

**M.<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ, *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad*, Madrid, Dykinson, 2018, 208 pp.**

**Kilian Lavernia**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

[klavernia@fsof.uned.es](mailto:klavernia@fsof.uned.es)

*La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer en busca de la verdad* es el último libro de la profesora M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, catedrática de Filosofía de la UNED. La autora, reconocida experta en la obra del pensador marburgués, propone un exhaustivo recorrido por la hermenéutica filosófica, por sus núcleos programáticos, sus conceptos y categorías centrales, así como por sus antecedentes teóricos y sus diferentes críticos. Sin embargo, la originalidad de su aproximación y el elemento distintivo de este acceso deben identificarse en el hilo conductor de la verdad. A modo de hilo de Ariadna, el libro propone una interpretación de los diferentes niveles a través de los cuales la búsqueda de la verdad en su doble dimensión teórico-práctica se convierte en una clave de bóveda irrenunciable para explicitar y articular internamente la propia filosofía gadameriana. Precisamente porque no hay en Gadamer “una teoría de la verdad, pero sí una constante referencia a ella” (p. 163), el despliegue del horizonte de la pregunta por la verdad se halla en el foco de este recomendable estudio dividido en ocho capítulos que, lejos de verse como compartimentos estancos, configuran una interpretación orgánica donde la orientación hacia la verdad hermenéutica va emergiendo una y otra vez desde el prisma abierto y dialógico del pensar gadameriano.

Por la formación fenomenológica de la autora —gran conocedora de la obra de Husserl y Merleau-Ponty— convendría destacar de entrada que el principal centro de gravedad para dialogar con la hermenéutica filosófica no es, en primera instancia, la habitual filiación heideggeriana. Obviamente no desatiende en

ningún momento la importancia del análisis de la estructura ontológica del comprender como modo originario de ser, tal como el propio filósofo marburgués reconoció en tantas ocasiones en deferencia a Heidegger. Sin embargo, la mirada de López Sáenz en el primer capítulo “La génesis de la hermenéutica filosófica” (pp. 17-47) anticipa ya, de manera programática, “la presencia de un horizonte fenomenológico” (p. 19), de ahí que priorice reevaluar sobre todo esa herencia husserliana que, partiendo de la crítica compartida al objetivismo y al psicologismo, subyace en muchos presupuestos de la filosofía gadameriana. Tal es el caso, entre otras claves, de la asunción de la *Lebenswelt* en cuanto condición de horizonte de toda experiencia (pp. 22-26), pero también la del concepto de intencionalidad, si bien en Gadamer será comprendida de forma horizónica y relacional, así como “destitución de la conciencia absoluta y como apertura al mundo” (p. 26). Así pues, más allá de sus diferencias sobre el lugar de la percepción pura, del olvido o no del cuerpo o de la centralidad del fenómeno del lenguaje, la comunión de fondo entre fenomenología husserliana y hermenéutica gadameriana se cifraría en el abordaje descriptivo (y no normativo) de esa experiencia que conduce a “la auto-presentación de las cosas mismas en su verdad, o sea en la evidencia en la que se cumple la comprensión” (p. 27). La verdad que habita en el mundo de la vida emergería en ambos casos como orientación a las cosas mismas, y no a las cosas positivizadas y absolutizadas por una lógica predicativa basada en la verdad enunciativa; en ambos casos, el carácter interrogativo de dicha orientación reflejaría ese momento dialéctico donde lo intencionado y lo dado en Husserl, o la pregunta y la respuesta en Gadamer, convergen en la convicción filosófica de que “toda comprensión proporciona a la percepción un significado que no está estrictamente contenido en ella” (p. 30). En consecuencia, la estructura de la percepción teorizada por Husserl —donde la anticipación del objeto intencional es condición de posibilidad de la aparición de este— configuraría para López Sáenz ese suelo no suficientemente explicitado sobre el que se asienta, a su vez, la descripción del comprender gadameriano en general, y, en particular, la anticipación tácita de la unidad del sentido de lo que comprendemos en virtud de toda fusión horizónica.

