceso a la verdad que Gadamer legitima para hacer justicia a la pretensión de verdad que subyace en otras formas de experiencias no-metódicas. No se trata aquí de una verdad absoluta, intemporal, sino una verdad histórica que se va dando en las intermediaciones lingüísticas. Esta concepción de la verdad supone la verdad ontológica tal como Heidegger la define, como apertura del *Dasein* para desocultar la verdad.

4.- Consideraciones finales

Nuestro propósito en este trabajo fue dilucidar la noción de verdad que aparece en *Verdad y Método* a la luz de la noción de verdad de M. Heidegger. Por este motivo nos propusimos en primer lugar revisar la crítica de Heidegger a la tradición metafísica por priorizar un tipo de relación teórica-cognoscitiva con el mundo, la cual no ha hecho más que ocultar una dimensión más originaria de la existencia. Esta crítica se hizo explícita cuando vimos la disputa que se estableció entre el neokantismo y la fenomenología hermenéutica. Mientras que la concepción neokantiana privilegiaba una teoría del conocimiento, Heidegger veía en la *Crítica de la Razón Pura* una refundación de la metafísica. La hermenéutica no tiene como punto de partida una relación teórica-abstracta con el mundo, sino más bien una relación práctica. Para Heidegger en la facticidad se da un modo de comprensión que antecede a la comprensión de cualquier teoría científica. Así planteamos, a grandes rasgos, algunos de los problemas fundamentales que giran en torno a la cuestión de la verdad y que nos permitieron ver cómo, tanto Heidegger como Gadamer, están pensando no sólo en una noción de verdad alternativa a la de las ciencias, sino en una verdad que no herede los problemas metafísicos tradicionales. Con Heidegger vimos que la verdad debe ser entendida como *alétheia* mientras que

Gadamer ve la verdad como el acuerdo, al que se llega mediante el diálogo. Vimos cómo para Heidegger la verdad es desocultamiento y Gadamer, que prosigue y continúa este modo de comprender la verdad, entiende que el desocultamiento de la cosa, del asunto se da en toda comprensión dialógica. De este modo, hemos indicado cómo en la concepción de la hermenéutica filosófica la verdad ontológica, posibilitadora de cualquier otro tipo de verdad, subyace como fundamento de la verdad hermenéutica.

Referencias bibliográficas

- Claro Moreno, F. (2002). *Martin Heidegger. El filósofo del ser*. España: Edaf.
- Gadamer, H.G. (1960). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1975). "Kant y el giro hermenéutico" en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.G. (1986). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Ruíz, P.E. (2002). *¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300708>
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2011). (Ed.). El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer. En: Lara, F. *Entre Fenomenología y Hermenéutica* (pp.139- 164). Chile: Plaza y Valdez.
- Gutiérrez, C. B. (2001). *El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat*. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19321>
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (1930). De la Esencia de la Verdad. En: Heidegger, M. *Hitos* (pp. 151-172). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1931-2). *De la Esencia de la Verdad*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1951). *Kant y el Problema de la Metafísica*. Madrid: Ed. Nacional.
- Martínez, J. (1986). "Objetividad y verdad en la hermenéutica de H. G. Gadamer". En: *Anales de filosofía*. Vol IV. Pp. 157-164.
- Nicolás, J.A. Frápolli, M.J. (1997). Teorías actuales de la verdad. *Revista Diálogo Filosófico*. Nº38, pp.148-178.
- Vattimo, G. (1971). *Introducción a Heidegger*. Barcelo: Gedisa.

- Vigo, A. (2011). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En: Lara, F. *Entre Fenomenología y Hermenéutica* (pp.165- 202). Chile: Plaza y Valdéz.
- Recas Bayón, J. (1992). *El concepto gadameriano de verdad*. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/issue/view/ASEM929212>
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos,
- Ortiz-Osés A., Lancers P. (Edits.). (1997). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Deusto.