

HACIA UNA COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA DE LA VERDAD.

Pablo Rodríguez-Grandjean. Universidad de Santiago de Compostela.

1. Planteamiento de la cuestión.

Este año se cumple no sólo el centésimo aniversario del nacimiento de Hans-Georg Gadamer, sino también hace cuarenta años vio la luz su obra mundialmente conocida *Verdad y método*. En ese tiempo, la hermenéutica filosófica ha tenido una recepción, no sólo en ambientes exclusivamente filosóficos, sino también en el ámbito de las ciencias humanas. Respecto a la verdad, Gadamer propone una nueva concepción, pero no está absolutamente perfilada cuál ha de ser su contribución concreta al tema. De éste no hay en toda su obra ni un tratamiento temático ni sistemático. Lo más cercano a un tratamiento es una sugerencia al final de *Verdad y método*, en la que Gadamer apunta a que la verdad debe ser comprendida desde el concepto de juego. Sin embargo, esta indicación es algo que ha de ser desarrollado por otros.

En cuanto a la bibliografía sobre este punto, me gustaría destacar a tres autores: Francis Ambrosio, Brice Wachterhauser y Jean Grondin. Ambrosio mantiene que la hermenéutica de Gadamer no ha sido hasta ahora adecuadamente entendida, ya que parte de la carencia fundamental de no considerar que se trata de una ontología del lenguaje¹. Por ello, tanto los críticos como los partidarios del proyecto gadameriano pasan por alto este punto central. La tarea que ha de acometerse es, en opinión de Ambrosio, cuestionarse hasta qué punto esa ontología del lenguaje ha sido desarrollada por Gadamer, sin limitar la hermenéutica a *Verdad y método*. Wachterhauser mantiene por su parte la necesaria mediación de Platón para el propio desarrollo de la ontología hermenéutica². Grondin es el único autor que emprende de modo sistemático, una reconstrucción de qué sea un concepto de verdad hermenéutica³.

De la propia postura de Gadamer, así como de la bibliografía traída a colación, se concluye que la aportación de la hermenéutica a la concepción de la verdad ha de explicitarse todavía en la obra de Gadamer. Se trata de articular sistemáticamente, esto es, de modo ordenado, reflexiones que están dispersas y así poder aproximarse a una cierta noción unitaria de verdad. Para ello, creo que es de importancia decisiva traer

¹ F. J. Ambrosio, *Gadamer and the Ontology of Language: What Remains Unsaid*, "Journal of the British Society for Phenomenology" 17 (1986) 124-142.

² B. R. Wachterhauser, *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, (Northwestern Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), Northwestern University Press, Evanston 1999. Sin pretender quitar mérito a este excelente libro, me temo que el autor acerca a Gadamer a lo que él mismo llama la metafísica clásica y lo enfrenta a su maestro, en una manera que me parece cuestionable.

³ J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Beltz Athenäum, Weinheim 1994. Para el propósito de este trabajo, me centro en el ensayo, más breve y más esclarecedor a mi entender *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, recogido en *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.

aquí a colación uno de los primeros escritos de Gadamer, su propia tesis de habilitación. En ella se contiene un tratamiento detallado de la dialéctica platónica, que contemplado desde la frase final de *Verdad y método*, constituye una excelente descripción de esa “disciplina del preguntar e investigar que responda de la verdad”⁴.

2. El tratamiento de la dialéctica platónica en *Platos dialektische Ethik*.

El tratamiento de la dialéctica platónica constituye la primera de las dos partes en las que está dividido el trabajo de habilitación de Gadamer y lleva por título *Zur platonischen Dialektik*⁵. Esta primera parte está dividida, a su vez, en dos secciones, la primera trata el diálogo como realización del entendimiento, y la segunda la dialéctica como fundamentación del entendimiento. Gadamer comienza el tratamiento del tema con la idea griega de ciencia, ya que el entendimiento real en la conversación se dirige al saber (15). El diálogo y la idea de ciencia se caracterizan por ser un discurso que muestra la cosa de modo argumentativamente concluyente. Por ello, la relación platónica entre diálogo y dialéctica es el paso que permite la continuidad entre el diálogo socrático y la ἀπ δειξις aristotélica (17). La referencia a los conceptos aristotélicos de ciencia y de técnica es necesaria para situar la doctrina platónica del λ γος. A continuación Gadamer trata la relación de diálogo y λ γος. El carácter del juego, que no tiene otro fin que sí mismo, muestra el carácter del diálogo como actividad que no está destinada a algo extrínseco (25). El diálogo como investigación es una búsqueda del fundamento. Precisamente por medio de la conversación, el lenguaje ofrece la comprensión que el ser humano busca del mundo y de sí mismo (26).

