

## FINITUD HUMANA Y VERDAD EN LA HERMENEUTICA DE GADAMER

Fabiana ERAZUN

El pensamiento de Gadamer suele ser mencionado en las actuales discusiones en torno al problema de la validación de las ciencias sociales. En un momento en el cual el "canon" mismo de la ciencia está en cuestión y la pretensión de extender los métodos de las ciencias naturales a todo ámbito de conocimiento es puesta en tela de juicio, Gadamer propone un cambio radical en el enfoque de las ciencias históricas, a partir de una revisión crítica de los fundamentos mismos de la gnoseología moderna y contemporánea. En su obra principal Verdad y Método (1), presenta las cuestiones gnoseológicas partiendo de una reafirmación de la finitud humana y, a la vez, rechazando la conclusión relativista ante el problema de la verdad. El propósito de este trabajo es mostrar de qué manera se concilian finitud, verdad absoluta y a la vez parcial, en la hermenéutica de Gadamer. En primer lugar resultará de utilidad revisar algunos de los supuestos gnoseológicos del pensamiento "moderno" con el objeto de dilucidar el sentido en que Gadamer se aparta de ellos.

I.- Algunos supuestos gnoseológicos de la Modernidad

Más allá de que existen muchas diferencias en las distintas corrientes filosóficas inscriptas bajo el rótulo de la "Modernidad", es posible rescatar algunos rasgos comunes en los que se fundan sus distintas teorías del conocimiento.

1) El problema del conocimiento se orienta hacia el modelo de las ciencias naturales, restringiendo según este modelo el ámbito de la objetividad científica.

2) El conocimiento debe ser necesariamente verdadero. Para lograrlo, se hace imprescindible un punto de partida indubitable y medios absolutamente fiables como garantía, es decir un método. Esta cuestión del método produce rupturas en el campo del conocimiento científico que se materializan en la separación de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, tornándose forzosa la discusión del problema de la funda-

(1) H. G. Gadamer, Verdad y Método, trad. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, (en adelante **V y M**).

mentación del conocimiento.

3) Una condición necesaria para alcanzar el conocimiento objetivo es la erradicación de los prejuicios o creencias aceptadas acríticamente.

4) El sujeto tiene preponderancia en el acto de conocer, un sujeto que se concibe como separado del mundo y relacionado con él de una manera que hay que explicar, pues no resulta obvia. Desde el cogito cartesiano en adelante, el peso del conocimiento está puesto en un sujeto que se piensa a sí mismo como independiente del mundo de la experiencia, hasta tal punto que le es posible, en teoría, prescindir de él. Con Kant se reafirma esta concepción: el conocimiento no es sólo una relación Sujeto-Objeto, sino que es primariamente una actividad propia del sujeto. Surge así la famosa pregunta kantiana acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir acerca de ¿Cómo pueden ser objetivas (valer para todos los objetos) las condiciones subjetivas del pensar?. Kant sitúa de esta manera el problema del conocimiento en el terreno de la justificación, de la validez. El segundo aspecto que asienta la gnoseología kantiana es el de la exclusión de la verdad de todo ámbito que no sea el científico. La estética queda fuera del campo del conocimiento y por lo tanto fuera de la posibilidad de ser un camino para alcanzar, de alguna manera, la verdad. Más adelante se consagrará, metodológicamente, el concepto de una ciencia axiológicamente neutra, desligada definitivamente de la antigua sabiduría clásica; esto puede observarse claramente en los escritos de Max Weber en los que se excluyen los juicios de valor de la esfera de lo racionalmente decible. Las ciencias sociales se encuentran, según Max Weber, en un estado retrasado de su desarrollo debido al hecho de no separar estrictamente los juicios de conocimiento de aquéllos de carácter ético. Es así como se destruye el antiguo ideal de sabiduría clásica conformado por la vida buena, justa y virtuosa; que fomentaba además el cultivo de la prudencia práctica.

5) La verdad se predica de los enunciados. Siendo éstos verdaderos en la medida que se correspondan con los hechos, aún cuando no exista modo alguno para establecer acabadamente en que sentido se corresponden. De este modo aparecen las polémicas respecto de los medios de verificación.

