

# LA HERMENÉUTICA DE GADAMER Y EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE RAZÓN PRÁCTICA (Segunda Parte)

Prof. Ariadne Suárez\*  
ITER

## Abstract

In several places of his work, Hans-Georg Gadamer points out that Aristotle's Ethics constitutes the philosophical hermeneutics' model. He sometimes even states that «*phrónesis*» is the «fundamental hermeneutics virtue» and, therefore, the unique model for hermeneutics as it is conceived by him. Having stated that, this paper will try to explain this subject matter. In other words, the question that guides this research paper is as follows: what are the philosophical reasons that have encouraged Gadamer to consider Aristotle's practical reason as a paradigm for philosophical hermeneutics? Throughout a solid theoretical and historical background Gadamer will provide us with two main categories –which are tradition and application– that will help him establish Aristotle's «*phrónesis*» as the unique and only model for his philosophical hermeneutics.

**Key words:** Gadamer, Aristotle, Application, Tradition, Hermeneutics comprehension.

---

\*La Profesora **Ariadne Suárez Hopkins** es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis El conocimiento de la existencia según Étienne Wilson. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, con la defensa de la tesis "La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica".

## CAPÍTULO SEGUNDO

### Interpretación, tradición y aplicación

Dedicaremos este capítulo a estudiar el concepto de *hermenéutica* en Gadamer desde el punto de vista de las dos nociones fundamentales de *tradición* y *aplicación*<sup>1</sup>. Estamos perfectamente conscientes de que el complejo entramado de la hermenéutica tal y como la entiende nuestro autor trasciende los conceptos señalados. Sin embargo, en vista de los resultados obtenidos en el capítulo anterior y, a la luz de la temática central de esta investigación, es necesario enfocar nuestra atención en las nociones antes mencionadas. Ahora bien, si se confirmara que *tradición* y *aplicación* y los conceptos aristotélicos de *ethos* y *phrónesis* son aspectos fundamentales de la propuesta hermenéutica de Gadamer, entonces habríamos logrado alcanzar el objetivo de nuestra investigación.

Como es sabido, la segunda parte de *Verdad y método* contiene lo que podríamos denominar la *dimensión fundacional* de la obra. En efecto, luego de describir los *Preliminares Históricos* de la historia de la hermenéutica, el título mismo que se refiere a los *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* corrobora la observación antes señalada. El texto en cuestión se articula en tres secciones. En la primera de ellas, el tema de estudio es el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión. La segunda parte vuelve sobre el problema hermenéutico y la tercera se centra en el estudio de la conciencia de la historia efectual. Si revisamos con detenimiento cada una de las secciones señaladas constataremos que ellas, a su vez, se ordenan en divisiones que indican los elementos principales del entramado fundacional de la hermenéutica gadameriana. Sigamos brevemente este entramado, aunque tal recorrido lo hagamos de manera eminentemente descriptiva.

La primera sección de la segunda parte de *Verdad y método*, correspondiente a la *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*, está dedicada, como decíamos, a la tarea de desarrollar el principio hermenéutico de la historicidad de la comprensión y, para tal fin, en su primera división, asume como punto de partida fundamental el concepto de *círculo hermenéutico* vinculándolo, a través de la noción de

---

<sup>1</sup> Antes de comenzar las reflexiones que forman parte de este trabajo de investigación, queremos recordarle al lector que en esta segunda parte incluimos el segundo capítulo y las conclusiones de nuestra tesis en torno a las relaciones entre comprensión hermenéutica y *phrónesis* aristotélica en la lectura que realiza Gadamer en su obra magistral *Verdad y método*.

precomprensión, al problema del prejuicio. Este último tema -que el mismo Gadamer concibe en el sentido de que los prejuicios serían las condiciones de la comprensión misma-, conduce a nuestro autor a la dilucidación y rehabilitación de las nociones de *autoridad y tradición*, de manera que el estudio de la estructura propia de la circularidad hermenéutica, desde el punto de vista de sus condiciones fundacionales, le lleva al tema de la tradición. Como podemos apreciar, es posible mostrar ya, desde un acercamiento de orden meramente descriptivo, la relevancia decisiva de este concepto. A su vez, la tradición desarrollada a partir de la defensa del prejuicio en contra de la crítica a la que la Ilustración lo somete, deriva hacia otros dos principios básicos de la hermenéutica gadameriana como son la *distancia en el tiempo y la historia efectual*.

Finalizada así la primera sección, en la segunda subdivisión Gadamer vuelve a plantear -o como él mismo dice «recuperar»- el problema hermenéutico fundamental que describe con estas palabras:

«El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión hori-zontica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual» Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión»<sup>2</sup>.

Tal recuperación del horizonte histórico realizado por la conciencia hermenéutica se efectúa en el *horizonte* que constituye el mismo presente de la interpretación, y el movimiento hermenéutico que asegura esa «fusión de horizontes» o «fusión hori-zontica» es el que se concreta en el concepto de *aplicación*. Así pues, esta idea decisiva, en la fundamentación gadameriana de la comprensión hermenéutica, se desprende de la reivindicación de la *tradición* como elemento constitutivo fundamental de la circularidad hermenéutica. Ahora bien, ese tema -el de la *aplicación*- será el hilo conductor del segundo apartado de la segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método*. Así las cosas,

<sup>2</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 377.

la simple inspección descriptiva del proceder fundacional gadameriano – resumida brevemente en estas páginas introductorias- nos indica la presencia de una estrechísima vinculación entre las nociones de *tradición* y *aplicación* en la investigación acerca de los fundamentos de la *razón hermenéutica*, por lo que dirigiremos nuestra investigación a la dilucidación de tales conceptos.

## 1. El concepto de círculo hermenéutico y la tradición

Con la referencia al *círculo hermenéutico* se da inicio a la consideración de los fundamentos de la experiencia hermenéutica en *Verdad y método*, esto es, a la fase fundacional del recorrido gadameriano<sup>3</sup>. A continuación describiremos de la manera más rigurosa posible este nudo central intentando mostrar, posteriormente, de qué manera el *círculo hermenéutico* se vincula con los conceptos de *tradición* y *aplicación*. Para ello comenzaremos por la noción misma de hermenéutica que nos brinda Gadamer. La definición quizá mas clara del concepto de hermenéutica la encontramos en la obra titulada *Estética y Hermenéutica*, y dice así:

«la hermenéutica es el arte de explicar y transmitir por el esfuerzo propio de la interpretación lo que, dicho por otro, nos sale al encuentro en la tradición, siempre que no sea comprensible de modo inmediato»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> El rol fundamental de esta noción es ampliamente reconocido por los intérpretes de la filosofía de Gadamer. A manera de ejemplo, citaremos a algunos entre ellos. Grondin afirma: «Puesto que Gadamer sigue en primer lugar a Heidegger y, con ello, a su obra *El ser y el tiempo*, parte él en primer lugar del círculo del entender, al que Heidegger había concedido un giro marcadamente ontológico, es decir, no epistemológico...» Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 129. El mismo autor refiriéndose, en otro texto, a la segunda sección de *Verdad y método*, sostiene lo siguiente: «El punto de partida es el descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica». Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. cast. de A. Ackermann, Barcelona, Herder, 1999, p. 162. Por su parte, Ferraris escribe que en la: «formulación del círculo hermenéutico puede apreciarse el rasgo característico de la filosofía gadameriana». Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, p. 244. Con expresiones parecidas Javier Hernández-Pacheco señala: «Este es el momento oportuno para hacer un rodeo en nuestra argumentación y tratar aparte lo que constituye el punto central de la metodología hermenéutica, si es que se puede hablar aquí de metodología. Se trata del así llamado «círculo hermenéutico»». Javier Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales de Filosofía*, vols. I, Tecnos, Madrid, 1996, p. 237.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica*, trad. cast. de A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 2001, p. 57.

Como podemos apreciar, ya en su misma definición, Gadamer concibe la hermenéutica como un arte vinculado a la tradición y, al mismo tiempo, a una falla en la inteligibilidad de la comunicación o transmisión de la tradición misma. Pues bien, esta última parte de la definición que hace referencia a la interpretación es, por sí misma, muy significativa: aquel que se dedica a la tarea de interpretar debe saber que aquello a lo que se enfrenta puede resultar, desde el principio, incomprensible<sup>5</sup>. Ahora bien, encontramos también en el fragmento citado una clara alusión a la tradición en relación con la experiencia hermenéutica y que será necesario explicar posteriormente con mayor detenimiento. Por lo pronto, el texto nos dice que la tradición, en cuanto parte integrante de la definición de la hermenéutica, es, respecto de esta última, un componente necesario<sup>6</sup>. Pero entonces se plantea el problema de determinar en qué sentido la tradición es elemento necesario para la constitución del concepto gadameriano de hermenéutica y, en este contexto, la referencia al concepto de «círculo hermenéutico» resulta imprescindible.

---

<sup>5</sup> A este respecto, Hernández-Pacheco escribe: «Toda la teoría de Gadamer se dirige a dar una explicación del hecho, mil veces constatado, según el cual la lectura de un texto o mensaje no produce inmediatamente su comprensión. Se trata, en definitiva, de explicar por qué se hace necesaria además la «interpretación» de lo que en toda comunicación se transmite. El entender no es entonces, repito, algo inmediato, sino resultado de un esfuerzo hermenéutico. La hermenéutica es el arte de la interpretación de textos, el esfuerzo intelectual que intenta fijar su sentido». Hernández-Pacheco, *Corriente Actuales*, I, p. 229. Por otra parte, es el mismo Gadamer quien afirma: «La interpretación se hace necesaria allí donde el sentido de un texto no se comprende inmediatamente, allí donde no se quiere confiar en lo que un fenómeno representa inmediatamente. El psicólogo interpreta porque no puede dejar valer determinadas expresiones vitales en el sentido en el que éstas ponen su referencia, sino que intenta reconstruir lo que ha tenido lugar en el inconsciente. Y el historiador interpreta los datos de la tradición para llegar al verdadero sentido que a un tiempo se expresa y se oculta en ellos». Gadamer, *¿yM*, I, p. 409-410 Este texto es importante no sólo porque corrobora lo dicho acerca de la interpretación sino también porque muestra que, en Gadamer, el fenómeno hermenéutico trasciende las ciencias vinculadas exclusivamente a textos.