La ontología griega de lo existente está íntimamente ligada con la idea griega de ciencia y ambas determinan la doctrina del λ γος, que no de modo casual significa tanto lo dicho como el fundamento (27). El λ γος es lo buscado, porque es lo que funda al ser en su ser y así el contenido real del λ γος es el fundamento de la cosa. En este punto Gadamer pasa a tratar la relación entre λ γος y dialéctica, que funda la orientación radical a la cosa que el diálogo posee. El hablar científico, como todo hablar es siempre con alguien, y está caracterizado por una específica pretensión de entendimiento mutuo. Como tal, el discurso científico busca la aprobación del otro, que por su libertad está abierto también a una posible contradicción de lo dicho. La afirmación del fundamento implica al mismo tiempo la necesidad de lo fundado, que articula la posibilidad de la ciencia, y precisamente la cosa es entendida tal como ésta comparece en el diálogo (28). En el conversar sobre la cosa, ella misma se hace manifiesta.

La disposición común para la pregunta es precisamente la base humana fáctica sobre la que se asienta la orientación radical hacia la cosa propia del diálogo (29). La posibilidad real de la conversación es precisamente la ganancia del otro en la apertura de la cosa,

⁴ “Was das Werkzeug de Methode nicht leistet, muß vielmehr und kann auch wirklich durch eine Disziplin des des Fragens und des Forschens geleistet werden, die Wahrheit verbürgt”; *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, UTB, Stuttgart 1999, Bd. 1, p. 494. Creo que la traducción de *verbürgen* por ‘garantizar’, sin dudar de su corrección, debe ser evitada, ya que *verbürgen* significa ‘dar fe de’, ‘responder de’. ‘Garantizar’ es *garantieren* y considero que Gadamer evita este término de modo consciente. Sobre este punto, véase F. J. Ambrosio, *Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue*, “International Philosophical Quarterly” 27 (1987) 17-32.

⁵ El texto que uso es el recogido en el volumen 5 de las *Gesammelte Werke* y los números de página entre paréntesis corresponden a este volumen.

pero la falta de entendimiento mutuo no es un resultado, si no una exigencia para volver a proseguir el diálogo. Declarar la inconmensurabilidad de las opiniones, en vez de hacer de ellas el asunto de la conversación, es destruir el diálogo en su propia esencia: entendimiento sobre la cosa (30). Por ello, la aprobación del otro es un signo de verdad, pero el otro debe hacerlo como lo hubiese hecho cualquiera, por ello el acuerdo debe ser fruto de una exigencia de la contradicción más fuerte de la preconcepción propia de las propias tesis (31). Por el fin del acuerdo en la cosa, los motivos fácticos no deben ser parte de la conversación, y precisamente la dirección hacia la cosa se manifiesta como la capacidad de preguntar y de dudar (32).

La pretensión del λ γος científico es mostrar la cosa desde el fundamento en su ser necesario, por ello la contradicción auténticamente dialéctica no es contra alguien, sino contra algo (33). Gadamer aborda en este punto lo que considera son las degeneraciones del diálogo, en las que se usa la apariencia de entendimiento para sencillamente destacarse sobre el otro (34). Si el diálogo se entiende sólo como la consecución de la argumentación más fuerte será éste sólo aparente, ya que desvincula cualquier refutación de su orientación a la cosa (35). Esta lucha por la superioridad argumentativa evita la conversación, convirtiéndose en persuasión, y no sortea la contradicción, con lo que no puede tener la cosa como meta (36). La contradicción por la contradicción misma, la erística, carece de sentido en cuanto que mostrar la debilidad de los argumentos del otro esconde la cosa si no se dirige la mirada a la apertura común de la cosa (37). En definitiva, las formas inauténticas del diálogo, por ser una lucha por la propia opinión, desvinculan la conversación de la referencia a la cosa, que hace posible todo entendimiento real.