II.- Recuperación de la verdad en la esfera del arte

Para superar la orientación unilateral del cientificismo moderno, Gadamer plantea la necesidad de describir condiciones de verdad que precedan a la lógica de la investigación científica, es decir, busca una concepción de la verdad más originaria, más fundante, de la que

el conocimiento científico sea sólo un caso y no necesariamente el paradigma. Esta cuestión no es original de Gadamer: puede encontrarse un amplio desarrollo de esta problemática en la obra de Husserl. La Fenomenología se presenta como una investigación del conocimiento en el sentido más originario -una investigación de "esencias"-; las ciencias empíricas en la estratificación de los distintos grados del saber, se hallan en el tercer y último lugar en su intento por describir el mundo. En esta tarea su eficacia es indudable, pero sólo puede encontrar su fundamento en el conocimiento de la Fenomenología (2). En Husserl lo verdadero es la esencia y el modo de acceso es la "intuición eidética"; esta concepción influye -aunque de ninguna manera determina- la forma en que Heidegger habla acerca de la verdad. Se hace indispensable alguna aproximación a esta concepción dado que Gadamer la asume como propia para extraer de ella consecuencias originales. Mientras la forma tradicional de vertiente aristotélica preferencia al juicio en la posesión de la verdad (siendo el criterio de verdad la adecuación o correspondencia del enunciado con los hechos): Heidegger despoja al juicio de la preponderancia en tal posesión en búsqueda de una verdad más originaria. Esta concepción de la verdad la encontrará en la filosofía clásica griega (pre-aristotélica) y en su concepto de *aletheia*, entendido como desocultamiento o mostración del ser. El *Dasein* es quien permite al ser, salir de su estado de indiferencia respecto de la verdad y alcanzar el estado de ser en la verdad. Es el *Dasein* quien pone al ser en descubierto, pudiendo luego realizar afirmaciones que podrán ser o no verdaderas, sólo sobre la base de esa previa comprensión de la verdad (3).

Es en este contexto en el que cobra importancia en Gadamer el papel que desempeña la obra de arte como un medio para experimentar "lo bello". La experiencias de lo bello en la obra de arte, no ha de permitir "comprobar que sólo se encuentra lo que se había calculado previamente y anotarlo como un caso más del universal (4). Es decir que no ha de permitir subsumir el caso bajo la ley. Por el contrario la experiencia de "lo bello en el arte es la evocación de un orden íntegro posible" (5). Para apreciar el alcance del significado de esta cita puede ser útil remitirse a

(2) Sobre este tema puede verse Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1981. En particular introducción de E. Pucciarelli

(3) Cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Trad. F. D. Pajuelo, Madrid, Alianza Univ., 1986, en particular capítulos 5 y 6.

(4) H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, trad. A. Gomez Ramos, Barcelona, Paidós, 1991. (en adelante LAB), página 54.

(5) LAB, pág. 85.

Verdad y Método, en donde dice: "La presencia específica de la obra de arte es un acceso a la representación del ser" (6).

Si se relaciona la concepción de la verdad como mostración del ser con el papel que desempeña la obra de arte, es posible afirmar que Gadamer considera a la experiencia del arte como una forma de acceso a la verdad. Pero el sentido con que se evoca un orden íntegro posible debe ser explicado. Para ello, Gadamer recurre nuevamente al pensamiento griego: Platón y ciertos elementos neoplatónicos, en forma casi disimulada, siguieron teniendo influencia durante el apogeo del aristotelismo medieval e incluso de alguna manera, durante el cientificismo moderno y contemporáneo; lo bello como categoría ontológica trascendental.

### III.- Lo bello y los trascendentales

Gadamer<sup>va</sup> acercándose al concepto de lo bello en distintos momentos de sus obras. Con el objeto de sistematizar estos diversos tratamientos propongo dividirlos en dos enfoques: gnoseológico y ontológico. Esta división solo tiene una función aclaratoria, pero en el pensamiento de Gadamer, los dos sentidos se entrecruzan implicándose mutuamente.

1) Enfoque gnoseológico: aquí Gadamer trata a lo bello en la experiencia de la obra de arte. Toma a esta experiencia como un ejemplo paradigmático de un fenómeno hermenéutico, el que supone un comprender y también una verdad alejados del tratamiento cientificista. Puede sorprender que la experiencia de lo bello, y del arte sean tomadas como modelo, cuando parecen un conjunto de sin-razones subjetivas, sobre todo si se las confronta con el modelo de objetividad del conocimiento "moderno". Pero es obvio que la experiencia de lo bello, en el arte o en la naturaleza, no aspira a ser un ejemplo de confirmación de ley alguna ni un caso de aplicabilidad de la misma: "En lo particular de un encuentro con el arte, no es lo particular lo que se experimenta, sino la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre en el mundo, y también precisamente, su finitud frente a la trascendencia" (7). De las dos últimas citas expuestas queda claro que, para Gadamer, en la experiencia de lo bello se produce una apertura a la verdad, entendiéndola como *aletheia*, como manifestación del ser. Pero además

(6) V y M, pág. 211

(7) LAB, pág. 86.