<sup>6</sup> El filósofo alemán no deja de subrayar esta relación fundamental entre hermenéutica y tradición. Estas son sus palabras: «Si la disposición fundamental de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma —y eso quiere decir, necesariamente, con el todo de la propia experiencia del mundo—, entonces también forma parte suya toda tradición». Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 55. Y más adelante agrega: «Todo lo que nos habla como tradición, en el sentido más amplio, plantea la tarea de la comprensión, sin que comprender quiera decir, en general, actualizar de nuevo en sí los planteamientos de otro. [...] Es el gran contexto de sentido al que se dirige el esfuerzo interpretativo del historiador el que quiere ser comprendido». Gadamer, *Estética y hermenéutica*, p. 61.

Como decíamos anteriormente, en el segundo apartado de la segunda parte de *Verdad y método*, titulado *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, Gadamer introduce el concepto de *círculo hermenéutico* cuando procede a desarrollar el tema de la historicidad de la comprensión. Mediante la expresión «*círculo hermenéutico*», el filósofo alemán hace referencia a la relación todo / parte que caracteriza el proceder interpretativo y que él mismo describe así:

«El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido»<sup>7</sup>.

Sin embargo, Gadamer, en este pasaje, habla de comprensión y no de interpretación, cuestión que nos lleva a preguntarnos por el significado de la noción misma de interpretación en el contexto gadameriano. En respuesta a tal inquietud, nuestro autor, nos dice:

«*La forma de realización de la comprensión es la interpretación*»<sup>8</sup>.

Esta segunda definición nos autoriza a leer el penúltimo texto citado aplicando su contenido al concepto mismo de interpretación. Así pues, la estrecha vinculación en la interpretación del círculo hermenéutico con experiencias de orden textual<sup>9</sup> resulta muy clara. Esta misma idea es confirmada nuevamente

---

<sup>7</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333.

<sup>8</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 467. Las bastardillas aparecen en el texto.

<sup>9</sup> Grondin recuerda una observación que Marquard hizo a la tercera parte de *Verdad y método* y que, en cierta forma, es extensible a la obra en cuanto tal. Escribe Grondin, refiriéndose al círculo hermenéutico: «Podría decirse que, [...] lo que hace Gadamer es filologizar o, más exactamente, refilelogizar el círculo heideggeriano, porque el círculo había procedido originalmente de la hermenéutica y de la retórica. Acerca de este desplazamiento de la problemática del círculo, Odo Marquard formuló la ingeniosa frase de que Gadamer sustituyó el ser-para-la-muerte, de Heidegger, por el ser-para-el-texto». Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 133-134. (El texto de Marquard al que se refiere Grondin es *Abschied von Principiellen*, Stuttgart, 1981, p. 130 *passim*). Gadamer mismo, en el diálogo con Grondin con el cual cierra su *Antología*, señala: «entre los griegos podía uno remontarse a la experiencia cotidiana del mundo. Esto me condujo al conocimiento del

en el segundo volumen de *Verdad y método* cuando Gadamer, refiriéndose a la circularidad de la comprensión hermenéutica y a la «anticipación de sentido», subraya:

«Conocemos este fenómeno por el aprendizaje de lenguas extranjeras. Constatamos ahí que es preciso «construir» una frase antes de tratar de comprender las distintas partes de la frase en su significado lingüístico. Pero este mismo proceso de construcción está ya regido por una expectativa de sentido que deriva del contexto anterior»<sup>10</sup>.

Ahora bien, antes de seguir analizando el concepto de círculo hermenéutico es preciso desde ya hacer una acotación de importancia fundamental. El hecho señalado según el cual Gadamer asume como descripción más adecuada del círculo hermenéutico experiencias de orden textual *no significa* que con ello se limita el alcance de la circularidad a dicho marco de referencia. En efecto, de acuerdo con Gadamer, la hermenéutica -y por ende, el círculo hermenéutico- *se caracterizan por una marcada universalidad ontológica*. En las páginas introductorias de *Verdad y método* podemos leer esta misma observación:

«La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa»<sup>11</sup>.

Y si esto no fuera suficiente, recordemos otro pasaje de un ensayo de

---

papel global del lenguaje. Claro que yo era consciente, [...] de que la tercera parte de *Verdad y método* era tan sólo un esbozo y no decía todo lo que yo quería verdaderamente expresar. Por tanto, podía uno hacerse eco de aquella bonita ocurrencia de Marquard, que decía en plan de chiste que en la exposición de la tercera parte de *Verdad y método* se podía sentir que en la hermenéutica, en vez del ser-para-la-muerte, se trataba del ser-para-el-texto. En realidad yo quería mostrar que en los textos se obtienen experiencias que tienen que ver mucho más con el arte, con la religión y con la filosofía que con la ciencia». Gadamer, «Hans- Georg Gadamer en diálogo», en *Antología*, p. 366. Recordamos esta anécdota porque muestra a las claras la tendencia filologizante que recorre el concepto gadameriano de hermenéutica.

<sup>10</sup> Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión»(1959), en *VjM*, II, p. 63.

1966, titulado *La universalidad del problema hermenéutico*, en donde se lee:

«Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo»<sup>12</sup>.

Así pues, dada la importancia del tema, permítasenos citar algunos intérpretes. Luis Sáez comenta acertadamente: «la fundamentalidad de la experiencia hermenéutica se muestra en la facticidad irrebasable del existir *en* el seno de un proceso de interpretación»<sup>13</sup>. También merece ser citado Javier Hernández-Pacheco quien, refiriéndose al círculo hermenéutico, sostiene: «el alcance de este modelo hermenéutico no ha quedado limitado a una cierta comprensión de las ciencias humanas, sino que, siguiendo la tendencia vitalista de muchos de sus defensores, se ha convertido en vía de acceso para llegar a comprender la vida misma. Ésta se entiende hermenéuticamente –se afirma– porque ella misma es hermenéutica, actividad total que es presupuesto y resultado de sus actos propios»<sup>14</sup>. Por su parte, Ramón Rodríguez afirma lo siguiente: «La concepción ontológica de la comprensión subraya [...] a la vez dos aspectos clave: que el comprender es la forma de ser por la que la existencia está abierta al mundo y a sí misma y que el momento de autocomprensión carece de autonomía y es solidario del discurrir general del estar en el mundo»<sup>15</sup>. Hecha esta aclaratoria necesaria, volvamos al tema del círculo hermenéutico.

La circularidad hermenéutica, decíamos, se concibe con mayor claridad si acudimos a experiencias como la traducción de textos en idioma extranjero. Lo que dice Gadamer es totalmente cierto: al traducir una página a otra lengua, el peor error que se puede cometer es traducir palabra por palabra. En realidad, hay que proceder de la manera contraria y, como dice el pasaje citado unas páginas atrás<sup>16</sup>, la primera operación consiste en proyectar un sentido general

---

<sup>11</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 12.

<sup>12</sup> Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), en *VyM*, II, p. 222-223.

<sup>13</sup> Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001, p. 199.

<sup>14</sup> Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 238.

<sup>15</sup> Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Ramón Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 246-247.

<sup>16</sup> Cfr. p. 63.

de lo que el texto nos parece significar y, a partir de esta primera anticipación de sentido del todo, se irán traduciendo las partes, lo cual puede que nos obligue a corregir la proyección inicial. Como dice el mismo Gadamer:

«toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad de sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante re proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger [se refiere al círculo hermenéutico]»<sup>17</sup>.

Estas constantes auto-correcciones –proceso que, en la hermenéutica gadameriana, nunca tiene fin<sup>18</sup>- constituyen el movimiento pendular entre todo y partes propio de la experiencia hermenéutica en cuyo marco, una vez rechazada categóricamente la subjetividad que postula el modelo de la «tabula rasa», es posible concebir la interpretación a partir de la previa constitución de nuestro comprender, que se manifiesta en aquellos «conceptos previos» que son lo que nuestro autor denomina «anticipación de sentido». A este respecto, es preciso destacar que este proceso de sucesivas rectificaciones interpretativas supone la asunción de lo que nuestro filósofo denomina «anticipación de perfección». He aquí sus palabras:

«el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar «anticipación de la perfección». También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la transmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333.

<sup>18</sup> Grondin, en su excelente introducción al pensamiento de Gadamer, comenta lo siguiente: «Muy lejos de caracterizar un error lógico, la idea del círculo describe el constante proceso de revisión de las anticipaciones del entender, y lo hace a la luz de una comprensión más profunda del todo y de sus partes». Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 132.

<sup>19</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 363.

Una de las primeras cuestiones que Gadamer subraya reiteradamente cuando se enfrenta con el tema de la comprensión es el que tiene que ver con lo que él mismo denomina la «unidad perfecta de sentido». Esta idea constituye, para él, una condición fundamental que subyace a toda tarea hermenéutica. En efecto, la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico le sirve a nuestro autor de punto de partida para liberar la problemática hermenéutica de la concepción tradicional por la que ésta era vista y asumida siguiendo el canon de las ciencias naturales. Al dejar atrás la hermenéutica tradicional y, junto con ella, su carácter de preceptiva<sup>20</sup>, Gadamer está en condiciones de ampliar el punto de vista ontológico que ya había mostrado la reflexión hermenéutica de Heidegger a través de la estructura circular de la comprensión. Sin lugar a dudas, es gracias a esta fundamentación del círculo hermenéutico que la tarea interpretativa abandona el ideal de objetividad propio de las ciencias naturales y asume la relación todo/parte en los términos del movimiento anticipatorio de la precomprensión. Por consiguiente,

«La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un «*pro-yecto arrojado*». El objetivismo es una ilusión. Incluso como historiadores, es decir, como representantes de una ciencia moderna y metódica, somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros»<sup>21</sup>.

