

Supuestos e implicaciones de la noción de verdad en la hermenéutica filosófica de Gadamer

Assumptions and Entailments of the Notion of Truth in the Philosophical Hermeneutics of Gadamer

Por: Erika Whitney
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina
erikawhitney@gmail.com
Recepción: 19.04.2015
Aprobación: 20.06.2015

Resumen: *Ante el saber de la modernidad, que privilegió un modo de concebir el conocimiento y la verdad, la hermenéutica filosófica se presenta como una alternativa que busca iluminar las condiciones de posibilidad de toda verdad. El propósito de este trabajo es ver en qué sentido la verdad está íntimamente vinculada con la historicidad de la existencia y cómo esto le permitiría a Gadamer instaurar sentidos legítimos en que se puede hablar de verdad y conocimiento en otras experiencias, que quedan excluidas del canon tradicional de conocimiento. Para ello nos proponemos analizar: (i) de qué modo la historicidad de la experiencia (ii) permite hablar de la experiencia artística como modelo de verdad y (iii) cómo esta ampliación de la noción de verdad implica pensar en una racionalidad hermenéutica.*

Palabras clave: *experiencia, historicidad, verdad, arte, racionalidad hermenéutica.*

Abstract: *Facing the knowledge of modernity, which favoured a way to conceive both knowledge and truth, the philosophical hermeneutics appears as an alternative that seeks to illuminate the conditions of possibility of all truth. The aim of this work is to see in what sense the truth is intimately linked to the historicity of the existence and how this would allow establishing legitimate ways for speaking about truth and knowledge in other experiences, which are excluded from the traditional canon of knowledge. Therefore, we intend to analyse: (i) how the historicity of experience (ii) allows talking about the artistic experience as a model of truth and (iii) how this expansion of the notion of truth involves thinking of some kind of hermeneutic rationality.*

Keywords: *experience, historicity, truth, art, hermeneutical rationality.*

El punto de partida del planteamiento de Gadamer es la insuficiencia de comprensión que las ciencias del espíritu tienen de sí. La fascinación por el método científico las ha dejado en evidencia y los intentos historicistas de fundamentar su autonomía no han hecho más que profundizar este problema. Ante esta situación, la hermenéutica filosófica se presenta como una alternativa superadora que busca hacer justicia a la pretensión de verdad que subyace en otro tipo de experiencias. Sin embargo, como es sabido, no hay en la obra de Gadamer una teoría de la verdad y tampoco una exposición detallada que dé cuenta de qué entiende por verdad el filósofo de Marburgo. Con base en el interés por comprender el sentido y alcance de la noción de verdad en *Verdad y Método I*, nos proponemos aquí reflexionar sobre algunos supuestos e implicaciones de esta noción para vislumbrar en qué sentido se vincula la verdad con la finitud de la experiencia humana. Para ello nos proponemos, en primer lugar, detenernos en la resignificación de la noción de experiencia que conlleva la pregunta por la verdad del arte; segundo, ver en qué sentido el arte puede pensarse como modelo de verdad para las ciencias del espíritu; por último, y en función del desarrollo de los puntos anteriores, ver qué tipo —alternativo— de racionalidad está pensando la hermenéutica.

1. La historicidad de la experiencia como condición de posibilidad de la verdad

En *Verdad y Método I*, Gadamer plantea los problemas epistemológicos que enfrentan las ciencias del espíritu en tanto “ciencia”. Al imitar el método de las ciencias naturales su verdadera tarea no queda comprendida y muchas experiencias, que no se ajustan a ese modelo de conocimiento, tampoco. Gadamer se abre camino a partir de los problemas de la estética para plantear una transformación epistemológica. Es decir, comienza por hacer una crítica al modo en que la conciencia estética comprendió la obra de arte, esto es, como objeto para una vivencia. La experiencia de la obra de arte es una experiencia hermenéutica porque en el encuentro entre la obra y el espectador acontece un ponerse de acuerdo con lo otro de sí. Gadamer (1960) se pregunta: “¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella?” (p. 139).

