

## La verdad hermenéutica, en Gadamer

*«Toda la fenomenología es una explicitación [juicio] de la evidencia [experiencia] y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia: tal es la experiencia fenomenológica»<sup>1</sup>*

### 1. Otra representación, otro fenómeno

1. La fenomenología nos enseña a suprimir la oposición-separación de sujeto y objeto y a poner en su lugar una correlación de conciencia y mundo. La conciencia sólo es conciencia, si es conciencia de mundo y el mundo sólo es mundo, si se da a una conciencia.

La cosa no está presente delante de la conciencia, sino que se hace presente al darse a la conciencia. El ser es representación. La cosa sólo es cuando es *representada* a la conciencia. No representación-copia, sino representación que hace presente.<sup>2</sup>

Consecuentemente, si el ser no es presencia sino representación, la verdad no puede ser primariamente adecuación (representación-copia) sino automanifestación, hacerse presente a la conciencia.

2. La hermenéutica nos enseña que la conciencia no es pura, absoluta, sino histórica y lingüística. La conciencia está *situada* y por tanto no capta la cosa absolutamente, sino desde su situación, es decir, sólo capta su fenómeno.

Ahora bien, el fenómeno hermenéutico no es el fenómeno kantiano. La hermenéutica supera la oposición-separación de fenómeno y cosa en

---

1. P. RICOEUR. Cit., en J. BENGUA, *De Heidegger a Habermas* (Barcelona, 1992), p. 14.

2. Cf. J. PEGUEROLES, «Presencia y representación. Hermenéutica y metafísica en Gadamer», *Espíritu* 42 (1993) 5-24; «El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer», *Espíritu* 43 (1994) 5-20.

sí y pone en su lugar una correlación entre ambos. La cosa no se da nunca a la conciencia, sólo se da su fenómeno. Pero el fenómeno es *de la cosa*. Mejor dicho, el fenómeno es *la cosa*, es un modo de darse la cosa.

Consecuentemente, la verdad hermenéutica no es objetiva, no es absoluta. No conocemos la cosa desde fuera de la historia y del lenguaje. Conozco la cosa, pero desde mi situación. Desde mi situación histórica y lingüística, la cosa (su verdad) se me da de este modo.<sup>3</sup>

## 2. *Experiencia y juicio*

1. La filosofía tradicional pone la verdad en el juicio. El juicio es verdadero si se adecua con la cosa. La cosa es el modelo y el juicio su representación (copia) verdadera.

La filosofía tradicional explica el conocimiento con dos facultades: el entendimiento y los sentidos. Los sentidos sienten, el entendimiento entiende (conoce y juzga). Sólo hay sentido (logos) en el juicio, no lo hay en la experiencia sensible (los sentidos no entienden).

2. La fenomenología de Husserl distingue dos sentidos: el sentido del juicio y el sentido de la experiencia.<sup>4</sup> La verdad no consiste en comparar el sentido del juicio con el no-sentido de la experiencia sensible, sino en comparar el sentido predicativo del juicio con el sentido prepredicativo de la experiencia, para ver si son o no idénticos.

## 3. *La experiencia intelectual*

Husserl redescubre la intuición intelectual, perdida desde Kant. Además de la intuición sensible, el hombre tiene una intuición intelectual. Aunque mejor sería llamarla experiencia intelectual.

Entre el entendimiento que juzga y los sentidos que sienten, se intercala la experiencia intelectual. Es experiencia, pero no es sensible.<sup>5</sup>

3. Señalar que la conciencia no es pura, sino situada, es una afirmación hermenéutica. Pero, en su raíz y a su modo, es también una afirmación fenomenológica. «Si hay algo que distinga a la fenomenología es la idea de intencionalidad, la correlación *intentio-intentum*, nóesis-nóema. El análisis intencional consiste en mirar las vivencias siempre en este doble aspecto, exponiendo el objeto tal como es vivido, es decir, en su peculiar modo de aparecer. Todo análisis que no tenga en cuenta a la vez el objeto y modo de conciencia no es un análisis fenomenológico. El objeto se da siempre de un modo determinado, de acuerdo con el respectivo modo de conciencia en que aparece». En R. RODRÍGUEZ GARCÍA, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, 1988, p. 39.