Gadamer analiza a continuación las características del diálogo socrático, en el que toda pretensión de saber se pone a prueba por medio del dar razón de lo que se sabe, que evita la corrupción del diálogo y la compañía del otro en la apertura de la cosa (38). Lo que Sócrates pone a prueba es un saber acerca de la ἀρετή, que se caracteriza porque el ser humano vive siempre en una comprensión acerca de ésta y por ello éste es un saber al que todos deben aspirar (39). La prueba es decisiva, ya que la apariencia de saber no puede dar razón de sí misma. Dar razón de la ἀρετή es decir qué relevancia tiene el bien en la propia conducta, eso debe estar al alcance de todos, ya que se trata de la comprensión de la propia existencia (40). Esta comprensión no puede satisfacerse con la consideración general de lo socialmente aceptado como válido. Por ello, el diálogo socrático persigue una ganancia neta: lo realmente buscado en común, y la contradicción muestra libremente lo buscado, porque en ella se hace visible lo que ésta reclama (41).

De fundamental importancia es la ironía socrática, que no es simplemente el puro afán de contradicción, sino la exigencia de complementar la exigencia de lo dicho, y así Sócrates vence al sofista con sus propias armas (42). La contradicción socrática no es la garra de un virtuosismo técnico, sino una forma viva de entendimiento mutuo. Todo conversar vivo orientado a la cosa está lleno de esa ausencia de la lógica como mero proceder formal, de ahí que la auténtica contradicción sea mostrar al interlocutor condiciones reales de las que él también está seguro, pero que son incompatibles con su propia tesis (43). La ganancia del auténtico saber sólo se produce por medio de un previo reconocimiento mutuo del no saber que muestra la necesidad de una búsqueda común del saber auténtico y fundado. Éste no es otro que el bien, que da razón de cada

cosa y especialmente del ser humano (44). La comprensión del bien no es sólo en un momento concreto, sino que está referida a la totalidad de la vida, y así lo agradable en sí mismo no puede ser la mayor medida (46). Sólo el bien puede fundar y justificar todo saber (47). Por ello, la primera intención dialéctica es la preocupación por la unidad y la mismidad de lo que trata el diálogo. El entendimiento con el otro es primariamente un entendimiento con uno mismo, que prueba el $\lambda \gamma \omicron \varsigma$ en su consistencia (48).

En la segunda sección se aborda la dialéctica como fundamentación del entendimiento común, es un tratamiento de los requisitos ontológicos en los diferentes diálogos. En *Phaedo y Respublica*, se aprecia como el $\lambda \gamma \omicron \varsigma$ posee casi por necesidad el carácter de hipótesis (48). Es el $\epsilon \delta \omicron \varsigma$ lo que permite una articulación de la diversidad en la unidad del fundamento y en su estabilidad (49). La concepción de lo múltiple como uno en el $\lambda \gamma \omicron \varsigma$ es lo que permite alcanzar el entendimiento, y por eso se puede dar razón, ya que el $\epsilon \delta \omicron \varsigma$ no es la cosa, sino su ser mismo (50). Todo saber es un saber del fundamento (51) y así Sócrates no acepta la doctrina de Anaxágoras sobre el $\nu \omicron \varsigma$, que no da con el fundamento, por ello emprende una segunda navegación buscando lo permanente del fundamento, pretensión que se consigue en el lenguaje sólo en cierta medida (52). Sin embargo, en el lenguaje se puede encontrar el $\epsilon \delta \omicron \varsigma$, con lo que se alcanza una solución positiva al problema de la dialéctica: la univocidad de la identidad (54).