Desde esta perspectiva, la pregunta por la verdad del arte, pregunta que fue relegada por el desinterés estético que primó, sobre todo, durante el siglo XVIII, vuelve a ser puesta en escena y trae aparejado con ella una resignificación de la noción de experiencia. Es decir, se puede comprender la obra de arte como un “fenómeno hermenéutico” siempre y cuando se ponga en cuestión el modo —tradicional— de entender la noción de experiencia.

El filósofo de Marburgo sostiene que la comprensión que se gestó de esta noción es acotada porque no tiene en cuenta el carácter histórico propio de la experiencia. En este sentido, su desafío es continuar la tarea emprendida por Heidegger, de prestar atención a esa dimensión que el conocimiento teórico dejó de lado, esto es, la facticidad de la existencia. Para hacer justicia a otras experiencias que son relegadas (incluso no consideradas como tales) debido, sobre todo, a la primacía epistémica que se le otorgó a la experiencia científica.

Para comprender por qué el concepto de experiencia es “uno de los menos ilustrados y aclarados” (Gadamer, 1960, p. 421) resumimos, a grandes rasgos, los modos en que se comprendió este concepto:

1. La experiencia como experimento.¹ Es decir, cuando la experiencia es entendida como aquello que puede ser dominado y controlado a través de la organización metodológica, tal como ocurre en las ciencias naturales. Gadamer (1960) dice: “El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico” (p. 421). Las ciencias del espíritu, al imitar este modo de proceder científico, también entendieron la experiencia en relación con lo experimental y posibilitaron así que se redujera a un mismo esquema epistemológico. Es importante señalar que Gadamer sostiene que la ciencia natural no ha hecho más que continuar lo que la experiencia misma posibilita, esto es, su reproducibilidad (Gadamer, 1960, p. 421). Motivo por el cual salta a la vista que los reproches al autor, de sostener una posición llanamente anticientífica, son injustos (Gama, 2002, p. 51).

2. La experiencia como resultado. Los planteos que comprenden la experiencia sólo por los resultados no proporcionan una adecuada comprensión de la experiencia porque omiten su

¹ Véase Ortiz-Osés & Lancersos (1997).

verdadera esencia, que tiene que ver con el modo en que la experiencia se adquiere. La primacía del resultado fue una de las instancias que descuidó la dimensión histórica al anular el proceso real de la experiencia. Gadamer (1960) menciona a Bacon y dice: “Su método de la inducción intenta superar la forma azarosa e irregular bajo la que se produce la experiencia cotidiana, y por supuesto ir más allá del empleo dialéctico de esta” (p. 423). No obstante, la comprensión teleológica de la experiencia, con vistas al conocimiento científico, no quita que se haya comprendido un momento verdadero de la experiencia, esto es, que es válida siempre que no sea refutada por una nueva experiencia.

Una de las principales causas del olvido de la dimensión histórica de la experiencia tiene que ver con el desprecio al que se vio expuesto el concepto de prejuicio a partir de la Ilustración. Según nuestro autor, esto tiene que ver con el típico proceder del “espíritu del racionalismo”, que sigue el principio de duda cartesiana del descrédito de todos los prejuicios y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos completamente. Los prejuicios son aquellas creencias previas o expectativas que se tienen y que están en relación con la situación de cada hombre. Estas anticipaciones dependen, completamente, del movimiento de la experiencia ya que ésta se encarga de que se sigan sosteniendo o no, es decir, de su confirmación o su rechazo.

Por esto, Gadamer propone un nuevo punto de partida para pensar esta noción. En primer lugar, recupera algunas ideas de Aristóteles.² Para Aristóteles la experiencia ocupa una posición intermedia entre las percepciones individuales y la generalidad del concepto.³ En la experiencia se da una universalidad que permite hablar de conocimiento, pero esta universalidad no es la del concepto ni la de la percepción repetida. Resulta significativo subrayar que “las preocupaciones de Gadamer desde el inicio de *Verdad y método I* se manifiestan en torno al problema de la universalidad, pero siempre teniendo presente el mundo objetivo y mundano” (García, 2001, p. 145). Por lo tanto, esta determinación intermedia de la experiencia, capaz de retener numerosas percepciones aisladas, le permite

² Véase García (2001).