4. En *Logische Untersuchungen*, sólo hay sentido o significado en el juicio; el cumplimiento no añade significado. A partir de *Formale und Transzendente Logik y Erfahrung und Urteil*, HUSSERL distingue un sentido predicativo y otro prepredicativo.

5. Cf., J. B. LOTZ: «Hemos de revisar el *prejuicio*, más o menos expreso, pero muy extendido, de que la percepción espiritual se realiza siempre y necesariamente como pensamiento conceptual», en *La experiencia trascendental*, Barcelona, 1982, p. 77.

La experiencia intelectual no se da nunca sin la experiencia sensible. Ni ésta sin aquella. Cuando el sentido siente, el entendimiento entiende. La experiencia sensible siempre va acompañada de una experiencia intelectual (de sentido).

Hay por tanto dos sentidos: el sentido del juicio y el sentido de la experiencia. Los niveles de conocimiento no son dos: el entendimiento que juzga (sentido del juicio) y los sentidos que sienten (no-sentido de la experiencia); sino tres: el entendimiento que juzga, la experiencia sensible y, en medio, la experiencia intelectual.

Y la verdad no es adecuación del juicio y de la experiencia sensible (¿cómo vamos a comparar un sentido con un no-sentido?). Sino que es adecuación (mejor, identificación) del sentido del juicio y del sentido de la experiencia.

En otras palabras, si hay dos sentidos, ha de haber dos verdades. La verdad que es adecuación, en el sentido explicado. Y otra verdad que se da en la misma experiencia intelectual.

La experiencia intelectual no es mera experiencia de sentido, es también experiencia de verdad. Más aún, en la experiencia intelectual no hay distinción de sentido y verdad. La experiencia es siempre experiencia de verdad.

#### 4. *La verdad como experiencia*

La fenomenología de Husserl tiene dos puntos de partida. A veces parte del juicio (como en las *Investigaciones lógicas*) y entonces distingue entre sentido y verdad. Si digo por ejemplo: «Hay vida en Marte», entiendo el sentido, pero todavía no sé si es verdad. Otras veces, parte de la experiencia y entonces desaparece la distinción de sentido y verdad. Por ejemplo, la experiencia de la belleza es a la vez de sentido y de verdad.

El juicio puede ser verdadero o falso. La experiencia no puede ser falsa, siempre es verdadera. La experiencia puede darse o no darse. O tengo la experiencia de la belleza de la *Novena sinfonía* o no la tengo. Hablar de una experiencia falsa no tiene sentido.

Sólo en el juicio hay oposición de verdad y falsedad. En la experiencia la oposición es de ser y parecer. O sea, de ser y no ser. O A es bello o no lo es. O hay experiencia o no la hay.

#### 5. *El descubrimiento de la verdad*

1. La experiencia siempre es verdadera. Precisemos: *para los entendidos*. O mejor, sólo los «entendidos» tienen experiencias. Sólo un entendido en arte experimenta la belleza de una obra de arte.

Entonces ¿cómo llegar a ser entendidos? ¿Cómo prepararnos para tener experiencias (de verdad, de belleza...)?

Hemos de *formarnos*, hemos de adquirir formación (*Bildung*).<sup>6</sup> ¿De

6. Cf., *Verdad y método*, cap. 1.

qué manera? Sólo la experiencia prepara para la experiencia. Sólo la experiencia hace hombres experimentados. El anticuario que lleva años en la profesión reconoce a primera vista el valor de una pieza. En el ámbito moral Aristóteles lo llama *frónesis*.

2. Platón habla de la *alétheia* de la belleza. La belleza es lo más manifiesto. La belleza de un paisaje, de una estatua, no está oculta, está a la vista. ¡Pero no todos la ven! Esta es la paradoja: hay que llegar a descubrir lo que no está en-cubierto. ¿Cómo? Adquiriendo formación, *frónesis*.

La *alétheia* de la belleza y la *alétheia* de la verdad, por un lado (Platón). Y por otro lado, el concepto hegeliano de formación y el concepto aristotélico de *frónesis*, son la explicación y el fundamento de la verdad hermenéutica de Gadamer.