El fundamento último, el $\acute{\alpha} \rho \chi$, puede ser principio por no poseer precisamente un carácter condicionado (55). Por ello la idea de bien no es un ser cualquiera, sino principio ontológico último (56) y que ofrece al ser humano la comprensión de sí mismo en su más alta posibilidad de ser (58). La posibilidad del $\lambda \gamma \omicron \varsigma$, mostrar el ser en su ser, se basa sobre relación de unidad del fundamento y multiplicidad de lo fundado, que la sofística confunde (59), porque hace de las determinaciones fundamento, al tomarlas esencialmente (60). En *Phaedrus*, la crítica a la retórica muestra el entendimiento como raíz de la dialéctica (61). Esta comprensión dialéctica es requerida para el dominio retórico de la cosa (62). La condición de posibilidad del entendimiento es la apropiación de la perspectiva unitaria en el $\lambda \gamma \omicron \varsigma$, (63), y sólo así el $\epsilon \delta \omicron \varsigma$ puede proporcionar una visión unitaria de la cosa ya que es su $\omicron \iota \kappa \epsilon \omicron \varsigma \lambda \gamma \omicron \varsigma$ (64). De ahí que la dialéctica sea imprescindible para el encuentro con la auténtica retórica, ya que conoce unidad y diversidad (65). Por ello, la dialéctica es el núcleo, no sólo de la retórica, sino de toda técnica (66).

Por último Gadamer aborda el tratamiento de la dialéctica en *Sophista y Parmenides*, en los que se expresa la posibilidad misma del proceder dialéctico. En *Sophista* se muestra como hay una comunidad de géneros supremos, que son conceptos ontológicos, y que son compatibles con todo ser como ser, pero no indiscriminadamente entre sí (67). *Parmenides* trata de la determinación del ser por determinaciones genéricas y modales (70). Unidad y multiplicidad, al igual que ser y no ser, son correlativos, y por ello es necesario verlos desde perspectivas distintas (71), lo que implica fundamentalmente no considerarlos como cosas. Toda la dialéctica apunta a al $\omicron \iota \kappa \epsilon \omicron \varsigma \lambda \gamma \omicron \varsigma \omicron \upsilon \varsigma \alpha \varsigma$ que no es un fin que la dialéctica deba perseguir o intentar definir, en sino que más bien se trata de la posibilidad de pensar científicamente la cosa.

3. El concepto del juego.

Justo en las penúltima página de *Verdad y método* es dónde Gadamer sugiere que la noción de juego es adecuada para poder determinar qué sea la verdad⁶. El juego se caracteriza por no ser una conducta de un sujeto, ni de varios sujetos, sino que es aquella actividad en que ella misma es fin para sí misma. El juego como actividad perfecta no persigue nada externo a sí mismo. Los jugadores sólo son tales en y a través del juego, y sólo en la medida en que se entregan a él, el juego puede tener lugar. La competición, que denominamos juego contra otros, no posee siempre el carácter lúdico, que se encuentra en el jugar con otros. Competir no es jugar por jugar.

Gadamer advierte que el concepto de juego desde el que se puede aclarar la experiencia hermenéutica de la verdad no es un jugar con el lenguaje o la tradición, sino es el juego del lenguaje mismo. El juego del lenguaje, en el que nos apela por medio de preguntas y respuestas es precisamente el diálogo. El diálogo no tiene otra finalidad que el entendimiento mutuo sobre algo, no es un mero hablar por hablar. Si aplicamos la estructura del juego a la conversación, podemos observar que los sujetos sólo son en diálogo y por medio de él. Aquí tampoco cabe hablar de intersubjetividad, como si los sujetos tuviesen algo previo al diálogo y que no se viese afectado por él. Somos diálogo, advierte Gadamer, con nosotros mismos o con los otros. Que el pensamiento no sea otra cosa que conversación significa que sólo puede llegar a ser en el discurso de preguntas y respuestas a esas preguntas, que plantean nuevos interrogantes. En definitiva, es la alteridad lo que constituye la subjetividad.