Gadamer también rescata la problemática de lo bello en la filosofía escolástica. En esta corriente, las disputas se han centrado en la inclusión o no de lo bello entre las propiedades trascendentales del ser. Respecto a esta cuestión las largas discusiones no arribaron a acuerdo alguno, pero en cualquier caso jamás se pensó que lo bello pudiera estar confinado a una capacidad relacionada al sujeto, sino que siempre fué una propiedad inherente al objeto que, en tanto bello, sobresale y se distingue mostrándose. Ahora bien, admitiendo con Gadamer la posibilidad de que efectivamente lo bello es un universal ontológico, queda aún por explicar qué relaciones existen entre lo bello, los objetos bellos y la verdad en la esfera de la hermenéutica.

### **3) Articulación de ambos enfoques y su relación con la hermenéutica:**

al hablar de lo bello, surge la cuestión del objeto bello, cuya característica es sobresalir, mostrarse, resultando de este modo **evidente**. Es en el objeto bello en donde lo bello se hace patente, se le muestra como un modo del ser al sujeto que lo descubre. "Lo evidente no está demostrado ni es absolutamente cierto, sino que se hace valer a sí mismo como algo preferente en el marco de lo posible y lo probable" (11). La constitución óptica fundamental de lo bello es el representarse, y es en ese representarse en donde algo vale como verdad. En este sentido es que podemos pensar que Gadamer recurre a lo bello por una parte, como un tipo de verdad evidente, cuyo acceso le está abierto al hombre, en principio, en forma inmediata; y por otra, como una propiedad del objeto que hace patente su ser, reafirmando así su existencia independiente del sujeto. Gadamer agrega que recurre a la cuestión de lo bello para encontrar "el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo" (12); siendo a partir de esta experiencia hermenéutica que se conjugan la cuestión de la verdad y la de la finitud. Se caracteriza a esta experiencia como una actividad dialéctica (al modo platónico) entre el sujeto, el mundo y los otros hombres; es un diálogo permanente en el que el momento negativo de contradicción de nuestro horizonte de creencias implica conocimiento y búsqueda. Tanto el horizonte de creencias que se vieron contrariadas, como el nuevo horizonte que se construye a partir de la experiencia hermenéutica, se asientan siempre sobre prejuicios, los cuales son, según se había adelantado, el único horizonte posible desde el cual el hombre puede conocer. Este conjunto de prejuicios, o marco de posibilidad, proviene de la condición **finita de ser humano**, siendo este marco a su vez de carácter abierto e ilimitado en el transcurso de la historia individual y de la humanidad. El modo de conocimiento de la ex-

(11) V y M. pág. 579.

(12) V y M. pág. 578.

perencia hermenéutica es la comprensión, la cual implica un interjuego entre el conocimiento de lo individual a partir de su relación con el conjunto, y a su vez el conjunto sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de lo individual. Este modo de entender la comprensión hace pensar en un "círculo vicioso", círculo al que la hermenéutica pretende cambiar el adjetivo por "virtuoso" y al que habrá de llamar **círculo hermenéutico**.

#### IV-Círculo hermenéutico y comprensión

Se establece como una regla de la hermenéutica que el comprender supone una interdependencia entre el todo y lo individual, "la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. Aquí como allá subyace una relación circular". (13).

En la comprensión es necesario dejar que lo que se intenta comprender diga algo, pero quien comprende realiza una construcción que está "dirigida por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige. Esto significa entonces que la expectativa cambia y que el texto se recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa de sentido distinta. (...). La tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos". El modo de saber si la comprensión es adecuada es "la congruencia de cada detalle con el todo" (14). "El círculo (...) describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete" (15). La anticipación de sentido antes mencionada no supone cualquier anticipación subjetiva del intérprete sino que está conformada por la tradición a la que pertenece, en la que participa y a la que co-forma. El círculo de la comprensión no es un círculo metodológico del que uno pueda librarse sino que es "un momento estructural ontológico de la comprensión" (16).

A la comprensión el intérprete llega con un conjunto de prejuicios propios de la tradición a la que pertenece y es a partir de ellos que accede a una cierta comprensión; momento en el cual lo interpretado se

(13) V y M. pág. 360.

(14) V y M. pág. 361.

(15) V y M. pág. 361.

(16) V y M. pág. 361.

le impone como lo otro, develándose así una unidad de sentido que ha de modificar de alguna manera al intérprete ampliando su marco de interpretación. Aquí reaparece la cuestión del modo de entender la verdad a la que el sujeto pueda arribar en este proceso.