³ Si bien no hay una teoría del conocimiento elaborada en Aristóteles, puede verse *Metafísica, Tratados de lógica, Ética Nicomáquea*. Sobre este tema véase Bertorello (2000).

hablar de una universalidad concreta que se distingue de la universalidad de la ciencia. Al retener estos acontecimientos individuales la experiencia queda supeditada a la contingencia del devenir (Gama, 2002, p. 54) y por ello la universalidad de la experiencia no puede reducirse a la universalidad del concepto. Como bien señala Grondin, esta posición intermedia no tiene que verse como una deficiencia, sino más bien como lo más propio de la experiencia “que consiste en ser un saber que uno no cesa nunca de adquirir” (Grondin, 2003, p. 184). Esta característica de la experiencia —como veremos a continuación— es lo que Gadamer considera como estructura de toda experiencia y la denomina *apertura*.

En segundo lugar, menciona a Hegel. Con Hegel la experiencia gana su momento esencial de historicidad (Gama, 2002, p. 52). La historicidad de la experiencia tiene que ver con que al hacer una experiencia se la posee. El movimiento de la experiencia es dialéctico. A medida que se va haciendo se va apropiando de un saber cada vez más rico a la vez que aspira hacia una generalidad mayor. Mediante decepciones, es decir, mediante aquellas anticipaciones de sentido que no se confirman,⁴ el intérprete va adquiriendo experiencia. Este carácter negativo es en realidad productivo porque presenta una instancia de autoconocimiento. Esta instancia consiste en que toda experiencia muestra un mejor conocimiento tanto del objeto como del sujeto respecto al conocimiento anterior. Cabe señalar que esto no debe entenderse como un proceso que permite llegar a un conocimiento definitivo sino que, y esto es lo que distancia a Gadamer de Hegel, la experiencia tiene su consumación no en un saber concluyente sino en la apertura hacia nuevas experiencias. Esto se hace comprensible cuando consideramos que alguien es experimentado porque se ha formado a través de experiencias, aunque no por eso estemos dispuestos a afirmar que ya se ha realizado, sino que el experimentado permanece siempre abierto a nuevas experiencias.

Por lo tanto, se puede decir que la experiencia posee un momento cognoscitivo que está estrechamente vinculado al proceso histórico que la constituye, y en el cual el hombre se

⁴ El fracaso al que nos vemos expuestos cuando la experiencia de las cosas no es como pensábamos presenta una instancia de autoconocimiento, es decir, lo que se aprende en cada decepción es la percepción de los propios límites. Ahora bien, esto no significa que mediante el daño se llega a conocer más adecuadamente las cosas sino que el aprendizaje está en saber de la inseguridad de todo plan.

hace consiente de su propia historicidad y, por ende, de su finitud. En palabras de Gadamer: “La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora” (Gadamer, 1960, p. 433). De este modo, la refundación y relegitimación del carácter dialéctico e histórico de la experiencia permite una mejor comprensión de su esencia y, por ende, una ampliación, que permitiría dar cuenta de la pretensión de verdad de otros tipos de experiencias, como es el caso de la experiencia filosófica, la experiencia estética, etc.

2. El arte como modelo de verdad

Para la hermenéutica, el fenómeno de la verdad se sitúa más allá del esquema *sujeto-objeto* impuesto por la modernidad (Gilardi, 2013, p. 122). Fue, sobre todo, la crítica fenomenológica a la epistemología del siglo XIX lo que permitió restablecer el *sentido cognitivo* del arte, porque permitió pensar la experiencia artística no escindida de la realidad (Gadamer, 1960, p. 123). Desde este horizonte, se considera que el arte aporta un conocimiento esencial porque interpela a los espectadores de una manera particular. Proporciona un reconocimiento del mundo y un autoconocimiento, en la medida que “el arte nos saca de nuestro olvido del mundo y nos abre los ojos para lo que es” (Grondin, 2003, p. 77). Según Gadamer (2002), lo que ocurre en la experiencia artística es que “nos salimos del nexo pragmático de la vida” (p. 197) porque la obra de arte se representa a sí misma e instala un nuevo mundo, en el cual el espectador es invitado a demorarse. Y lo que allí acontece —en el encuentro entre la obra y el espectador— hace que no se vuelva de la misma manera a la vida cotidiana. Es decir, que el arte puede hacer que se comprendan nuevas posibilidades, que no habían sido contempladas, y en esa experiencia hay un aprendizaje.