#### 6. La verdad hermenéutica

En hermenéutica, no hay criterio de verdad, dice rotundamente Gadamer.<sup>7</sup> ¿Cómo distinguir entonces la interpretación verdadera de la falsa? ¿O es que toda interpretación es verdadera?

Exactamente. Las interpretaciones no son mejores unas que otras, sólo son diferentes.<sup>8</sup> Toda interpretación es verdadera..., pero sólo *entre entendidos*. Las interpretaciones de la *Novena sinfonía* de Von Karajan, L. Bernstein y Barenboim, son las tres, buenas interpretaciones; no son mejores, sólo son diferentes.

La verdad hermenéutica es la verdad de la experiencia. Ahora bien, la experiencia siempre es verdadera. Pero sólo los entendidos tienen experiencias. Luego, sólo el proceso de formación, de llegar a ser un entendido, puede suplir, en hermenéutica, la ausencia de criterio.<sup>9</sup> Según Gadamer, el lugar de la verdad hermenéutica es el diálogo. La verdad se hace presente (acontece) en el diálogo: del lector con el texto, entre dos interlocutores sobre el texto. Pero esto significa simplemente que es en el diálogo donde se hace (acontece) la experiencia de la verdad.

J. Grondin (que ha tratado en varias ocasiones el tema de la verdad

7. «La réflexion herméutique... ne fournit pas elle-même un critère de vérité». Cit., en J. GRONDIN, «La conscience du travail de l'histoire et la problématique de la vérité en herméutique», *Archives de Philosophie* 44 (1981), p. 448.

8. *Verdad y método*, Salamanca, 1977, pp. 366-367.

9. De todos modos, en la hermenéutica de GADAMER, hallamos un criterio mínimo de verdad: es la identidad. Las interpretaciones son diferentes pero han de tener un mínimo de identidad. Las interpretaciones de la *Novena sinfonía* de VON KARAJAN y de L. BERNSTEIN no pueden ser tan diferentes que ya no se trate de la *misma* sinfonía. En otras palabras, no toda interpretación vale. A la hora de interpretar, hemos de guiarnos por *la cosa misma*. «Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a *la cosa misma*». En *Verdad y método*, p. 333.

hermenéutica), en una de sus últimas publicaciones,<sup>10</sup> resume en tres puntos el pensamiento de Gadamer sobre la verdad.

Primero. Por un lado, en hermenéutica no hay criterio de verdad (se rechaza la verdad como adecuación), ni método para alcanzarla.

Segundo. Por otro lado, la interpretación sólo será correcta si se conforma con *la cosa misma* (WM, 252, 254). Esto, piensa Grondin, es reintroducir la verdad-adequación. No lo creo. Es simplemente la exigencia de identidad en toda interpretación (que *Hamlet* sea *Hamlet*).

Tercero. Grondin concluye que el problema de la verdad (cómo distinguir las interpretaciones verdaderas de las falsas) no está resuelto en Gadamer. Discrepando de tan competente autor, yo creo que es la *frónesis*, la *formación*, la competencia, la que nos permite distinguir la verdadera interpretación. En una palabra, si no hay criterio de verdad, sólo cabe la experiencia de la verdad.

### 7. *Hermenéutica y relativismo*

Cuando decimos, en hermenéutica, que no hay verdad objetiva, no decimos que sea subjetiva. Cuando decimos que la verdad no es absoluta, no decimos que es relativa. La fenomenología y la hermenéutica dejan atrás estas oposiciones de objetivo y subjetivo, absoluto y relativo.

Cuando decimos que no conocemos la cosa en sí, no decimos que sólo conocemos su fenómeno. Es verdad que no conozco la cosa en sí, porque estoy *situado* y sólo la conozco desde mi situación, desde mi perspectiva. Pero desde mi situación capto un aspecto de la cosa. El conocimiento no es ni de la cosa, ni del fenómeno. La cosa misma sólo se me da en su fenómeno. El fenómeno es un modo de darse la cosa.

No puedo contemplar Barcelona absolutamente, aperspectivamente. La veré desde el Tibidabo, o desde Montjuich o desde el aire. Sólo conoceré aspectos (perspectivas) de Barcelona. Pero conoceré Barcelona, no fenómenos subjetivos.