Concebida como una de las muchas aplicaciones de la fenomenología al presente, no puede sorprender que el segundo capítulo “Hermenéutica de la objetividad científica” (pp. 49-63) incida en qué sentido una de las dimensiones hermenéuticas de la experiencia dialéctica de la verdad, comprendida como

evidencia de un sentido que se nos abre y precede al acontecimiento en el que se nos revela el ente, se dirige contra la aspiración hegeliana de un saber absoluto y contra el metodologismo y el deductivismo imperantes en la objetividad científica. Como en Husserl, Gadamer amplía con creces ese "rechazo de la concepción dogmática de la experiencia científica que pretende ofrecer la Verdad misma" (p. 51). Ahora bien, su crítica a los límites de la ciencia moderna y sus verdades enunciativas se articulará sobre todo a partir de la superación de la diltheyana dicotomía entre explicar y comprender, no para fundamentar una metodología propia de las ciencias del espíritu, sino para superarla desde una concepción eminentemente ontológica donde la universalidad de la hermenéutica aspira a vincular la ciencia con nuestra experiencia total del mundo, inseparable esta de la situación existencial concreta (p. 53). Por todo lo dicho hasta el momento, la autora ofrece así una primera definición provisional de verdad, a partir de la cual se anticipan ya las futuras líneas de fuga a tratar: "la noción gadameriana de verdad se caracteriza por tres rasgos interconectados: su íntima relación con la comprensión, su carácter eminentemente histórico y su índole dialógica" (p. 54).

En el tercer capítulo ("Comprensión de la verdad y verdad de la comprensión"), es la noción de comprensión la que asume el rol de hilo conductor para desarrollar las conocidas nociones de interpretación (pp. 65 s.), de diálogo y de juego (pp. 67-73), así como la subsiguiente reevaluación filosófica del texto (pp. 73-78) como experiencia de finitud transformadora donde se juega la participación en una determinada tradición. O dicho con mayor rigor: el encuentro de nuestra relación interrogativa con el ser y el comprender. Fiel a su convicción, tanto platónica como husserliana, de que sólo la palabra resucitada (hablada o leída) presentifica las huellas de la vida humana alienadas por la materialidad de la escritura, esta "fenomenología de la interpretación de la experiencia y del pensar" (p. 73) se dirigiría en Gadamer hacia una orientación del texto en sentido amplio, a fin de aquilatar no sólo la convicción de que "comprender es entenderse uno con otro sobre la cosa misma" (p. 77), sino también el compromiso de búsqueda y formación activas de una verdad acordada desde nuestro presente. Tal es, por lo demás, el horizonte heurístico y regulativo de la llamada "anticipación de la perfección", que en cuanto presuposición formal que posibilita la comunicación puede ser leída también como una anticipación de la verdad en sentido transcendental distinta de aquella que, como las propuestas de Habermas o Apel

(pp. 80-83), busca subordinarse todavía a la cuestión de su validez y sus criterios y, en última instancia, a un determinado marco normativo. En este sentido, creemos con la autora que esta expectativa trascendental de la verdad supone todavía hoy una valiosa herencia kantiana para seguir pensando el proyecto (político) ilustrado desde la finitud de la comprensión misma.

El cuarto capítulo titulado "La lingüisticidad de la experiencia de la verdad" (pp. 85-108) amplía esta articulación teórica ahondando, sin embargo, en la derivada decisiva del lenguaje. Al concebirlo como *Medium* y no como mero instrumento de comunicación, la hermenéutica filosófica asume y radicaliza ciertamente la heideggeriana comprensión del lenguaje como lingüisticidad, es decir, como dimensional esencial del ser humano en la que se nos da un modo primario de experimentar el mundo. Ahora bien, dado que la comprensión óntica y ontológica del lenguaje y la universalidad de la lingüisticidad son temas gadamerianos tan conocidos como frecuentemente atacados, López Sáenz va dialogando al mismo tiempo con aquellas objeciones clásicas (absolutización del lenguaje, relativismo lingüístico, ausencia de dimensión práctica y de su función representativa, etc.) que permiten contrastar, a su vez, los pilares en los que se asienta la programática universalidad de la dimensión hermenéutica. De este modo es subrayada, por ejemplo y de manera destacada, la interrelación entre lenguaje y razón, lingüisticidad y racionalidad, que la autora considera de raigambre fenomenológica (pp. 86 s.). Tampoco debemos olvidar, asimismo, el vínculo entre lenguaje y diálogo en dirección a la verdad (pp. 95-102), pues sólo allí emerge la aprehensión del camino mismo del *logos* como "portador de la verdad" (p. 98), esto es, aquella experiencia lingüística del mundo que se realiza como "diálogo interno que somos y en el diálogo anticipado por otros" (*ibid.*). Con ello Gadamer habría ratificado el agotamiento de la primacía gnoseológica de la relación sujeto-objeto para describir, nombrar y construir el mundo, pero también habría redefinido en términos fenomenológicos la correspondencia entre palabra y cosa, así como la comprensión de la verdad como mera presencia o correspondencia con la realidad. A fin de cuentas, la dialéctica entre realidad y el lenguaje superaría definitivamente la relación representación-adequación de los signos con las cosas en favor del discurso en el que se manifiesta la cosa. En la medida en que el verdadero ser del lenguaje remite a aquel tipo de diálogo que es característico de la finitud de los seres lingüísticos, la verdad que se hace lenguaje sería siempre un "logos intersubjetivo" (p. 99) que, empoderado como sujeto auténtico del