Es así como la forma de realización de la comprensión, entendida a partir de la relación todo/parte adquiere un nuevo significado luego del cual Gadamer derivará lo que él mismo denomina el presupuesto formal que orienta y domina toda comprensión, y que consiste precisamente en la «anticipación de la perfección». De esta manera decimos, pues, que cada vez que intentamos comprender algo, suponemos que lo que vamos a interpretar ha de tener una «unidad perfecta de sentido», y tal presupuesto guía nuestra comprensión y nuestra propia relación con lo transmitido. Por tanto, prosigue el filósofo alemán,

---

<sup>20</sup> «Actualmente, es por el análisis existencial de Heidegger como redescubrimos el sentido de la estructura circular de la comprensión. [...] Es la primera vez que se afirma explícitamente el *sentido ontológicamente positivo* del círculo que implica la comprensión. Toda interpretación auténtica se debe prevenir contra la arbitrariedad de las ideas barrocas que afloran al espíritu y contra los límites que causan hábitos inconscientes del pensamiento. Es evidente que, para ser auténtico, la mirada investigadora debe estar dirigida a la cosa misma, y de manera que ella se aprehenda, por así decirlo, «personalmente»». Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 100-101. Véase también, a este respecto, todo el desarrollo de la Segunda Parte de *Verdad y método*, a partir de la p. 217.

<sup>21</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

«el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él»<sup>22</sup>.

Lo cual significa que el texto no es algo «muerto», «mudo», una palabra que ya no tiene nada que decirnos sino que es algo todavía vigente. Así las cosas,

«la intención auténtica de la comprensión es ésta: al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos *enseñe* algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de fuera. En todo momento esta receptividad no se adquiere por una neutralidad objetivista: no es posible, ni necesaria, ni deseable que se ponga a sí misma entre paréntesis. La actitud hermenéutica supone tan sólo una toma de conciencia que, cuando, designa nuestras opiniones y prejuicios, los califica como tales quitándoles de golpe su carácter exagerado»<sup>23</sup>.

En este sentido, aquel que se dirige a los textos para interpretarlos tiene que «orientar su mirada a la cosa misma» y dejarse determinar por ella. Esto último, en opinión de Gadamer, constituye, sin duda para el intérprete, «la tarea primera, constante y última»<sup>24</sup>. Una segunda exigencia dentro del proceso interpretativo es la que tiene que ver con los conceptos previos que posee el intérprete y que son los que le ayudan a elaborar un primer proyecto de sentido. Estas opiniones previas con las que cuenta el intérprete constituyen para él su propia precomprensión del texto, y serán éstas las que progresivamente habrán de ser sustituidas por conceptos más apropiados una vez que vaya avanzando y profundizando la tarea de la comprensión. Es por ello que, puntualiza nuestro autor, las opiniones previas del intérprete deben estar abiertas a la opinión del otro o a las del propio texto. Si, efectivamente, se quiere comprender lo que nos dice un texto o comprender la opinión del otro, hemos de estar dispuestos a

<sup>22</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 335.

<sup>23</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 104.

<sup>24</sup> Las palabras de nuestro autor son las siguientes: «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». Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una «buena» decisión inicial, sino verdaderamente «la tarea primera, constante y última». Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. [...] *Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión.* Gadamer, *VyM*, I, p. 333. Las cursivas han sido añadidas.

escuchar lo que nos quiere comunicar o decir. Por consiguiente,

«La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez. Esta exigencia fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo. Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos... Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor»<sup>25</sup>.

Ahora bien, esto no significa, en modo alguno, que lo que nos dice un texto o lo que nos es dicho por alguien tenga que, necesariamente, concordar sin problemas con nuestras propias expectativas. Muy por el contrario, esta apertura hacia lo otro equivale al movimiento mediante el cual se pondrá la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias<sup>26</sup>. Esta es la razón por la que Gadamer insiste en el hecho de que quien enfrenta la tarea hermenéutica no puede permanecer en una actitud pasiva frente a la cosa que desea interpretar. Debe, más bien, darle acogida, en primer, lugar y, en el caso de un texto, mostrar receptividad frente al mismo lo cual no significa que el intérprete se vuelva pasivo sino que tiene que reaccionar frente a lo que le dice el texto justamente con su actividad interpretativa. Escuchar a alguien no significa perder frente a él nuestra capacidad de juicio. A esto se suma, en segundo lugar, la incorporación de las opiniones previas de las que debe hacerse cargo el propio intérprete de manera que el texto pueda presentarse ante él como lo que es, es decir, una unidad perfecta de sentido. Luego de esto,

---

<sup>25</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333-334.

<sup>26</sup> «Lo que se exige —explica nuestro autor— es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro». [...] Y más adelante vuelve a subrayar: «Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas ni autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. 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». Gadamer, *VyM*, I, p. 335-336.

se podrá relacionar la validez objetiva del texto con las opiniones previas del intérprete. A este respecto, el filósofo alemán sostiene lo siguiente:

«El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad»<sup>27</sup>.

Por consiguiente, la «anticipación de la perfección», no sólo supone que el texto o el hecho a interpretar tenga sentido en cuanto que conforma una unidad coherente<sup>28</sup> —lo que podríamos considerar el aspecto formal de esta anticipación— sino además, que sea perfecto desde el punto de vista del contenido, es decir, que «lo que dice es una perfecta verdad». En resumidas cuentas, la «anticipación de la perfección» es un «prejuicio» hermenéutico, esto es, una condición principal del comprender que supone y busca la coherencia interna del texto y su verdad respecto de la «cosa». Volveremos más adelante en este mismo capítulo sobre este aspecto de la cuestión; por ahora nos limitaremos a llamar la atención sobre él. Por lo pronto, sigamos analizando lo que Gadamer nos dice acerca del círculo hermenéutico.

El filósofo alemán, en un texto de gran significación, afirma:

«El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos

<sup>27</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 364.

<sup>28</sup> En un ensayo del '59 titulado «Sobre el círculo de la comprensión», Gadamer vuelve a destacar este principio, aunque aparezca con una ligera variación semántica posiblemente debida al traductor de la obra en cuestión. He aquí las palabras del filósofo: «el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría *«anticipo de completación»*. Me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión. Según él, sólo es comprensible lo que constituye una unidad de sentido acabada. Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de completación. Si este presupuesto resulta inverificable, es decir, si el texto no es comprensible, lo cuestionamos y dudamos, por ejemplo, de la transmisión e intentamos subsanarla. [...] No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido». Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión» (1959), en *VyM*, II, p. 67. *Cursivas añadidas*. Como vemos, aparte del término *«completación»*, la tesis de Gadamer sigue siendo la misma.

encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión»<sup>29</sup>.

Este pasaje es decisivo para la comprensión del concepto de «círculo hermenéutico» que propone nuestro autor. Y ello por distintas consideraciones tanto de índole metodológica como ontológica. En cuanto al primer orden de razones, la circularidad se nos presenta como una estructura que, no siendo ni objetiva ni subjetiva, trasciende toda referencia a la dimensión metodológica entendida en términos cartesianos. Con otras palabras, intentar concebir el círculo hermenéutico desde la perspectiva que separa sujeto y objeto carece de sentido. Esto es evidente si recordamos que la circularidad hermenéutica supone la recíproca inmanencia del todo y la parte. Agreguemos a esto, además, un segundo orden de razones, esta vez, de carácter ontológico, y que explican dicha co-pertenencia. En efecto, la circularidad se entiende en Gadamer como la «interpenetración» del movimiento -esto es de la historicidad- propia de la tradición y del intérprete. Así las cosas, consideramos que el concepto de «movimiento» al que refiere el texto citado se entiende a la luz de la noción de «movilidad» que Gadamer aprendió de Heidegger. En *Los caminos de Heidegger*, antología en la que se recogen algunas de las contribuciones más importante de Gadamer acerca de la filosofía de su maestro, el concepto de movilidad es desarrollado en tres trasfondos distintos, a saber: el trasfondo de la existencia, el de la vida y el trasfondo del ente. Veamos brevemente cada uno de estos aspectos. En cuanto a la movilidad de la existencia, Gadamer escribe:

«El punto de mira de Heidegger [...] era la dimensión ontológica original del tiempo, que se encuentra en la movilidad [*Bewegtheit*] fundamental de la existencia. Desde ahí no sólo se ilumina la enigmática irreversibilidad del tiempo, que no lo deja emerger y siempre sólo pasar, sino también queda patente que el tiempo no tiene su ser en el instante actual o en la sucesión de instantes actuales, sino en el carácter esencialmente futuro de la existencia. Por lo visto, esta es la auténtica experiencia de la historia, la manera en que la historicidad acontece en nosotros mismos»<sup>30</sup>.

En relación a la «movilidad» de la vida, las palabras del filósofo son las

---

<sup>29</sup> Gadamer, *IyM*, I, p. 363.

siguientes:

«La expresión «historicidad» de la existencia, usada por Heidegger, señalaba en una dirección muy diferente [respecto de la filosofía de Husserl]. La tradición de la escuela historicista que se reflejaba en las construcciones del pensamiento de Dilthey y del conde York, estaba en cualquier caso muy alejada del trascendentalismo de la filosofía neokantiana. Bajo la influencia de la escuela historicista, pero también de la reinterpretación schopenhaueriana de Kant en el sentido de una metafísica de la ciega voluntad, a lo largo del siglo XIX, la base de la filosofía de la autoconciencia se había deslizado hacia el «trabajo de la *vida* que forma el pensamiento» [...] Así, ya no eran los hechos fenoménicos de la autoconciencia, sino la propia interpretación de los fenómenos que surgían de la movilidad hermenéutica de la vida, la que tenía que someterse, a su vez, a la interpretación»<sup>31</sup>.