El relativismo, paradójicamente, es consecuencia del absolutismo. Si ponemos como ideal del conocimiento el conocimiento objetivo de la cosa en sí, todo conocimiento que no alcance este ideal será imperfecto, provisional, relativo. En cambio, si no hay conocimiento objetivo, tampoco lo habrá relativo. El conocimiento era relativo, por referencia a un ideal conocimiento absoluto.

Así pues, estamos en otra filosofía y en otra objetividad. Nuestro conocimiento alcanza la cosa en sí, pero sólo en su modo de darse desde nuestra situación. Nuestro conocimiento de la cosa depende de nuestra situación histórica, cultural, lingüística. Estos condicionamientos son un límite, pero también una posibilidad del conocimiento de la cosa. Mi situación me revela unos aspectos de la cosa y me oculta otros. Son las ideas, bien conocidas, de Heidegger.

Una página de *Verdad y método* expone magistralmente todo esto. En

10. *L'universalité de l'herméneutique*, París, 1993, pp. 168-170.

hermenéutica «se vuelve problemático el uso del concepto de *mundo en sí*... exterior a toda lingüísticidad». Las diversas acepciones del mundo (*Weltansicht*) de los diversos lenguajes «no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el *mundo en sí*, como si la acepción correcta del mundo pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo del lenguaje humano... Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del *mundo*. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece». <sup>11</sup>

#### 8. *La belleza y la verdad*

En el pensamiento hermenéutico de Gadamer se conjugan armoniosamente la *aletheia* de la verdad de Heidegger con la *aletheia* de la belleza de Platón. <sup>12</sup>

Platón, en el *Filebo*, habla de la *aletheia* de la belleza. Y en el *Fedro* dirá que la belleza es lo más manifiesto (*ecfanéstaton*). Aparecer no es una propiedad de la belleza, es su esencia.

En el caso de la belleza desaparece el *chorismós* entre la idea-modelo y la cosa-copia, entre el ser y el fenómeno. «La idea de la belleza está verdadera, individual y enteramente presente en la cosa bella». La cosa bella es un modo de darse la belleza.

En una palabra, «la belleza tiene el modo de ser de la luz».

Ahora bien, «la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre el aparecer de la belleza y la manifestación de lo comprensible (o de la verdad)». La verdad, como la belleza, es luminosa, es manifestación. El encuentro con la verdad es una experiencia, semejante a la experiencia de la belleza.

Gadamer insiste sobre todo en la luminosidad, en la manifestación (*aletheia*) de la verdad. Heidegger, en cambio, señalará sobre todo que esta verdad manifiesta, no oculta, no en-cubierta, es necesario descubrirla. O lo que es lo mismo, que el ser es fenómeno (aparecer), pero hay que dejar que aparezca. <sup>13</sup>

#### 9. *En busca de la verdad perdida*

1. Mientras Gadamer escribe *Verdad y método*, independientemente, en Turín, Luigi Pareyson reflexiona sobre la verdad y la historia, sobre la verdad y la persona. En 1950 publica *Esistenza e persona*, que en su tercera edición, de 1966, en el último capítulo, titulado «Filosofía della persona», trata de: «Storicità e personalità della filosofia» y «La gno-seologia dell'interpretazione». En 1971 publica su obra maestra, com-

11. *Verdad y método*, p. 536.

12. *Verdad y método*, capítulo último.

13. *Ser y tiempo*, pár. 7. «Wieviel Schein, soviel Sein».

parable en todo a *Verdad y método*, con el hermoso título de *Verità e interpretazione*, en la que se recogen escritos que van desde 1964 a 1970. La idea central de la hermenéutica de Pareyson es la relación de la verdad y la persona, por un lado, y de la verdad y la historia, por otro. Hay un «vincolo originale» entre persona y verdad. El principio fundamental de su hermenéutica lo formula Pareyson así: «Della verità non c'è che interpretazione e non c'è interpretazione che della verità».<sup>14</sup>

Pareyson, como Gadamer, llega a la hermenéutica desde la estética (es profesor de estética en la universidad de Turín) y desde la historia de la filosofía (la multiplicidad de las filosofías ¿niega la unidad de la filosofía?). Como Gadamer, su principal influencia es la Heidegger, pero un Heidegger seguido con independencia (también como en Gadamer). La única y profunda diferencia entre Pareyson y Gadamer es que la hermenéutica de Pareyson es una hermenéutica de la persona, cosa que no es la de Gadamer, tan influido por el rechazo del sujeto de Heidegger. Piensa Pareyson que, aunque estuviera fuera de la historia y del lenguaje, la persona (cada persona) interpretaría a su modo la verdad del ser.