El movimiento de la conversación es precisamente por la comunidad que el lenguaje constituye entre los interlocutores y la cosa. El diálogo no puede pretender esquivar ni superar esa alteridad que le hace posible. Por eso todo entendimiento posible, no es tanto entendimiento sobre algo, sino en algo, en el sentido en que lo decisivo es la cosa, y no la negociación de los hablantes. Por esa alteridad, no todo entendimiento debe traducirse siempre como estar de acuerdo, ni tampoco el estar de acuerdo en la cosa significa ni que los interlocutores se identifiquen con ella. El acuerdo en el diálogo es que la cosa se haga presente en él y no tanto que los interlocutores la alcancen por medio de otorgar y exigir sobre las propias tesis en la conversación. Por la referencia radical a la cosa que el diálogo tiene, éste constituye una participación en ella, es un acercarse a ella sin poseerla definitivamente. De ahí que el diálogo, como entendimiento en la cosa de uno consigo mismo o con los otros, sea una tarea infinita.

En este punto, me gustaría apelar a articulación que Grondin hace del concepto de verdad hermenéutica⁷, para poder discutirla. Grondin acierta al afirmar que Gadamer realmente no está proponiendo un concepto de verdad hermenéutica, sino que más bien se trata de una experiencia de verdad, que puede articularse en una comprensión de ésta. Sin embargo, creo que la Gadamer no habla de una verdad hermenéutica, como si de un tipo especial se tratase, sino de una experiencia hermenéutica de verdad. Las consideraciones de Gadamer son universales, como el mismo Grondin afirma. El carácter dialógico de la verdad, no se limita al campo de las ciencias humanas, sino que abarca el saber humano en cuanto tal. Pretender lo contrario sería puramente ilusorio, afirma Gadamer.

⁶ *Wahrheit und Methode*, p. 493.

⁷ En *Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs*, ya citado.

Por el carácter dialógico de la verdad, tampoco debe hablarse de la ésta como producción o creación, ya que no se trata de la actividad de un sujeto, en ningún sentido. Ni la historia ni la tradición son productoras de verdad. Tampoco cabe un planteamiento objetivo, ya que la verdad no es el final de un proceso, ni tampoco su resultado. En este sentido, la verdad es algo de lo que el diálogo participa y en ningún sentido puede afirmarse que la verdad sea producto de la conversación. Esto es debido a que la verdad que el diálogo alcanza no posee un carácter definitivo, no es algo acabado como sucede en el caso de lo producido.

El concepto de juego ilustra por qué la designación de creación respecto a la verdad no es adecuada. Grondin acuña la expresión de *ἄλ θεια ποιητικ*, con la que quiere expresar la producción de la historia y no de la subjetividad. El juego precisamente anula una pretensión de la historia como subjetividad. Participamos de la verdad, porque por medio de la conversación padecemos bajo la acción de la cosa. La verdad irrumpe en el juego de las preguntas y las respuestas, se hace manifiesta en la conversación, que como tal, se dirige a la cosa. Por eso Gadamer denomina al modo en que la verdad comparece, acontecer. El acontecer muestra que los interlocutores sólo experimentan la verdad y que ni siquiera el diálogo puede provocar su aparición. La manifestación de la cosa es lo que el diálogo busca, pero la aparición de la verdad es por el contrario gratuita.

4. Conclusiones.

He intentado iluminar por dónde se puede acceder a la comprensión de la verdad que Gadamer propone con su ontología hermenéutica. Entiendo que es necesario tener en cuenta sus trabajos de filosofía griega, en los que su escrito de habilitación tiene una posición muy destacada, que no debiera ser olvidada. En este punto también es necesario advertir cuál es el sentido de un retorno a los griegos, especialmente a Platón, postulado por la hermenéutica. Evidentemente, no se trata sencillamente de volver por el recorrido histórico, como si en esa vuelta no se estuviese haciendo ya un recorrido. Este retornar carece de sentido si se pretende sencillamente como un simple volver sobre los propios pasos de la historia. Aquí es central la noción de camino. Volver a los griegos no puede ser en modo alguno iniciar un retorno, sino comenzar un camino nuevo. No se trata de recuperar una determinada historia del pensamiento, sino de volverse a plantear preguntas originarias, que la filosofía no puede dejar nunca de lado.

Pablo Rodríguez-Grandjean
 C/ General Mola 7, 1º A
 36001 Pontevedra
 E-mail: grandjea@usc.es