Por último, con respecto a la movilidad del ente, Gadamer escribe:

«Lo que más se acercaba a este interés principal de Heidegger dentro de la doctrina del ser de Aristóteles era claramente la determinación con la que trató de concebir lo ente en su movilidad. Lo que consiguió con ayuda del concepto de *energeia*, que es fundamental para hacer posible la física aristotélica, es decir, la ontología del ser que se distingue por su movilidad. El gran logro de Heidegger en este punto era que reconociera esta movilidad aún en el concepto de *logos* y en los conceptos fundamentales de Aristóteles, y que viera en el «ser» el ser-producido, es decir, el trasfondo no pensado pero experimentado de *poiesis* y *producere*. [...] Por eso, lo que atraía a Heidegger y le obligaba a una delimitación era especialmente la idea de la *physis*, del autodespliegue de lo ente a su florecimiento y madurez»<sup>32</sup>.

Estos textos -todos ellos de marcada hechura ontológica-, muestran que el concepto de «movimiento de la tradición y del intérprete» hunde sus raíces en las enseñanzas heideggerianas y apunta hacia la constitutiva temporalidad de la experiencia hermenéutica, temporalidad que debe ser entendida en el sentido del despliegue del ser desde sí mismo propio del concepto aristotélico de *energeia*.

Ahora bien, como ya sabemos a partir del último texto citado de *Verdad*

<sup>30</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 44.

<sup>31</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 61.

<sup>32</sup> Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, pp. 262-263.

y *método*, en el círculo hermenéutico se produce la «interpenetración» de dos movimientos, a saber: el de la tradición y el del intérprete. Decimos, pues, que la movilidad del intérprete consiste en la determinación de la misma conciencia y de la vida, las cuales, a su vez, se entienden a partir de la esencial movilidad del ente que expresa el concepto de *energeia*. Si esto es así, conviene indagar en qué consiste la movilidad de la tradición. Para responder esta interrogante es preciso recordar que la anticipación de sentido -o la «anticipación de la perfección»- que orienta teleológicamente la comprensión no es, para Gadamer, un «acto de la subjetividad» sino que «se determina desde la comunidad que nos une a la tradición». En este sentido, es menester recalcar que

«...la estructura de la comprensión que se encuentra a la base de la hermenéutica [...] es algo así como una «afinidad» esencial con la tradición. [...] Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante»<sup>33</sup>.

El círculo hermenéutico supone esa «afinidad esencial con la tradición» a partir de la cual se produce la anticipación del todo que da sentido a las partes que configuran la interpretación misma. La referida «afinidad» representa, para Gadamer, la estructura básica y fundamental de la hermenéutica mediante la cual el intérprete puede entenderse en la cosa, es decir, enfrentar cualquier distorsión o malentendido que afecte a la tradición y repercuta, por ello, en la transmisión del hecho o acontecimiento a interpretar. Como bien señala Gadamer:

«...lo que tenemos *en común* con la tradición con la que nos relacionamos determina nuestras anticipaciones y guía nuestra comprensión»<sup>34</sup>.

El «tener que ver con el mismo asunto» describe la dimensión ontológica fundamental de la conciencia. Ella es, ciertamente, vital movilidad, es decir, historicidad. Por esta razón, la misma tradición debe ser concebida desde la movilidad de la historia en la que se produce la *pertenencia*<sup>35</sup> del intérprete a la tradición que lo envuelve. En tal sentido, el filósofo alemán sostiene,

---

<sup>33</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

<sup>34</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 98.

<sup>35</sup> El concepto de *pertenencia* es sumamente complejo en Gadamer y en él confluyen algunos de los principios fundamentales de su filosofía. Para convencernos de ello bastará con citar el pasaje siguiente: «Si antes hemos hablado de la *pertenencia* del intérprete a su texto, caracterizando la relación íntima que une a tradición e historiografía y que se reúne en el concepto de la conciencia de la historia efectual, ahora podremos determinar más de cerca el concepto de la pertenencia partiendo de

«el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido»<sup>36</sup>.

La *pertenencia* del intérprete a la tradición implica movilidad, es decir, una relación de comunidad que nos une con el conjunto de la historia y la tradición. Esta relación con el pasado se comprende en la medida en que reconocemos nuestra vinculación con una tradición cuya pervivencia y validez condiciona y limita nuestro comportamiento en cuanto seres históricos. Ahora bien, dicha vinculación o pertenencia no significa que debamos asumir esta misma relación con el pasado en los términos de una unidad cerrada sino que, más bien, tenemos que reconocer la distancia histórica que separa al intérprete del asunto que quiere interpretar y, a la vez, la familiaridad que los une por estar ambos inmersos en una tradición. Así las cosas, es preciso subrayar, luego, que la pertenencia del intérprete a la tradición se actualiza a través de la mediación de la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores»<sup>37</sup>. En este sentido, el círculo hermenéutico, en cuanto expresión de la comprensión interpretativa, nos remite, mediante la tradición, a la noción de prejuicio, cuestión que, a su vez, permitirá a Gadamer dedicar a este concepto las dos secciones siguientes de la segunda parte de *Verdad y método* inmediatamente posteriores al desarrollo del tema de la circularidad hermenéutica.

Hemos dicho que lo que nos conecta a la tradición -y, por ende, a la historia-

---

la base de una experiencia del mundo constituida lingüísticamente». Gadamer, *VyM*, I, p. 549. A este respecto, es oportuno recordar un pasaje de Rodríguez: «Gadamer ha trasladado esta idea esencial [la de que la comprensión es la forma propia del *Dasein*] al contexto histórico en el que el hombre siempre está y desarrolla su vida, fraguando el concepto de *pertenencia* que da expresión al hecho, previo a toda teoría o ciencia, de que el sujeto humano, antes de toda deliberación o conducta consciente, pertenece ya al mundo histórico y a la tradición en que está inmerso, pertenencia que es su forma de ser, su modo de estar en el mundo». Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Id. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, p. 247.

<sup>36</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 365.

<sup>37</sup> A este respecto, las reflexiones de Grondin son esclarecedoras: «Los prejuicios —o la comprensión previa— [...] tienen un valor casi de «condiciones trascendentales del entender». Nuestra historicidad no es una limitación, sino un principio del entender. Entendemos y aspiramos a la verdad porque en ello nos guían expectativas de encontrar sentido». Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 162.

es el prejuicio, y esa conexión o pertenencia, como dice nuestro autor, se realiza en un sentido de acuerdo con el cual se manifiesta plenamente la finitud de nuestro conocimiento y de nuestro ser. Escuchemos las palabras de Gadamer:

«En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*»<sup>38</sup>.

Si los prejuicios<sup>39</sup>, en cuanto mediación de tradición e intérprete, son la condición de la comprensión, puesto que constituyen la «realidad histórica» que determina ontológicamente al mismo intérprete inmerso en ella, resulta, por ello, del todo comprensible la necesidad de restituir las nociones de *autoridad* y *tradición* frente a los ataques del pensamiento ilustrado. Precisamente a este análisis Gadamer dedica el segundo apartado de la segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método* y que describe como *Rehabilitación de autoridad y tradición*. A continuación comentaremos estas páginas decisivas.

La rehabilitación de los conceptos de autoridad y tradición se lleva a cabo mediante la previa reivindicación del prejuicio. Valiéndose de la ya conocida desconfianza ilustrada en contra del prejuicio, nuestro autor señala:

«Siguiendo a la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación. [...] El que la autoridad sea una fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como lo formula todavía Kant: *ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 344.

<sup>39</sup> El concepto de prejuicio es sumamente complejo. En efecto, Gadamer distingue los prejuicios legítimos de los que impiden o distorsionan la interpretación. A este respecto introduce un criterio que es el de la distancia temporal a partir del cual debería resolverse esta cuestión. Nosotros no entraremos en la discusión de esta temática, no porque la consideremos de poca importancia sino porque, respecto de nuestro objetivo que es el de determinar en qué sentido la razón prudencial aristotélica brinda un modelo para la hermenéutica, no tiene relevancia específica.

<sup>40</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 338.

Esta postura, característica de la Ilustración, depende a su vez de una previa noción de razón:

«La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. Esta es la máxima general con la que la Ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica. Convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos»<sup>41</sup>.

Ahora bien, la actitud de Gadamer respecto de la desconfianza de la razón moderna contra la tradición, que se expresa en una concepción absolutamente negativa del prejuicio es, a su vez, juzgada muy duramente por Gadamer, quien escribe estas palabras:

«La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica»<sup>42</sup>.

Aquello que censura Gadamer es el trasfondo propio de la conciencia moderna, que condena el prejuicio y la tradición como expresiones de una actitud irracional. Según nuestro autor, formar parte de una tradición y, por tanto, compartir los prejuicios que ello implica no significa dejarse llevar por un pensamiento que renuncia irracionalmente a la crítica sino que el mismo respeto que tenemos por la autoridad de lo tradicional es una *forma* de racionalidad. No se reconoce la autoridad de alguien o de alguna institución porque claudicamos en el uso de la razón sino porque una de las dimensiones de esa misma razón consiste en el respeto por la autoridad. He aquí las palabras de nuestro autor:

«la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada.

<sup>41</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 339.

<sup>42</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 343.

Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimientos*»<sup>43</sup>.

El *principium auctoritatis* debe ser defendido en contra del *prejuicio* ilustrado que lo condena como irracional, con lo cual se hace patente, una vez más, que la defensa de la autoridad de los prejuicios no significa para nada la renuncia a nuestras capacidades críticas sino, más bien, todo lo contrario: en el reconocimiento de la racionalidad de la autoridad se manifiesta la misma autoridad racional de la tradición<sup>44</sup>.

Reconocida la racionalidad de la tradición, el siguiente paso de Gadamer es el de vincular autoridad y tradición. Dice así:

«Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base, y aunque en el caso de la educación la «tutela» pierde su función con la llegada a la madurez, momento en que las propias perspectivas y decisiones asumen finalmente la posición que detentaba la autoridad del educador, este acceso a la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio por el pasado. La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 347.