diálogo hermenéutico, permite la experiencia de lo verdadero como experiencia de pertenencia y de participación en el lenguaje “como lugar de la mediación total de la existencia” (p. 100).

El capítulo quinto, “Razón hermenéutica” (pp. 109-124), se abre con un recordatorio muy pertinente en relación a la obra de Gadamer en particular, pero también respecto de la filosofía en general: “Investigar la verdad hermenéutica es, al mismo tiempo, estudiar qué tipo de racionalidad prevalece en ella, dado que la verdad y razón son la cara y la cruz de una misma moneda” (p. 108). Así, armada con buenos argumentos, la autora despliega, por un lado, las características reflexivas de una razón hermenéutica que es siempre histórica y autocrítica, o mejor dicho, que “vive de razones históricas que se van haciendo en el diálogo interpretativo y en la comprensión que este lleva implícita” (p. 111); por el otro, estos rasgos son vinculados con acierto a la teleología fenomenológica de la razón, ese *telos* de la racionalidad husserliano, aunque el desarrollo de ese ideal regulativo sería inseparable ya, para el filósofo marburgués, de la asunción de nuestra finitud y nuestra historicidad. En esta misma línea, los conceptos hermanados de *Bildung* (pp. 113 s.) y de *sensus communis* (p. 114) subrayan el lugar de la formación para desarrollar un tipo de autoconciencia de raigambre humanista que se eleve de la situación particular a la universalidad concreta que, al realizarse y reactivarse como fusión de horizontes, funda también un sentido para la comunidad y lo comunitario, el cual preserva las diferencias y revela nuestros límites. De ahí que el impulso ético juegue un papel central en la hermenéutica filosófica, tal como se desprende de la conocida reinterpretación gadameriana tanto de la *praxis* como de la *phronesis* aristotélica (pp. 116-122). Entendida como sabiduría práctica acerca de las acciones (políticas), esta nueva concepción de la *phronesis* conjuga lo particular (*ethos*) con lo común (*logos*) y, en cuanto virtud hermenéutica fundamental, su perfeccionamiento continúa siendo la tarea de una filosofía práctica abierta a la recta aplicación de un saber que es siempre saberse. No olvidemos, sentencia López Sáenz, “que la *phronesis* no es un saber privado, sino social y público, ya que su meta es la verdad en cuyo acontecer todos participamos” (p. 118).

“El arte como presentación de la verdad” indaga, en el sexto capítulo (pp. 125-137), en qué sentido la descripción fenomenológica del acontecimiento del arte, y la del juego como categoría clave, pueden comprenderse como aquella experiencia donde la racionalidad se manifiesta de manera privilegiada. Según la

autora, la experiencia del arte supera en Gadamer los atolladeros idealistas de la conciencia estética kantiana, así como los problemas derivados del genio y del subjetivismo del buen gusto, ofreciendo no un modelo de enjuiciamiento basado en la relación sujeto-objeto, sino “un modo de autocomprensión y una fuente de verdad” (p. 126). Ahora bien, ¿por qué es una experiencia de verdad? Por su carácter paradigmático, ejemplar, hay en la experiencia artística —que como fenómeno hermenéutico es siempre histórico— una verdad que se manifiesta en las obras y que comunica un sentir que hay que comprender en el espacio de juego que abren. En este sentido, consideramos un acierto haber puesto de relieve el vínculo entre interpretación y *mimesis* (pp. 130-133). Puesto que, para el pensador marburgués, la pregunta por la verdad del arte es una tarea hermenéutica y no una mera reconstrucción o reproducción de la génesis de una obra y de las intenciones de su autor, y por tanto toda consideración hermenéutica sobre la estética niega ya la premisa de que sea posible entender el arte exclusivamente como arte, la interpretación de las obras artísticas se sitúa siempre en un espacio de juego ya no estético, sino de orden ontológico. Lo que ahí se representa y se juega no es una simple copia de la realidad, “sino el movimiento por el que emerge la esencia de lo real, la presentación del ser, su existir” (p. 131), de ahí la reevaluación de la función cognoscitiva de la *mimesis* artística, “que no copia lo que hay, sino que hace ser” (*ibid.*).