A diferencia de lo que la conciencia estética concibió como experiencia estética, la vivencia del espectador, la hermenéutica sostiene que es un cierto lenguaje porque establece un diálogo con sus intérpretes (Martínez, 1987, p. 143). Ella no se agota ni en la subjetividad del intérprete ni en la objetividad de la obra, sino que radica en su *comunicabilidad* (Gabilondo, 1996, p. 18). Este hablar de la experiencia de la obra de arte significa que ella

dice algo pero no como un documento le dice algo al historiador, sino que la obra de arte le dice algo a cada uno. El carácter vinculante de la obra de arte, esto es, la obra vincula a cada intérprete de un modo propio e inmediato, es lo que la hermenéutica filosófica hace valer frente a la conciencia estética y su neutralización del problema de la verdad. Sobre esto, López (2002) afirma que:

El arte manifiesta una verdad que no se encuentra en ninguna parte y nos ofrece una experiencia del sentido cuya inmediatez supera el conocimiento metódico de la ciencia (...). La verdad del arte no es derivada, no es copia, sino proyecto por el que algo nuevo acontece; es *Ereignis*, revelación de sentido que no resulta de un impulso subjetivo, sino que simplemente tiene lugar y su experiencia será verdadera si modifica de alguna manera al sujeto. (p. 10)

Gadamer quiere volver a pensar la cuestión de la verdad no sólo en la experiencia del arte, sino también en las ciencias del espíritu. Es decir, en la medida que “la vinculación gadameriana de la verdad con la historicidad y la finitud humana tiene como paradigma el arte” (López, 2002, p. 9), las ciencias del espíritu deben dejarse influenciar por él. Aun cuando la experiencia artística no aporte un conocimiento concluyente y completo de la verdad (Martínez, 1987, p. 147).

Lo expuesto hasta aquí se esclarece cuando Gadamer aborda la noción de juego. Una resignificación de este concepto le permite sustituir la relación *sujeto-objeto*, que caracterizaba a la conciencia estética, por la interacción y movimiento entre ambas dimensiones (López, 2002, p. 10). El juego, por un lado, pone de manifiesto que el verdadero sujeto es la obra, en tanto se representa, y por otro, destaca el papel secundario que desempeña la subjetividad en la experiencia artística. Esto significa que la autonomía de la obra de arte se impone y hace que la subjetividad se acomode ante su presencia y no a la inversa (Orueta, 2013, p. 88).

Ahora bien, este modo de comprender el arte, según la capacidad que tiene para expresar la verdad, plantea un problema: que no establece ningún criterio para discriminar entre aquellas obras que facilitan o permiten aumentar una comprensión de aquellas que no lo

hacen. Si se tiene en cuenta que la obra le habla a cada uno ¿se puede pensar en una verdad para todos? ¿Se puede hablar de *la* verdad del arte? (López, 2002, p. 11). ¿No conduce esto al relativismo?⁵

Incluso más. En la medida que Gadamer asocia la noción de juego también al diálogo, ¿no se puede pensar lo mismo respecto de la verdad como acuerdo? Citamos al autor para dejar en claro esta relación:

Tengo que destacar, pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos. El juego no se agota en la conciencia del jugador y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo. (Gadamer, 1960, p. 19)

Lo que intentamos decir es que tampoco en este ámbito parece haber un criterio que determine qué acuerdo permite una mejor comprensión de aquellos que no lo hacen. Y por eso se podría pensar que todo acuerdo es tan verdadero como cualquiera, lo cual se asemeja bastante a asumir que todo vale. Este es el blanco de ataque de las críticas que hacen hincapié en la falta de criterio a la hora de distinguir aquello que es verdadero de aquello que no lo es. Sin embargo, estos (el juego y el diálogo) son los prototipos a partir de los cuales se explicita la verdad hermenéutica y en los cuales la búsqueda de un criterio que permita alcanzar la verdad absoluta aparece como un resabio de la metafísica tradicional.