<sup>44</sup> La estrechísima vinculación de la rehabilitación de los conceptos de tradición y autoridad es claramente planteada por Ferraris: «Las rehabilitaciones determinadas de la tradición se inscriben, en Gadamer, en el marco de una revalorización global de la tradición y del prejuicio. La Ilustración de los *philosophes* y su proyecto de una racionalidad independiente de la autoridad y de la tradición –no menos que la Ilustración del siglo XIX, que imponía al historiador un irrealizable olvido de sí– son los herederos del gnoseologismo cartesiano y de la esquemática diferenciación entre sujeto y objeto. Recuperar autoridad y prejuicio no significa pues asumir una posición conservadora, sino poner en claro las condiciones de nuestra precomprensión». Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, p. 244-245.

<sup>45</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 348.

Este texto decisivo de la reflexión gadameriana nos muestra el motivo por el que se impone la defensa del prejuicio. Para Gadamer, en los «prejuicios» se manifiesta la tradición, es decir, aquel *horizonte*<sup>46</sup> que se nos da como lo consagrado por la autoridad del pasado y que es el suelo de nuestro propio ser histórico, puesto que nos forma a través de la educación. Como totalidad que es, es algo racional, por lo que, en este sentido

«La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí»<sup>47</sup>.

La tradición es anónima y su autoridad configura el horizonte o, si se prefiere, los horizontes desde los cuales nos orientamos en nuestra comprensión. La tradición constituye el mundo<sup>48</sup> del que formamos parte y que, en razón de dicha pertenencia, nos condiciona doblemente. Por un lado, nos limita brindándonos el horizonte, el mundo, desde el cual comprendemos. Por el otro, como límite último y fundamental desde el cual nos entendemos con el pasado, posibilita aquella movilidad histórica por la que uno se desplaza a la situación que quiere comprender e interpretar, permitiendo así la integración o fusión de horizontes. Esto es, en efecto, lo que verdaderamente describe la tarea

---

<sup>46</sup> Es este otro concepto fundamental de la hermenéutica gadameriana. Nuestro autor, a este respecto, se inspira en la investigación fenomenológica inaugurada por Husserl: «El concepto y el fenómeno del *horizonte* posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad «horizónica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizónica igualmente abarcante por el lado de los objetos». Gadamer, *VyM*, I, p. 309. Esta idea será, sin duda ninguna, particularmente importante en Gadamer.

<sup>47</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 349.

<sup>48</sup> «Vivimos dentro de unas tradiciones, y estas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que consta sólo de textos y monumentos y que transmite un sentimiento expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece (*traditur*) constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común». Gadamer, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», en *Antología*, p. 42. A este respecto nos parece oportuno citar, una vez más, a Hernández-Pacheco: «La tradición es algo dado

hermenéutica. Como señala enfáticamente el filósofo alemán,

«En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos».* La fuerza de esa fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»<sup>49</sup>.

La *fusión de horizontes* en la que consiste la comprensión no puede tener lugar fuera de la tradición, de manera que esta última se convierte en la *condición primera y fundamental de la comprensión y, por ende, de la razón hermenéutica*<sup>50</sup>:

---

y en lo que estamos inmersos; no porque ella nos pertenezca, sino, más bien, porque nosotros le pertenecemos a ella...» Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 243.

<sup>49</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 376-377.

<sup>50</sup> Muchos son los intérpretes que han subrayado el rol fundacional de la tradición en la reflexión gadameriana. A este respecto, Rodríguez señala lo siguiente: «El *acontecer de la tradición* (o *de la verdad*, en la medida en que el mundo aparece y se hace visible en él) es el auténtico protagonista de la comprensión, en el que se integra el hacer subjetivo del hombre. Su funcionamiento se produce especialmente mediante la labor de los *pre-juicios*, concepto que Gadamer ha rehabilitado enérgicamente frente al carácter negativo que desde la Ilustración arrastra». Rodríguez, «Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?», en Id. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, p. 247. Por su parte, Hernández-Pacheco escribe: «...la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sus sujetos históricos, se transmite a sí misma. Ella es a la vez emisor y receptor de esa comunicación. La objetividad histórica no es, por tanto, sólo algo objetivo que esté frente a nosotros y que pudiese ser acabadamente comprendido, sino que también está tras nosotros, imponiendo los prejuicios a partir de los cuales accedemos a su comprensión. Ciertamente estos prejuicios pueden y deben ser corregidos; pero no podemos olvidar que esta corrección se da como acto de la misma tradición, que se reajusta en cada transmisión». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 243-244. Por último, Grondín afirma: «La historia de la transmisión no está bajo nuestro poder o nuestra disposición. Al contrario, estamos sometidos a ella hasta un extremo que escapa a nuestra conciencia. Siempre que nos proponemos entender algo, está obrando la historia de la transmisión como un horizonte que no podemos interrogar hasta tal punto que podamos obtener una clarificación

«En toda comprensión histórica –sentencia Gadamer- está implicado que la tradición que nos llega habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esta mediación, más aún, como esta mediación [...] Ya hemos señalado antes que la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica»<sup>51</sup>.

Todavía más. Es preciso reconocer que

«en las ciencias del espíritu es operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y característica»<sup>52</sup>.

Ahora bien, estas consideraciones permiten contestar la pregunta que formulábamos algunas páginas atrás acerca de la movilidad de la tradición<sup>53</sup>. A este respecto es recomendable recordar las siguientes palabras:

«La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos 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. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo. Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. *En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición*»<sup>54</sup>.

La relevancia de este pasaje es por sí misma evidente. En primer lugar,

---

definitiva [...] De esta manera la historia de la transmisión adquiere las funciones de una instancia que opera como soporte y resulta determinante para cualquier acto de entender...» Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 166.

<sup>51</sup> Gadamer, *VGM*, I, p. 401.

es menester destacar que las palabras citadas se encuentran en el apartado dedicado a la discusión del *principio de la historia efectual*<sup>55</sup> y que, desde ese ángulo, constituyen el núcleo teórico de dicho principio. En segundo lugar -pero no por ello menos importante-, las nociones de *tradición*, *fusión de horizontes* y *existencia humana* se vinculan teóricamente. Lo anterior nos lleva a formular, muy brevemente, una primera conclusión en la que sobresale el concepto de tradición. Digámoslo así: si la tradición es la fusión de horizontes que se produce en la interpretación, entonces el ejercicio hermenéutico no puede realizarse fuera de ella. Con otras palabras, la tradición descansa, precisamente, en la fusión de horizontes que constituye la historia efectual<sup>56</sup> en la que la movilidad de la conciencia se corresponde -como interpenetración de tradición e intérprete-, a la movilidad de la tradición misma<sup>57</sup>. «El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve» y quien se mueve es la conciencia histórico-comprensiva inmersa en una situación hermenéutica dada en la tradición, cuya realidad ontológica consiste en brindar la posibilidad del horizonte común en el que se fundamenta la fusión de horizontes propia de la historia efectual y meta de la interpretación lograda. En suma, y a manera de conclusión, no hay hermenéutica posible -en sentido gadameriano- sin *tradición*, noción sumamente compleja y de gran profundidad teórica dado que sintetiza los conceptos de *horizonte*, *fusión de horizontes*, *movilidad histórica* y *comprensión*, los cuales confluyen todos ellos, a su vez, en el principio de la *historia efectual*.

---

<sup>55</sup> Véase en *VyM*, I, pp. 370-377.

<sup>56</sup> Gadamer subraya esta idea una y otra vez. Por ello, no hay que olvidar que: «La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica» (*VyM*, I, p. 372) y que «La elaboración de la situación hermenéutica significa ... la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición». Gadamer, *VyM*, I, p. 373. Ahora bien, en relación con las ciencias del espíritu, esto significa «que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello». Gadamer, *VyM*, I, p. 371 En suma: «La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas». Gadamer, *VyM*, I, p. 373

<sup>57</sup> Esta movilidad tiene una repercusión decisiva en el mismo círculo hermenéutico. A este respecto, Hernández-Pacheco enfatiza que: «el círculo hermenéutico no se puede cerrar en una reflexión; no sólo por incapacidad del sujeto sino también por incapacidad de ese objeto que es la tradición. Ella está mediada, [...] por su recepción; de modo que se transforma a sí misma en cada nueva interpretación. Por ello, la objetividad histórica no es susceptible de una interpretación definitiva, pues, en la medida en que cada nuevo intérprete se incorpora al sentido que hay que comprender, también cada nueva época puede interpretar correctamente y de forma distinta el texto u objeto de que se trata». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 244.

## 1.2. *Hermenéutica y Aplicación*

Antes de empezar el estudio de la noción gadameriana de *aplicación* permítasenos resumir de la manera más clara y sucinta posible los resultados obtenidos en la primera sección del presente capítulo.

El centro de nuestro recorrido teórico ha sido el concepto de *círculo hermenéutico* en su versión gadameriana. La circularidad a la que nos hemos referido es la que, en una primera instancia, se produce entre el todo y las partes de un texto a la hora de someterlo a una labor exegética. La relación a la que nos referimos se articula, por un lado, en una anticipación de sentido del todo que permite comprender las partes y, por la otra, en una constante revisión de esa previa comprensión a partir de lo que las partes nos sugieren en el proceder interpretativo. En este sentido, Gadamer sostiene una especie de movimiento en espiral en el que «una interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados»<sup>58</sup>. Ahora bien, esta idea que, como el mismo Gadamer señala, proviene evidentemente de la experiencia del trabajo textual, se extiende al ámbito epistemológico, convirtiéndose en la estructura propia de la comprensión humana. De acuerdo con esto, el *círculo hermenéutico* «describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición»<sup>59</sup>. Aparece así, en un texto fuertemente cargado desde el punto de vista ontológico, el concepto de *tradición*. La tradición se nos muestra, pues, como el espacio donde se realiza el diálogo - en cuanto eminente manifestación de la racionalidad hermenéutica- entre el intérprete, el texto o el acontecimiento a interpretar y la tradición<sup>60</sup>. Si esto es así, la pertenencia a la tradición no debe ser leída como pasiva participación

<sup>58</sup> Gadamer, *VjM*, I, p. 333.