El penúltimo y séptimo capítulo lleva por título “Historicidad de la verdad y verdad en la historia” (pp. 139-161). En él se exploran, en cuanto elementos fundantes del binomio gadameriano de historia y verdad, los conceptos de historicidad e historia efectual, así como la rehabilitación de la tradición y los prejuicios, entendidos estos últimos como aquellas “líneas orientativas que hacen posible nuestra experiencia y forman parte de todo acto de comprensión” (p. 145), es decir, como “el *a priori* de toda comprensión” (p. 147). Sólo la imbricación interna de todos estos conceptos revela en qué sentido la hermenéutica filosófica en general, y la efectualidad histórica en particular, permiten pensar nuestra relación con el pasado no como simple distancia histórica, como siempre creyó ingenuamente el historicismo, sino sobre todo como distancia temporal que permite comprender el presente y producir nuevos significados en el propio encuentro dialógico. “El tiempo, el acontecer, parece ser el único portador de la verdad” (p. 149), por eso la doble vertiente del concepto de la “conciencia de la historia efectual” (pp. 149 ss.), en cuanto conciencia de las determinaciones históricas,

por un lado, y como determinación de la conciencia por la historia, por el otro, preside la tarea práctica de asumir la verdad de lo que fue para aplicarla a lo que es. Igual que en Heidegger, pues, la verdad gadameriana sería también una forma de apertura, de ausencia desvelada, pero como acontecimiento del ser la verdad de la vida práctica en Gadamer será reinterpretada, más bien, como un acontecimiento histórico-efectual: “la efectualidad de la historia abre una verdad y nosotros la recibimos reflexiva y comprensivamente [...] la verdad es efecto de la historia y no de la subjetividad” (p. 153).

A modo de recapitulación, el último capítulo “Conclusión. La verdad hermenéutica ante sus críticas” (pp. 163-208) comienza subrayando algunos de los niveles de la verdad gadameriana desplegados a lo largo de la sólida interpretación ofrecida, ya sea contraponiéndose a la verdad científica propia del metodologismo y el deductivismo (pp. 164 s.), ya sea insistiendo en su raíz fenomenológica, es decir, en esa concepción unitaria de verdad “como evidencia de un sentido que se nos abre y precede al acontecimiento en el que se nos revela el ente” (p. 171). Por otro lado, es de agradecer que se ponga en valor la reelaboración hermenéutica de la tradición ontológica y ética de Aristóteles en relación a la verdad, en su doble e irrenunciable articulación como ser y deber ser (p. 170), pero también el recordatorio de su carácter radicalmente histórico (p. 172), teórico-práctico y objetivo-subjetivo (pp. 173 s.), entre otros aspectos reseñables. En una segunda parte del capítulo (pp. 184-191), López Sáenz termina abordando la tensión constitutiva entre verdad e interpretación, en diálogo crítico con aquella herencia nietzscheana posmoderna que postula la preeminencia constructivista de la verdad como interpretación. Frente a esta mera equivalencia, y por todos los argumentos desplegados en el libro, la postura receptiva del filósofo de Marburgo emergería por el contrario como una búsqueda hermenéutica de verdades que nos orientan; ese es, en efecto, un camino que es guiado por nuestras interpretaciones singulares y provisionales, esto es, históricamente plurales, pero nunca entendidas en términos conflictivos ni tasadas por su validez —sin duda una debilidad teórica en Gadamer que será corregida por Ricoeur—, pues en el centro del tablero siempre se halla la dinámica dialógica de la comprensión interpretativa, garante de que los horizontes verdaderos pueden armonizarse, esto es, llegar a un acuerdo intersubjetivo: “Hay una verdad hacia la que las interpretaciones se encaminan a medida que la cosa misma se va haciendo presente en el lenguaje” (p. 191).