#### V.- Consideraciones finales:

El tema de la **verdad** no puede separarse, en Gadamer, del tema de la **finitud**. Es un ser finito quien devela la verdad, una verdad que tiene que ver con la posibilidad de revelación finita del hombre, finitud que no significa otra cosa que determinación histórica. La verdad se fusiona de este modo con lo verosímil (17). Unica instancia realmente posible para el hombre que no puede dejar de estar determinado históricamente y que no puede desembarazarse de todos los prejuicios que condicionan su comprensión. Los prejuicios forman parte de la tradición que, según se había adelantado, abre y cierra las posibilidades del comprender, universal en tanto posibilidad y aunque no invariable, finito en su alcance. Esta finitud no debe ser considerada como una limitación propia de un estadio del desarrollo de la humanidad que puede ser superado, sino como constitutiva de su existencia misma. El carácter de finitud constituye un elemento objetivo del comprender y por lo tanto compete a toda forma de conocimiento posible ya que, para Gadamer, la forma más elemental y universal del conocimiento humano es precisamente la comprensión. No es posible alcanzar verdades indubitables, pero tampoco hay espacio para el relativismo, porque aún cuando mediante el conocimiento se tenga un acceso parcial al objeto, ese objeto y su verdad funcionan como un regulador que exige corrección en la interpretación de lo dado. "Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas." (18)

Si se exige del texto una definición precisa de verdad, esa expectativa será defraudada: sencillamente no la hay. En su lugar hay acercamientos a la caracterización de este concepto, que pasan por considerar a la verdad como **aletheia** en tanto el objeto se muestra y el hombre devela; como **evidente** en tanto se la elige como preferible en el

(17) Cf. V y M. pág. 579 (...) "lo bello es evidente igual que todo lo que tiene sentido. El concepto de la evidencia pertenece a la tradición retórica. (...) Lo verosímil, lo vero-símil, lo evidente, forman una serie que puede defender sus razones frente a la verdad y la certeza de lo demostrado y sabido.

(18) V y M. pág. 335.

marco de lo posible; como verosímil en tanto develación posible para el ser humano finito. Gadamer reconoce la falta de definiciones precisas, pero considera que lo propio de la tarea hermenéutica es que "en la manera de significar hace visible por sí misma una cierta constelación objetiva" (19). En la hermenéutica lo que se exige de los conceptos es que "connoten también el nexo de comprensión en el que la constelación objetiva significa algo. Las connotaciones de una expresión no enturbian, pues su comprensibilidad(...) sino que la incrementan en cuanto a que todo el nexo al que se refieren se vuelve en su conjunto más comprensible. Es el todo lo que se construye aquí con palabras, y que sólo está dado en ellas (20).

Si se tiene en cuenta que la hermenéutica, para Gadamer, se asocia con la filosofía práctica, debe recordarse a Aristóteles cuando afirma que en cuestiones éticas no es posible dar definiciones precisas de todos los conceptos: lo máximo que se puede aspirar es que el discurso muestre, de manera muy general, la verdad. (21)

La problemática del conocimiento se halla en esta exposición muy lejos de los 'canones' gnoseológicos de la "Modernidad", pero también de las concepciones relativistas de actuales críticos de la misma. La obra de Gadamer invita a realizar una doble tarea: por una parte, comprender lo que la obra nos dice respecto de la hermenéutica y, por otra, hacer con ella misma una experiencia de esa naturaleza. La riqueza del mensaje sólo puede ser apreciada en la medida en que se logre disminuir la distancia que separa al lector del texto, intentando, al menos en principio, hacer valer las premisas de las que el autor parte. Quizás una de las más relevantes sea la necesaria implicación entre finitud y verdad, porque el aflojamiento en la tensión del equilibrio entre estos conceptos prodría resquebrajar la estructura de toda la teoría. Pensar en la verdad absoluta, en cuanto posibilidad de conocer la totalidad, sería suponer un ser supra-temporal y no un hombre. Admitir, en cambio, exclusivamente las limitaciones del ser humano finito (debilitando el concepto de verdad) lleva inexorablemente al relativismo. Por eso hay que valorar el equilibrio que Gadamer mantiene, a lo largo de toda su obra entre finitud y verdad

(19) V y M. pág. 655.

(20) V y M. pág. 655 y 656.

(21) Cf., Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. A. Gomez Robledo, México, Edit. Porrúa, 1979, Libro I, Ap. III. "No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos(...) lo bueno y lo justo(...) ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existe por convención y no por naturaleza.

(...) En ésta materia hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aún con cierta tosquedad.

absoluta, aunque parcial. Esto hace pensar que no sólo comparte el ideal de la *phrónesis* aristotélica en lo que se refiere a la filosofía práctica, sino que intenta además aplicarlo a su propias reflexiones, tratando de alcanzar en su teoría aquel equilibrio entre opuestos: el tan ansiado justo medio.