<sup>59</sup> Gadamer, *VjM*, I, p. 363.

<sup>60</sup> A este respecto, Gadamer afirma: «la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente [como en la hermenéutica romántica] sino que son *la forma efectiva de realización de la vida social, que en una última formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo*«. Gadamer, «Réplica a *Hermenéutica y Crítica de la ideología*» (1971), en *VjM*, II, p. 247. Cursivas añadidas.

sino que –como bien enfatiza Gadamer– la comunidad de intérprete y tradición «está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos»<sup>61</sup>.

Ahora bien, la efectiva realización de la tradición se produce históricamente en el prejuicio. Precisamente, prosigue el filósofo alemán, «el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores»<sup>62</sup>. A su vez, el prejuicio se inserta, como hemos visto, en un complejo entramado conceptual formado por las nociones de *horizonte*, *autoridad* y *fusión de horizontes*, a través del cual Gadamer llega al principio fundamental de su concepción hermenéutica y es el que se expresa en la *historia efectual*. Ella describe un desarrollo concreto, esto es, un movimiento histórico-ontológico de la orientación producida por los prejuicios en el seno de la tradición. Con otras palabras, *la tradición nos provee del prejuicio que constituye el horizonte en el que nos orientamos y desde el cual adquiere sentido la realidad. A partir de allí se produce la labor hermenéutica cuya tarea se manifiesta en la comprensión lograda de un texto, es decir, en una interpretación en la que la distorsión de sentido inicial es superada. Esta es la razón por la que decimos que el movimiento de interpenetración instituye un nuevo sentido que modifica, a un tiempo, a la misma tradición*<sup>63</sup>. *Tal movilidad se repite, a su vez, en un proceso infinito iluminado por el concepto de historia efectual o, como traduce Ricoeur, por la idea de la conciencia de la eficacia histórica*<sup>64</sup>. De esta manera, volvemos a encontrarnos nuevamente con la estrecha vinculación que

---

<sup>61</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 363.

<sup>62</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 365.

<sup>63</sup> A este respecto, escribe Hernández-Pacheco: «Esta comprensión es interpretación, y en esta interpretación queda transformado el sentido de la tradición, viniendo a ser de alguna manera recreado; por lo que el pensar, realizándose esencialmente en el horizonte de la tradición, en absoluto se limita a repetir ésta, a «recitar» el texto, sino que es como una nueva creación de su objeto». Hernández-Pacheco, *Corrientes Actuales*, I, p. 255.

<sup>64</sup> Al respecto es preciso recordar este importante pasaje de Ricoeur: «...el aporte propio de Gadamer consiste, en primer lugar, en el vínculo que él instituye, en un nivel en cierto modo puramente fenomenológico, entre *prejuicio*, *tradición* y *autoridad*; luego en la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* que traduzco por «conciencia expuesta a los efectos de la historia» o «conciencia de la eficacia histórica...» Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, trad.cast. de P. Corona, F.C.E., Buenos Aires, 2000, p. 316.

existe entre el concepto de tradición y el de eficacia histórica. Escuchemos, una vez más, a nuestro autor:

«cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer. Cuando alguien recoge una palabra de la tradición, cuando hace hablar a esa palabra, también a ese alguien le sucede algo. No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos. Yo he elegido, para expresar esto, la fórmula quizá excesivamente ambigua de que nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico-efectual»<sup>65</sup>.

Pues bien, al llegar a este punto fundamental, nos sale al paso el concepto de *aplicación*. Dicha noción nos obliga a recordar un pasaje que ya habíamos citado y que, a este respecto, es decisivo:

«El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual». Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión»<sup>66</sup>.

Así las cosas, y partiendo de la fusión horizontal que se lleva a cabo en la tradición -específicamente en la historia efectual-, nuestro autor infiere el «problema central» de la hermenéutica, que consiste precisamente en el «problema de la aplicación». Centraremos, pues, nuestra atención en este tema fundamental.

La segunda sección de la segunda parte de *Verdad y método* culmina con el estudio del «principio de la historia efectual». A continuación Gadamer procede a exponer aquello que él mismo denomina la *Recuperación del problema hermenéutico fundamental*. Este apartado se articula, a su vez, en

<sup>65</sup> Gadamer, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» (1965), en *VyM*, II, p. 141.

<sup>66</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 377.

tres partes, a saber: *El problema hermenéutico de la aplicación*; *La actualidad hermenéutica de Aristóteles* y *El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica*. Ahora bien, ¿por qué razón el filósofo alemán nos habla, en primer lugar de *recuperación* del problema hermenéutico fundamental? Es evidente que tal problema se refiere a la aplicación, pero tal cuestión, no obstante, deja sin respuesta a la pregunta, por lo que ésta sigue en pie.

Gadamer comienza señalando que en la vieja tradición el «problema hermenéutico» se articulaba según la conocida tríada: la *subtilitas intelligendi*, la *subtilitas explicandi* y la *subtilitas applicandi*. En estas tres fases era en donde se realizaba el proceso de la interpretación. Gadamer prosigue:

«Ahora bien, ya hemos visto que al problema hermenéutico se le confiere un significado sistemático en el momento en que el romanticismo reconoce la unidad interna de *intelligere* y *explicare*. La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. [...] la fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la completa desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la *aplicación*, respecto al contexto de la hermenéutica»<sup>67</sup>.

Sería imposible en el espacio propio de esta investigación reconstruir el recorrido histórico a partir del cual Gadamer justifica esta tesis. En efecto, habría que rehacer todo el desarrollo de la historia de la hermenéutica que traza nuestro autor en la primera parte de *Verdad y método*. En este sentido será suficiente destacar la conclusión a la que llega nuestro autor fundamentalmente respecto de Schleiermacher y, para tal fin, citaremos por su claridad y contundencia las siguientes palabras de Grondin, quien, en nuestra opinión, resume de la manera más adecuada este aspecto de *Verdad y método*. Este intérprete escribe: «En su estudio sobre el perfil histórico de la hermenéutica, [Gadamer] afirmó que la hermenéutica moderna comenzaba con Schleiermacher. Pero está claro que lo hizo para denunciar una *pérdida* de substancia y de verdad, por la cual la hermenéutica había adoptado un funesto giro reconstructivo, psicologista y finalmente historizante. Después de haber subrayado el «principio» de la «eficacia histórica», Gadamer pudo regresar finalmente al problema hermenéutico fundamental y exponer lo que en él se había «perdido»:

---

<sup>67</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 378-379.

el problema de la aplicación»<sup>68</sup>. No corremos el riesgo de exagerar cuando afirmamos que el concepto de aplicación constituye la dimensión propia de la ontologización de la hermenéutica que caracteriza el planteamiento gadameriano. No hay duda de que esta noción es sumamente compleja, por lo que será preciso reconducirla a una serie de coordenadas que la articulen, cuestión que nos va a permitir su posterior comprensión. Ahora bien, tales coordenadas son las siguientes: 1. *pertenencia del intérprete a la tradición desde la cual se produce el acontecer hermenéutico*; 2. *complementación productiva de sentido*; 3. *autorreferencia de la aplicación*.

En relación a la primera coordenada, ya hemos subrayado con anterioridad la consustancial interpenetración del intérprete y la tradición en el acontecer comprensivo, razón por la que no volveremos sobre el tema. Nos queda, pues, por analizar las nociones de complementación productiva de sentido y la de autorreferencia de la misma aplicación. Con respecto a la complementación productiva de sentido, el filósofo alemán sostiene lo siguiente:

«La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación*. La complementación productiva del derecho que tiene lugar en ella está desde luego reservada al juez, pero éste está a su vez sujeto a la ley exactamente igual que cualquier otro miembro de la comunidad jurídica»<sup>69</sup>.

Como bien ya sabemos, la tesis general de Gadamer es que la aplicación así como se presenta tanto en la hermenéutica jurídica como en la teológica es paradigmática de la comprensión misma, de tal manera que ella puede extenderse, en razón de esta misma universalidad, a las ciencias del espíritu. Esta idea es congruente con el ya señalado proceso de ontologización y de correlativa universalización<sup>70</sup> que es propio de la hermenéutica filosófica gadameriana, de

<sup>68</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 159.

<sup>69</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401-402.

<sup>70</sup> En la medida en que se logra la fundamentación ontológica de alguna determinación, esa cualidad se convierte en una propiedad o en una dimensión del ente en cuanto ente y, en razón de ello, se aplica a todo lo que existe. Ahora bien, precisamente por ser una determinación de rango ontológico (es decir, que, en cuanto tal, corresponde al ente en cuanto ente), dicha determinación se universaliza, es decir, se entiende como propia de todo ente. Así pues, la ontología tiene como finalidad estudiar los caracteres fundamentales del ser, de todo lo que existe y que, en cuanto ser, no puede dejar de tener. Tales determinaciones convienen a todos los entes y son, en consecuencia, propiedades ontológicas porque pertenecen necesariamente a todo ente, es decir, alcanzan la máxima universalidad. En referencia a la creación, en la época moderna, del término 'ontología', Giannini escribe: «Entonces, un nuevo

manera que no nos detendremos en él. Sin embargo, sí resulta preciso mostrar en qué consiste la *complementación productiva*. Con esta idea Gadamer hace referencia a la innovación a la que está sometida la tradición por parte de la aplicación. Expliquemos esto más detenidamente. Cuando un juez aplica una ley a un caso particular (y lo mismo es válido para cualquier clase de interpretación) produce una nueva interpretación de la norma cuyo sentido tiene que adaptarse al caso particular<sup>71</sup>. En este proceso de aplicación se produce un incremento de sentido o una innovación que modifica la tradición desde sí misma. Ahora bien, como señala el texto recién citado, tal complementación productiva no es arbitraria o subjetiva ya que el propio juez que realiza la aplicación está sometido a la ley<sup>72</sup> que él está interpretando.