En *Del texto a la acción*, Ricoeur sostiene que “en relación con Heidegger, Gadamer inicia el movimiento de retorno desde la ontología a los problemas epistemológicos” (Ricoeur, 2002, p. 91). Para comprender este regreso puede servir lo que ya mencionamos respecto de la noción de experiencia, ya que en ella se inicia el *giro* epistemológico que posibilita una nueva comprensión de la verdad y, por lo tanto, una nueva comprensión de las ciencias del espíritu. Si bien es cierto que no hay en *Verdad y Método I* una elaboración sistemática

⁵ Gadamer quería evitar el relativismo. Sobre esto, Grondin afirma: “la hermenéutica no afirmó nunca que todo sea relativo, sino únicamente que nosotros pertenecemos a la experiencia sensible y que, si no nos percatamos de ello, no podrá haber sentido para nosotros” (p. 178).

de la verdad y que su autor no es partidario de ver su hermenéutica filosófica como una teoría de la verdad, ya que esto supondría un distanciamiento de las experiencias concretas de verdad (López, 2002, p. 2), consideramos de importancia, al menos por dos motivos, lo que puede tener que decir el pensamiento gadameriano al pensamiento filosófico actual.

Primero, porque la ingenuidad de las perspectivas filosóficas, fascinadas por un determinado modelo de cientificidad, piensan la verdad sin problematizar el papel del lenguaje. El problema de la verdad es un problema hermenéutico en la medida que el lenguaje no es transparente, sino que detrás de cada palabra se ocultan diversos supuestos (Ortiz & Lanceros, 1997, p. 546). Ni el método ni el concepto dan cuenta de los presupuestos que hacen posible la verdad. Segundo, porque esta es precisamente la tarea que Gadamer le confiere a la hermenéutica, esto es, develar ese ámbito que se retrotrae cada vez que se pretende circunscribirlo. En este sentido, el propósito de Gadamer no es descubrir una nueva verdad sino profundizar en ella.

3. Elementos para pensar la racionalidad hermenéutica

En el primer apartado vimos que la ampliación del concepto de experiencia permitió transformar el problema epistemológico de las ciencias del espíritu y, en el segundo, que la resignificación de la noción de juego permitió librar a la experiencia artística del esquema *sujeto-objeto* para volver a preguntarle al arte cuál es su verdad. Este modo de proceder, de repensar ciertas nociones para otorgarles un nuevo significado, decanta en una racionalidad que también requiere ser pensada de otra manera. La racionalidad hermenéutica, a diferencia de la racionalidad científica, es una racionalidad que surge de la experiencia real y se contenta con llegar mediante un intercambio fecundo (no-metódico) a dilucidar el asunto de “las cosas mismas”. A pesar de las críticas a este tipo de racionalidad, lo que es indudable, es que su modo de comprender la verdad supone un correctivo al paradigma tradicional de la objetividad científica, al mismo tiempo, que deja entrever que la verdad no es aliada del objetivismo (López, 2002, p. 1).

El supuesto de una razón absoluta que fundamenta todo el conocimiento, desde esta perspectiva, es visto como ilusorio. El cientificismo, que caracteriza por ejemplo al

historicismo, al negar los presupuestos de toda comprensión niega no sólo aquellos presupuestos que son arbitrarios sino también aquellos que son verdaderos. Por eso, según Gadamer, se pierde de vista que la verdad está íntimamente relacionada con la finitud de la comprensión. Sin duda el concepto de verdad conserva un vínculo con el manifestarse de una realidad y permite una relación de adecuación, pero la verdad no se agota en esta relación. La crítica de fondo es la crítica a la pretensión de desarraigar al sujeto de la historia, de reducir toda la riqueza y complejidad de la vida humana a una pura e intemporal abstracción.