2. En 1958, mientras Gadamer escribe *Verdad y método*, Ch. Perelman, en Bruselas, publica su *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Aristóteles, en su *Organon*, había distinguido los razonamientos analíticos (la *lógica*) de los razonamientos dialécticos (sobre todo la *retórica*). Pues bien, Perelman intenta recuperar la retórica como método para alcanzar la verdad en el campo del saber no científico. Perelman se enfrenta a la modernidad que opone lo racional y lo irracional (lo emotivo, lo subjetivo) y recupera una noción más amplia de razón que abarca tanto *le rationnel* (lógico) como *le raisonnable* (retórica). Uno es el campo de la *demonstración*, otro el campo de la *argumentación*. Perelman no parte de la estética, como Gadamer y Pareyson, sino del derecho y toma como modelo el razonamiento jurídico, que no es demostración, sino argumentación. «Dans l'argumentation on ne sépare pas la raison de la volonté, ni la théorie de la pratique».

3. Así pues, en nuestro siglo, calificado con razón de posmoderno, se está buscando una verdad y una razón perdidas. Lo más característico de nuestra época de crisis no es la negación de la razón, sino la búsqueda de otra razón, de otra verdad. A la filosofía como ciencia (utopía de la modernidad) sucede una filosofía como filosofía. Una filosofía humana.<sup>15</sup>

14. Esta afirmación se refiere evidentemente a la verdad de la filosofía. La verdad de la ciencia no necesita interpretación.

15. En 1962, T. S. КУН publica *La estructura de las revoluciones científicas*, que viene a ser una especie de hermenéutica científica. ¡También la verdad científica era humana!

10. *Verdad científica y verdad hermenéutica*

## 1. La ciencia

1. *La cosa*. Es sin la conciencia, es ab-soluta. Está presente en sí, antes de estar presente a la conciencia. La cosa y la conciencia están separadas, son autónomas. A veces entran en relación y entonces la conciencia conoce la cosa.

2. *La conciencia*. Es pura, ab-soluta de toda condición. Es visión clara, no distorsionada, de la cosa. Conoce la cosa desde fuera de la historia y del lenguaje, «desde Sirio».

3. *El saber total*. La cosa está presente y la conciencia no está condicionada. Por tanto, la conciencia conoce la cosa absolutamente, objetivamente. O al menos progresa hacia este conocimiento absoluto y objetivo, hacia el saber total de la cosa. O sea hacia el fin del saber.

## 2. La hermenéutica

1. *La cosa y la conciencia*. La cosa no es sin la conciencia. Sólo está presente cuando se representa a la conciencia. Y la conciencia no es sin la cosa. Sólo es conciencia en relación intencional con la cosa, cuando se representa la cosa.

2. *La conciencia en la historia*. La conciencia no es pura. Está situada, inmersa «en el río que nos lleva». No fuera, en la orilla. La visión que la conciencia tiene de la cosa es una *perspectiva* de la cosa, No conoce la cosa, sólo su fenómeno. Aunque, como queda dicho, este fenómeno es un modo de darse la cosa.

3. *El saber finito*. Por tanto, no es posible un saber absoluto, objetivo de la cosa. Ni es posible un progreso hacia un saber total de la cosa. No hay tal saber total. Nuestro saber es finito.

Gadamer rechaza el saber absoluto de Hegel. «Soy hegeliano en todo, menos en la aceptación del Espíritu absoluto».<sup>16</sup> Gadamer afirma la mala infinitud contra el sistema (totalidad). No un progreso que nos acerca al fin (al Todo), sino un progreso que nos aleja del fin (toda experiencia hace posible una mayor experiencia). No el infinito de la reflexión, sino el infinito de la interpretación. En otras palabras, en filosofía «invece di un progresso, è possibile soltanto la partecipazione».<sup>17</sup> La ciencia avanza del conocimiento de las partes al conocimiento del todo. La hermenéutica conoce el todo en sus diferentes modos de darse.