---

nombre para *la ciencia universal de todo* lo que existe con sus modos de darse, empieza a ser articulado, repetido, [...] el nombre de ontología del ente *en cuanto ente*». Humberto Giannini Iñiguez, «De la metafísica a la ontología», en J. Gonzáles y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, p. 32. Cursivas añadidas. Ahora bien, si se prefiere una definición más concisa, recordaremos ésta de Luis Hoyos: «El conocimiento de los *objetos en general* es la ontología. Ella ha de estudiar las propiedades *más generales* de las cosas». Luis Eduardo Hoyos, «Trascendental», en J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, p. 69. Cursivas añadidas. Obviamente, en todos los casos citados no se utiliza la palabra ‘universal’ en sentido de mera representación mental, sino en el sentido extensivo de un predicado que se refiere a una totalidad de objetos o entes. Por ejemplo, si se logra mostrar –como pretende hacer Aristóteles– que la sustancialidad es una dimensión ontológica del ente, todo ente en cuanto tal tiene que poseer dicha propiedad. De esta manera el concepto de sustancia alcanza la máxima universalidad que le otorga la fundamentación ontológica. En nuestro caso, si se lograra mostrar (que es lo que pretende hacer Gadamer en la Segunda Parte de *Verdad y método* I) que la hermenéutica no es sólo un conjunto de disciplinas destinadas a la interpretación de textos sino que es una dimensión constitutiva del estar ahí, la hermenéutica se ha ontologizado y, por ende, su alcance se ha universalizado. Por otra parte, si ontología se entiende no como ciencia del ente en cuanto ente sino como ciencia de los primeros principios, tales principios, precisamente por ser principios, se caracterizan por la máxima universalidad posible en su marco de referencia. Añadimos esta restricción porque pueden haber ontologías regionales, pero, en todo caso tales ontologías tienen que determinar los principios de sus respectivos marcos referenciales y tales principios, por ser justamente principios, tienen un alcance universal dentro de la región ontológica considerada. Volviendo a la hermenéutica filosófica contemporánea, como señala Rodríguez refiriéndose al tercer significado que, según él, tiene hoy tal disciplina, podemos decir que esta práctica filosófica consiste en una «reflexión sobre la naturaleza del comprender, que revela su carácter ontológico y de matriz de *toda* forma de conocimiento, en virtud de la cual la «hermenéutica» adquiere la *dimensión universal* propia de la «filosofía» y con ello un nivel de pensamiento que se distingue de las ciencias». Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, p. 266. Cursivas añadidas.

<sup>71</sup> «En tales casos se trata siempre de algo más que de la aplicación correcta de principios generales. Nuestro conocimiento del derecho y la costumbre se ve siempre complementado e incluso determinado productivamente desde los casos individuales. El juez no sólo aplica el derecho concreto

En este caso la «objetividad» de la aplicación que lleva a cabo la complementación es asegurada por la ausencia de cualquier arbitrariedad que se produciría si, en cambio, el juez se considerara *legibus solutus*. Así pues, si profundizamos en este aspecto de la aplicación que conserva la hermenéutica gadameriana de peligrosas salidas relativistas descubriremos que, una vez más, interviene el concepto de tradición. Escribe Gadamer:

«Ya hemos señalado antes que la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica. Ahora podemos hacer la prueba examinando cómo aparece este momento estructural de la comprensión en el caso de la hermenéutica teológica y de la hermenéutica jurídica. Evidentemente no se trata de una condición restrictiva de la comprensión sino más bien de una de las condiciones que la hacen posible. La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro. [...] Para la posibilidad de una hermenéutica jurídica es esencial que la ley vincule por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica. Cuando no es éste el caso, como ocurría, por ejemplo, en el absolutismo, donde la voluntad del señor absoluto estaba por encima de la ley, ya no es posible hermenéutica alguna... En este caso ni siquiera se plantea la tarea de interpretar la ley de modo que el caso concreto se decida con justicia dentro del sentido jurídico de la ley. La voluntad del monarca no sujeto a la ley puede siempre imponer lo que le parece justo sin atender a la ley, esto es, sin el esfuerzo de la interpretación. La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante»<sup>73</sup>.

La complementación de sentido que se realiza en el acto hermenéutico no cae en ningún tipo de relativismo, ya que la auto-vinculación del intérprete a la tradición impide que su lectura dependa exclusivamente de la dimensión

---

sino que con su sentencia contribuye por sí mismo al desarrollo del derecho (jurisprudencia)». Gadamer, *VyM*, I, p. 71.

<sup>72</sup> Es evidente que con esto no queremos decir que el juez está sometido a *todas y cada una* de las leyes que conforman un código. Con ello simplemente queremos señalar que el juez no está por encima del derecho que él mismo interpreta y administra. Es decir, el juez no es *legibus solutus*. Es obvio que, al juzgar, pongamos por caso, el delito de aborto cometido, claro está, por una mujer, el juez no aplica la ley a sí mismo (siempre y cuando el juez sea un hombre). Sin embargo, si él estuviera enterado de que alguna mujer ha cometido tal crimen debería denunciarla. En este sentido, el juez está sometido al derecho que imparte. En un texto que citamos en la próxima página, Gadamer mismo reflexiona en torno a las relaciones entre la hermenéutica jurídica y la hermenéutica filosófica.

<sup>73</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401.

subjetiva de su voluntad. Es así que la aplicación de la ley, en tanto operación hermenéutica, conserva un sentido de «objetividad» por cuanto que la pertenencia del intérprete a la tradición impide que *cualquier* incremento de sentido sea válido. Por ello, el «todo vale» no tiene en Gadamer uno de sus defensores. Ocurre, más bien, todo lo contrario. En efecto, el incremento de sentido que es propio del ejercicio hermenéutico logrado no es arbitrario sino que, precisamente porque es el reflejo de la pertenencia del intérprete a la tradición que él modifica, resulta así vinculante para la tradición misma. Por consiguiente, este primer aspecto de la noción de aplicación nos confirma que las transformaciones a las que el intérprete somete a la tradición en el marco del proceso de aplicación hermenéutica logran su cometido únicamente en cuanto que se relacionan íntimamente con la tradición misma en la efectualidad histórica.

La concreción de la tradición en su aplicación al caso concreto mediante la complementación de sentido asegura la «objetividad» —desde luego, no de carácter cientificista— propia de la hermenéutica filosófica gadameriana. Desde este punto de vista, podríamos decir que tal «objetividad» consiste en lo siguiente: dada cierta y determinada situación histórica y desde cierta y determinada tradición, cualquier intérprete que tenga la capacidad suficiente para comprender el horizonte (tradición) que tiene frente a sí y al que intenta desplazarse, elabora una complementación de sentido análoga, es decir, trataría de comprender el pasado tomando en cuenta su propio horizonte histórico, *pero sin apartar la mirada de sí mismo*. Escribe nuestro autor:

«En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. [...] El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos»<sup>74</sup>.

Ahora bien, este aspecto de la aplicación descarta toda concepción de la verdad que pretenda erigirse en un sentido atemporal y aspire sentenciar, por ejemplo, cuál es el «verdadero» Aristóteles. No existe un «verdadero» Aristóteles,

---

<sup>74</sup> Gadamer, *VM*, I, p. 375.

sino infinitos<sup>75</sup> Aristóteles cuya peculiaridad depende del incremento de sentido de la tradición a partir de una nueva y lograda interpretación que se produce en una situación y en el contexto de cierta tradición determinadas. Es decir, distintos intérpretes, en una *misma* situación histórica y compartiendo la *misma* tradición, llegarían a una interpretación similar frente a ese pasado que pretenden entender e integrar (lo cual asegura la adecuación de la interpretación, evitando el irracionalismo que afirma la adecuación de cualquier lectura). Por todo lo dicho, es preciso reconocer, no obstante, que ninguna de las distintas interpretaciones que se dan en distintas situaciones y distintas tradiciones puede, evidentemente, pretender erigirse en *la única y verdadera interpretación*. Por consiguiente, la idea de complementación de sentido propia de la noción de aplicación remite, en Gadamer, al concepto ya mencionado de «fusión de horizontes» en el que opera, a su vez, la historia efectual.

Para aclarar este aspecto decisivo de la hermenéutica gadameriana, nos serviremos del ejemplo siguiente. Sin duda ninguna, uno de los más destacados intérpretes del pensamiento de Aristóteles ha sido Santo Tomás de Aquino. Este teólogo y filósofo medieval se encontró, desde el punto de vista histórico, en una situación hermenéutica sumamente difícil. Formado en la tradición cristiana y bajo la tutela de una orden a la vez docente y contemplativa como la orden Dominicana, el Aquinatense fue también un formidable lector de Aristóteles. Sin embargo, como se sabe, la filosofía del Estagirita no era de fácil asimilación para la cultura cristiana por varias razones, entre las que figuraba una concepción naturalista del hombre que discrepaba, en gran medida, de la creencia en la inmortalidad del alma. Por otra parte, y desde el punto de vista cosmológico, Aristóteles era de difícil incorporación ya que, de acuerdo con su física, el mundo era eterno, cuestión que, evidentemente negaba la doctrina

---

<sup>75</sup> Evidentemente ‘infinitos’ no es un adjetivo cuyo significado deba ser tomado en el sentido literal del término. Aun suponiendo que la humanidad no dejara de leer e interpretar a Aristóteles, tiene sentido considerar que nuestra especie no es eterna y que, por lo tanto, las interpretaciones de Aristóteles no son numéricamente infinitas. ‘Infinitos’ se entiende aquí en el sentido figurado de ‘muchos’, ‘innumerables’ etc. Ahora bien, hemos utilizado aquí este término y no uno de los posibles sinónimos con la intención expresa de recalcar la naturaleza distintiva de la ontología hermenéutica cual ontología de la finitud. En la ontología hermenéutica de Gadamer nunca podemos afirmar que una interpretación es la definitiva: toda lectura es válida desde la situación hermenéutica en la cual se elabora (lo cual no implica clasificar a Gadamer como relativista). Como directa consecuencia de la fundamentación ontológica gadameriana de la hermenéutica, se produce la universalización del concepto de finitud por la cual toda interpretación se concibe como finita, es decir, como no definitiva. En tal sentido, utilizamos la expresión «infinitos Aristóteles» para enfatizar el carácter no definitivo de cualquier interpretación.

cristiana de la creación. Así las cosas, no es de extrañarse que tras la llegada en oleadas sucesivas de las obras científicas, metafísicas y morales de Aristóteles, el inevitable conflicto frente a esa masa de concepciones nuevas produjera la prohibición de la enseñanza y difusión de la filosofía del Estagirita por parte de la autoridad eclesiástica.