Por el contrario, la hermenéutica piensa la verdad como “la articulación lingüística de la praxis histórica humana” (Bertorello, 2000, p. 20) y la razón como real e histórica. Estas ideas se materializan en la célebre frase de Gadamer (1960) que reza: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella” (p. 344). Esto permite comprender por qué “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 1960, p. 44). La pretensión de verdad que Gadamer quiere reivindicar, como ya mencionamos, está íntimamente vinculada con el nexo entre experiencia, finitud y comprensión.⁶

Moratalla, en la introducción a *El problema de la conciencia histórica*, que reúne las conferencias que Gadamer dio en Lovaina en 1957, dice:

Ante la enfermedad historicista que asépticamente disocia al intérprete de su historia, la hermenéutica los piensa conjuntamente puesto que, al constituirse como pensar rememorante, como dialéctica del preguntar, busca esclarecer las posibilidades y los límites tanto de la realidad personal como de los acontecimientos humanos en su singularidad histórica. (Moratalla, 1996, p. 14)

La conciencia hermenéutica⁷ pone de manifiesto la historicidad de toda comprensión en la medida en que asume el papel epistémico que en ella juegan los prejuicios. Cuando se

⁶ Desde una perspectiva crítica se plantea si la finitud propia de la experiencia conduce realmente a la apertura de nuevas experiencias.

⁷ Algunos críticos de Gadamer consideran que la determinación de la conciencia hermenéutica, que conduce hacia la apertura del otro y hacia nuevas experiencias, significa más bien el carácter ambiguo de la

comprende un fenómeno desde cierta distancia histórica se está bajo los efectos de lo que Gadamer llamó *historia efectual*. Este es un término que Gadamer toma de la filología, que hace alusión a la historia de la recepción de una obra (Rodríguez, 2002, p. 15), y cuya función no es plantear un estudio paralelo de cómo ha sido recibida tal o cual obra histórica, sino develar que la historia actúa siempre en la comprensión. Esto significa: en primer lugar, que la conciencia de la *historia efectual* es conciencia de *situación* hermenéutica, la cual representa tanto las posibilidades como las limitaciones del comprender; y segundo, que sólo se comprende desde un *horizonte*, lo cual significa estar vinculado a una determinada situación y, por lo tanto, a determinados prejuicios. Pero este horizonte no es algo a lo que el intérprete se enfrente como un objeto sino que desde siempre se está en él. En palabras del autor:

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. (Gadamer, 1960, p. 375)

Reconocer que la *historia efectual* opera en toda comprensión es reconocer que ésta determina por adelantado lo que va a presentarse como cuestionable. Esto tiene que ver con lo que ha dado en llamarse la mutua pertenencia entre intérprete e *interpretandum*. El reconocimiento, que acontece al interior de una tradición extraña y familiar a la vez, se realiza a través de la dialéctica pregunta-respuesta (Gama, 2002, p. 61). Esto se comprende si se tiene en cuenta que: no se hace experiencia sin la actividad del preguntar (Gadamer, 1960, p. 439), que en el lenguaje perviven los restos de una tradición y que el lenguaje es “un efecto de las relaciones pragmáticas que tienen los individuos en su trato cotidiano con las cosas y con otros individuos” (Catoggio, 2012, p. 105). Por eso, el lenguaje no sólo es el

experiencia hermenéutica. Al hacer hincapié en la finitud lo que ocurre, más que una apertura, es una cerrazón que imposibilita reconocer cuáles son los prejuicios que nos condicionan y por tanto limita el diálogo. Ante esta crítica consideramos que la propuesta de Gadamer es una hermenéutica de la finitud pero en un sentido trascendental, ya que describe las circunstancias en que se da toda comprensión. Por eso, la tarea de la hermenéutica no consiste en el desarrollo de un procedimiento de la comprensión sino en iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende.

medio donde se articula toda comprensión sino también donde se expresa la pertenencia a un horizonte determinado.