Nuestro saber es finito. Pero nuestra finitud es nuestra riqueza. Hay en Gadamer un concepto positivo del límite. Un conocimiento infinito,

16. Cf., *Prefazione all'edizione italiana de Verdad y método*, 1972, p. XLVI. Recordemos la asombrosa afirmación de HEGEL de que en nuestro tiempo la filosofía ha de cambiar de nombre y dejar de llamarse *búsqueda del saber*, para llamarse *Saber*.

17. *La idea del bien en Platón y en Aristóteles*, trad. italiana en *Studi platonici* (1983), vol. II, p. 154.



un saber absoluto y total, nos condenaría a la repetición de lo mismo. En cambio, si la cosa sólo se da en sus modos de darse, desde nuestra situación y desde nuestra experiencia, y dado que nuestra situación y nuestra experiencia cambian continuamente, entonces todo conocimiento será nuevo, siempre conoceremos aspectos nuevos, diferentes de la cosa. Todo conocimiento será *creación de sentido*. «La interpretación no es mera reproducción [repetición] de sentido, sino que es como una creación de sentido».<sup>18</sup>

### 11. *La verdad y el fundamento*

Heidegger sustituye una concepción metafísica de la filosofía (fundacionalista) por una concepción hermenéutica (no fundacionalista). J. Grondin lo resume brevemente: «Au lieu de poursuivre désespérément le fantôme d'un fondement ultime, Heidegger recommande plutôt de s'établir plus fermement, plus sereinement, sur le terrain de la finitude et d'apprendre à reconnaître dans la structure d'anticipation de nos jugements un aspect positif et ontologique (c'est-à-dire essentiel, indélébile, fondant tout le reste) du comprendre. C'est en fonction de notre être-situé qu'il y a lieu d'estimer nos véritables possibilités d'intellection et non en affectant d'occuper un poste d'observation absolu qui surplomberait les vicissitudes de la finitude».<sup>19</sup> La metafísica, según Heidegger, ha sido una filosofía (considerada) como ciencia y, como tal, un pensamiento fundamentante, representativo (*vorstellendes Denken*) y objetivante. La hermenéutica será una filosofía (considerada) como filosofía y, como tal, un pensamiento meditante (*besinnliches Denken*), no fundamentante y no objetivante.

Si el ser está presente y delante, y está todo presente y patente, para un sujeto puro e incondicionado, es posible una filosofía como ciencia y es posible un método objetivo que nos conduzca a un saber total del ser. Un saber de dominio, que se apodera del ser. Si el ser no está presente, sino que se hace presente (acontece) de un determinado modo en cada representación (en cada comprensión), según las disposiciones y la «situación» del sujeto, entonces sólo es posible un saber finito e histórico del ser. Un saber que recibe la verdad como un don del ser.

Gadamer dirá lo mismo en términos de representación. La ciencia y la metafísica que ha querido ser ciencia conciben el conocimiento como representación-copia (representación A) de la cosa que está presente delante. La hermenéutica concibe el conocimiento como representación-que-hace-presente (representación B) la cosa. El ser y la verdad son representación<sup>20</sup>

Platón ponía una Belleza en sí separada de las cosas bellas participadas. Es el esquema «representación A», que conducirá al objetivismo

18. VM, p. 566, *ad sensum*.

19. *L'universalité de l'herméneutique* (París, 1993), p. 159.

20. Ver la nota 2.

y al subjetivismo de una filosofía como ciencia. Gadamer, repensando a Platón, pone correlación entre la Belleza y las cosas bellas. La Belleza sólo es en las cosas bellas. La Belleza *no es, acontece*. Se representa (se hace presente) en las cosas bellas («representación B»<sup>21</sup>).