Ahora bien, esto no debe comprenderse como una cerrazón en el sentido de que sólo sería posible comprender aquello que pertenece a un mismo horizonte. La *fusión de horizontes* busca evitar la inconmensurabilidad en la comprensión. En este punto es importante la tarea crítica de la distancia temporal.⁸ Lo más claro para comprender esta distancia puede ser el caso de una obra del pasado y su intérprete, pero también se la puede pensar a partir de la distancia que se establece en una conversación entre un intérprete y otro. En ningún caso, se trata de salvar el tiempo (distancia) que se abre entre aquello que se comprende y quien comprende. Se trata más bien de reconocer en ella, a la par, de su sentido negativo, esto es, la capacidad que tiene la tradición para encubrir sentidos, una posibilidad positiva y productiva del comprender. De este modo, la distancia temporal, que permite distinguir entre aquellos prejuicios que favorecen la comprensión de aquellos que la obstaculizan y provocan malentendidos garantizaría cierta objetividad hermenéutica (Gadamer, 1960, p. 369).

Desde esta perspectiva, una vez que se reconoce que la historicidad es constitutiva de toda comprensión, no sólo deja de significar una limitación, sino que se convierte también en condición de posibilidad de la verdad (Grondin, 2003, p. 179). Aunque a menudo se considere la hermenéutica filosófica como una postura relativista, creemos que esa lectura pasa por alto el principal propósito de la hermenéutica: recordar que también forma parte del conocimiento —en sentido general, es decir, no estrictamente conocimiento científico— esa dimensión que se ha denominado historicidad, y cuyo desconocimiento sólo perpetúa los prejuicios ilustrados. Que la verdad sea accesible de múltiples modos, en el sentido de que todos comprendemos de distinta manera (incluso un “mismo” intérprete comprende siempre diferente), no es suficiente para renunciar a ella. La ampliación de esta noción lo

⁸ Grondin sostiene que esta es una de las cuestiones que no han sido planteadas de un modo preciso en *Verdad y Método*. La cuestión crítica de la hermenéutica no es un tema que haya sido resuelto porque la distancia temporal no da cuenta de cómo diferenciar entre prejuicios legítimos e ilegítimos en obras contemporáneas.

único que niega es que haya una sola experiencia de verdad (López, 2002, p. 3) puesto que la sola idea anula la verdad misma al pretender abolir su historicidad.

Por lo tanto, la verdad gadameriana implica: (i) desocultar las condiciones que posibilitan la comprensión, esto es, esclarecer el rol epistémico de los prejuicios, (ii) advertir que las condiciones de posibilidad de la comprensión son las mismas que posibilitan la verdad, (iii) reconocer que la comprensión es un modo de acceder a la verdad —alternativo— frente a la verdad que se obtiene en las ciencias y (iv) pensar la racionalidad —hermenéutica— como una resistencia, ante la consecuente limitación metódica del conocimiento, que busca ampliar y ensanchar los planteamientos teóricos a partir del autoconocimiento histórico-experiencial (Moratalla, 1996, p. 36).

Referencias

- Bertorello, A. (2000). *Ensayos de verdad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Cattogio, L. (2012). La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto. En: *Estudios de Filosofía*, (45): 105-121.
- Gadamer, H. G. (1960). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2000). *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gabilondo, A. (1996). Introducción: Leer Arte. En: H. G. Gadamer, *Estética y hermenéutica*. (pp.11-43). Madrid: Tecnos.
- Gama, L. E. (2002). Una tensa cercanía: Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia. En: *Ideas y Valores*, (120): 41-78.
- García, D. (2001). La contribución silenciosa de Aristóteles a la hermenéutica. En: B. Puente, M. Hardie, & A. Velasco (Comps.), *Perspectivas y horizontes de la hermenéutica en las humanidades, el arte y las ciencias*. México: UNAM.

- Gilardi, P. (2013). El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica. En: *Estudios de Historia. Moderna y Contemporánea de México*, (46): 121-140.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder
- Lanceros, P. (1997). Verdad. En: A. Ortiz-Osés, & P. Lanceros (Eds.). *Diccionario de Hermenéutica*. (pp. 545-546). Bilbao: Deusto.
- López, M. C. (2002). Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer. En: *A Parte Rei*, (22): 1-14.
- Moratalla, A. (1996). Historia y Filosofía. En: H. G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*. (pp. 9-37). Madrid: Tecnos.
- Orueta, S. D. (2013). Gadamer: el arte entendido a través del juego. En: *SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía*, (2): 80-98.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: FCE.
- Rodríguez, P. (2002). *Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer*. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>