Ahora bien, tiene razón Gadamer. En este mundo, la Belleza no existe, sólo existen las cosas bellas. Y tiene razón Heidegger, en este mundo el Ser no es, sólo es en los entes.<sup>22</sup>

Pero surge un problema. Esta correlación Belleza-cosas bellas, Ser-entes, no es simétrica, está desequilibrada. La Belleza es trascendente a las cosas bellas, el Ser es trascendente a los entes.<sup>23</sup> La Belleza no es la suma de las cosas bellas, el Ser no es la suma de los entes.<sup>24</sup>

Esto quiere decir que de algún modo la Belleza es antes que las cosas bellas. Al menos como *realidad ideal* (como *Hamlet* cuando no se representa, como la *Novena sinfonía* cuando no se interpreta).

Tenemos, pues, que la Belleza es algo (¿ideal?) sin las cosas bellas, porque es trascendente a ellas. Y que el Ser de algún modo *es* (¿ideal?) sin los entes,<sup>25</sup> porque es trascendente a ellos. Pero por otro lado la Belleza sólo es *real* en las cosas bellas y el Ser sólo *es* real en los entes.

La pregunta es inevitable, ¿es coherente esta concepción de la Belleza en su relación con las cosas bellas, del Ser en su relación con los entes?

Tenemos planteado el problema. *Primero*. No a la Belleza en sí, separada, que es el supuesto de la filosofía como ciencia. *Platón está equivocado*. *Segundo*. No a la correlación Belleza-cosas bellas. Hay que afirmar una Belleza en sí trascendente y separada, que funde la belleza de las cosas bellas. *Tiene razón Platón*.

Y tenemos señalado también el camino a seguir en la investigación. Hay que repensar *de otra manera* el platonismo. Hay que pensar la Belleza separada, el Ser separado, *de otra manera*. Pensar la Belleza separada, el Ser separado de tal manera que su relación con las cosas bellas y con los entes no sea ni el de modelo-copia (*representación A*) ni el de correlación (*representación B*).

La hermenéutica de Gadamer no es una negación de la metafísica. Gadamer afirma la identidad en las diferencias (niega la identidad separada de las diferencias).<sup>26</sup> Gadamer, a pesar de algunos textos, no niega el infinito, afirma que sólo se da en lo finito (el infinito de sentido sólo se da de modo finito en cada comprensión). Gadamer afirma la

21. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, cap. último. Cf. M. HEIDEGGER: «Dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals das Seiende ist ohne das Sein», en *Nachwort zu was ist Metaphysik* (GA, 9), p. 306.

22. «Sein kann nicht sein», en *Kants These über das Sein* (GA, 9), p. 479.

23. En el mismo pensamiento de HEIDEGGER y de GADAMER.

24. La cosa es trascendente respecto de sus fenómenos. La cosa no es la suma de sus fenómenos, no es la historia de sus apareceres.

25. Un ser ideal (no real): ¡patente contrasentido!

26. «D'un point de vue phénoménologique il n'y a pas de différence sans identité, et il n'y a pas d'identité sans différence». J. B. Lortz, «La question du fondement chez Heidegger», en *M. Heidegger et Thomas d'Aquin* (París, 1988), p. 58.

verdad y la historia: la verdad es histórica, pero es verdad. Gadamer no niega las ideas de Platón, no niega la Belleza; afirma que sólo se da en las cosas bellas.

La fenomenología y la hermenéutica llegan hasta aquí. Pero ¿podemos quedarnos aquí? La fenomenología y la hermenéutica ¿pueden ser últimas? ¿Pueden ser filosofía primera? ¿No será la metafísica el más allá inevitable de la fenomenología y la hermenéutica? ¿No habrá que afirmar de nuevo que sólo la metafísica puede ser filosofía primera? ¿No habrá que llegar, más allá de la diferencia *ontológica*, a una diferencia *teológica* que la funde?

El hombre está *situado*, condicionado por la historia y por el lenguaje. ¿Quién lo va a negar? Pero quizá no esté *todo él* situado, quizá no esté todo «en el río que nos lleva». O mejor, el hombre está condicionado por algo que le des-condiciona: el ser. El ser no es tiempo (sólo los entes son tiempo). Hay que distinguir un doble horizonte de comprensión: el horizonte del mundo (histórico) (*Welthorizont*) y el horizonte del ser (*Seinshorizont*).<sup>27</sup> El hombre piensa y ama desde ambos. Es temporal y es eterno, es finito y es infinito. Su verdad es histórica, pero es verdad. Su saber es finito, pero es saber.

## 12. *Ultimas palabras*

1. La verdad es una experiencia. Un día vemos (*eureka*) que A es verdad, sabemos que nunca será falso.<sup>28</sup>

Sin embargo, esta verdad no es definitiva. No en el sentido de que un día dejará de ser verdad, sino en el sentido de que en otra época, en otra situación, la *misma* verdad será vista de *otra* manera (identidad y diferencia). Estas diferentes maneras finitas de darse la misma verdad manifiestan el infinito de sentido que hay en ella.

No todos piensan así. En un vacilante texto,<sup>29</sup> Grondin, citando a Gadamer,<sup>30</sup> escribe que somos finitos y, por tanto, no puede darse para nosotros una verdad absoluta (que, según Platón, es propia sólo de los dioses).

Preguntemos ¿qué significa verdad no absoluta, propia de seres finitos? ¿Que sólo es verdad durante un tiempo, en una determinada

27. Cf. E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg, 1969). La hermenéutica gadameriana reconoce a la vez la facticidad humana y su capacidad de verdad, de *logos*. «Non esiste un'opposizione radicale tra fatticità e storicità, da un lato, ed affermazione del *logos*, dall'altro... Tutto il progetto ermeneutico da lui [Gadamer] sviluppato... si fonda sulla possibilità di coniugare storicità ed «idealità» e di aprire la fatticità all'universalità del discorso». G. SANSONETTI, «Gli Studi platonici di Gadamer», en *Studi urbinati* 60 (1987), p. 48.

28. En una bella página, describe GRONDIN este carácter súbito, como del relámpago, del descubrimiento de la verdad. En la obra citada, p. 219.

29. Op. cit., p. 187.

30. *Verdad y método*, pp. 630-631.

situación? Pero esto es el perspectivismo de Nietzsche, que el mismo Grondin rechaza. ¿O significa simplemente que esta verdad no es definitiva, es decir, que puede darse de otras muchas maneras? A veces hay que corregir a Gadamer (de hecho) desde Gadamer (de derecho).<sup>31</sup>

En otros textos, Grondin sitúa muy bien la hermenéutica de Gadamer en un punto medio entre dos posiciones extremas. No, al concepto de Hegel, a la verdad absoluta de la metafísica. No, al perspectivismo de Nietzsche, a la negación de la verdad, al *anything goes* de las hermenéuticas nihilistas. Gadamer afirma la verdad, pero finita, histórica. Una verdad que sólo se alcanza en la experiencia (Aristóteles) y en el diálogo (Platón).<sup>32</sup> Una verdad por tanto abierta, como lo son la experiencia y el diálogo. El hombre está siempre en camino hacia verdades siempre nuevas.<sup>33</sup>

2. Podemos resumir todo en dos palabras: *experiencia y diálogo*.

Primero, sólo comprenden la verdad los hombres experimentados, los hombres formados. En hermenéutica, la *experiencia* sustituye al método.

Segundo, sólo comprenden la verdad los hombres abiertos al diálogo. Sólo en *diálogo*, en el contraste de la argumentación, acontece la verdad hermenéutica.

El capítulo II (de la segunda parte) viene a ser el centro de gravedad de *Verdad y método*. Este capítulo trata precisamente de la noción de *experiencia* y del *diálogo*.

La experiencia es siempre de *lo otro*, de lo extraño, que uno llega a apropiarse. El diálogo es con *el otro*, con otras convicciones. Fruto del diálogo será la verdad, que no es ni del uno ni del otro, sino común.

Así pues, la verdad hermenéutica se funda, no en el sujeto, sino en la *alteridad*. No nos apoderamos de la verdad, ella se nos da.

DR. JUAN PEGUEROLES, S.I.  
*Universitat Ramon Llull*

31. La ha dicho HABERMAS: «On est tenté de faire intervenir Gadamer contre Gadamer». Cit., en GRONDIN, op. cit., p. 204.

32. Op. cit., pp. 169-223.

33. La verdad (como el ser) es siempre *lo mismo (das Selbe)*, pero no *lo igual (das Gleiche)*. Nunca se repite, siempre es diferente. Cf., M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*.