Ahora bien, mientras esto ocurría en la Universidad de París, las traducciones de Aristóteles y de sus comentadores árabes seguían autorizadas en Toulouse, razón por la que resultaba muy difícil, por no decir imposible, frenar la progresiva difusión de la filosofía aristotélica cuyo potencial teórico no podía ser rechazado ni mucho menos ignorado. Esta era, pues, la compleja situación a la que se enfrentó Tomás de Aquino y la solución que propuso para resolver este problema fue, sin lugar a dudas, brillante. En efecto, el Aquinatense logró incorporar la filosofía en la enseñanza sagrada porque consideraba que la razón natural —el conocimiento filosófico— podía contribuir a la obra de la salvación, ordenándose, eso sí, por referencia al propio fin del conocimiento revelado. Resumimos muy brevemente aquí esta parte de su doctrina. En el plano teológico, el filósofo medieval resuelve el complicado problema acerca de la naturaleza epistémica de la teología aplicando a la doctrina sagrada la teoría epistemológica aristotélica de la *subalternatio scientiarum* (jerarquización de las ciencias). Por otra parte, en el marco referencial ontológico, el Aquinatense no vaciló en interpretar el concepto aristotélico del ser en un sentido existencial no aristotélico, es decir, claramente cristiano. Así pues, mediante esta operación hermenéutica —auténtica «fusión de horizontes»—, resultan modificadas sustancialmente tanto la tradición teológica y filosófica cristiana, como la tradición aristotélica. Se ha producido, en efecto, una complementación interpretativa que sólo en el marco histórico del siglo XIII podría haber tenido sentido. Ahora bien, ¿acaso el Aristóteles de Santo Tomás es el Aristóteles verdadero y el de la tradición helenística o árabe es el Aristóteles falso? Verdad y falsedad, en el caso de la complementación de sentido propia de la aplicación, pierden su carácter atemporal y adquieren un sentido hermenéutico históricamente fundado. Este es, a nuestro modo de ver, el concepto de «complementación» propio de la noción gadameriana de aplicación. Sin embargo, nuestro análisis no estaría completo si no nos refiriéramos a la tercera dimensión fundamental ya mencionada de la aplicación y que es aquella que consiste en su carácter autorreferencial.

En relación al tema de la auto-referencia del proceso de aplicación, Gadamer afirma lo siguiente:

«nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión

siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete»<sup>76</sup>.

Esto significa que, para el filósofo alemán, no hay aplicación que no implique necesariamente la auto-referencia de lo comprendido al intérprete mismo. Y es que

«la pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro»<sup>77</sup>.

Y esto es así porque

«el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser. Hablábamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con la que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer»<sup>78</sup>.

La propia referencia de la interpretación al intérprete, es decir, la auto-referencia del proceso de aplicación, es lo que marca definitivamente la diferencia fundamental que separa la razón hermenéutica de la razón científica. Mientras ésta supone la separación de sujeto y objeto, aquélla nace de la co-pertenencia esencial de ambos. En la aplicación hermenéutica gadameriana, la interpenetración de intérprete y texto (claro está, en un sentido totalmente distinto de lo que estas nociones significan desde el punto de vista de la metodología científica) es consecuencia de la interdependencia de dos variables, a saber: la variable de la tradición y la del acontecer que en ella se produce. El esfuerzo hermenéutico se despliega cuando, en el contexto de una determinada tradición, se origina una distorsión del sentido. Ahora bien, esa distorsión es el acontecer de la tradición misma que demanda la intervención del intérprete quien, a su vez, se siente interpelado por este acontecer del que él mismo forma parte y que es lo que hemos denominado tradición.

Desde este punto de vista, la pertenencia del intérprete a la tradición implica la imposibilidad de separar el intérprete («sujeto») del texto transmitido por la tradición («objeto»). Ahora bien, esto no agota, en modo alguno, la cuestión de la auto-referencia de la aplicación. En efecto, no solamente el intérprete es directamente interpelado por el acontecer de la tradición en el texto sino que

<sup>76</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 379.

<sup>77</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 401.

<sup>78</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 385.

esa interpelación implica que el mismo intérprete reconozca en el acto de interpretar una necesidad que le es propia, es decir, existencialmente vital. Es así que si el intérprete se siente interpelado por el acontecer de la tradición es porque el problema que este acontecer plantea le afecta directamente. Escuchemos las palabras de Gadamer:

«Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, [...] el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto transmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como patrón único. Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluír como en su verdadero fundamento»<sup>79</sup>.

Es, pues, la historia efectual la que constituye la sustancia en la que tiene lugar la auto-referencia de la aplicación. Con otras palabras: la auto-referencialidad que caracteriza a la aplicación es directa y necesaria consecuencia de la pertenencia del intérprete y de lo interpretado a la historia efectual. En tal sentido,

«La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual»<sup>80</sup>.

Precisamente porque la comprensión es un efecto de la historia, es decir, de la tradición, se sigue que la interpretación en su momento de aplicación es autorreferencial, razón, por la que constituye una dimensión necesaria de la hermenéutica.

### 2.3. Consideraciones finales

Pasemos entonces a recapitular, a manera de conclusión, lo que hemos

---

<sup>79</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 414.

<sup>80</sup> *Ibid.*

dicho hasta ahora en este capítulo. Como hemos subrayado ya, un rasgo esencial de la hermenéutica filosófica gadameriana es la comprensión entendida como unidad de conocimiento y ser. La comprensión sólo es posible mediante la interpretación de una previa anticipación de sentido que es propia de la apertura o precomprensión del hombre en tanto que proyecto arrojado. Es en este sentido que Gadamer hace de la hermenéutica -concebida como articulación de la precomprensión del *Dasein*- una estructura o, si se prefiere, una actividad fundamental y fundacional. Ahora bien, la ontologización o universalización de la hermenéutica así considerada posibilita la concepción de la estructura epistemológica de sujeto y objeto como una forma derivada de la actitud originaria, la cual consiste precisamente en la determinación hermenéutico-comprensiva. A partir de esta idea decisiva, la razón hermenéutica se va configurando como resultado del acontecer de la tradición, proceso ontológico en el que el intérprete pierde, en parte, el rol protagónico que le había conferido el pensamiento moderno para convertirse, de esta manera, en aquel que es interpelado por la Historia Efectual. En las lecciones que Gadamer impartió en 1988, en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* leemos:

«Yo utilizo los términos «historia efectual» y «conciencia de la historia efectual» (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). Con ello quiero dar a entender, ante todo, que no podemos afirmar que el estudio de un texto o de una tradición dependa plenamente de nuestras decisiones. Esa libertad, ese distanciamiento respecto del objeto investigado, no existe. Todos nosotros nos hallamos en el curso de la tradición, y no disponemos de la soberana distancia con que los científicos de la naturaleza realizan experimentos y formulan teorías. Es cierto, sí, que en la ciencia contemporánea –por ejemplo, en la matemática cuántica– el sujeto medidor desempeña un papel que no es el de un mero observador objetivante. Pero, sin embargo, eso es algo totalmente distinto del hallarse en el curso de la tradición, estar condicionado y conocer a los demás y sus puntos de vista como tales a partir del condicionamiento propio. Esta dialéctica no atañe tan sólo a la tradición cultural, esto es, a la filosofía, sino también a las cuestiones morales. De hecho, tampoco aquí tenemos nada que ver con el experto que, desde fuera, investiga «objetivamente» las normas, sino con un ser humano que ya está marcado por dichas normas; un ser humano que se encuentra ya en el marco de su sociedad, su época, sus prejuicios, su experiencia del mundo. Todo esto actúa sobre él mismo y lo determina en el momento en que se aproxima a una cuestión e interpreta una doctrina»<sup>81</sup>.

Y esto mismo es algo que ya sostuvo nuestro autor en *Verdad y método* cuando escribió estas líneas:

«*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método*»<sup>82</sup>.

Así las cosas, es justamente ese «acontecer de la tradición» en el que tiene lugar la anticipación de sentido que orienta la apertura del intérprete al texto, de manera que la tradición con su efectividad histórica que se expresa en su mismo acontecer se convierte ella misma, si no en el protagonista, al menos en una figura principal de la filosofía hermenéutica o de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Es así que ya no hay lugar para rastro psicologista alguno o de carácter puramente metodológico y ello en virtud de la referencia a la esfera ontológica como dimensión necesaria del acontecer hermenéutico. De allí la razón de reconocer en la tradición el papel de la historia efectual como el eje central de la hermenéutica gadameriana. No podemos, pues, sino suscribir estas palabras de Ramón Rodríguez, agudo intérprete de Gadamer: «La hermenéutica ocupa, pues, [en Gadamer] un lugar estructural paralelo al de una filosofía primera, no en el sentido de proponer una ontología fundamental, sino por ser una reflexión, anterior e irreductible a toda ciencia, que descubre un territorio donde arraiga la condición irrebasable de todo estar humano en el mundo»<sup>83</sup>. Esta condición irrebasable del ser humano en tanto ser en el mundo es la apertura a la comprensión y su territorio es la tradición que opera en la historia efectual.

De esta manera, hemos querido mostrar en este capítulo que el rol protagónico de la tradición se debe a que en ella se conservan aquellos prejuicios o anticipaciones de sentido que configuran de antemano nuestro estar en el

---

<sup>81</sup> Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, trad. cast. de J.J. Mussarra, Paidós, Barcelona, 1999, p. 35.

<sup>82</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 360.

<sup>83</sup> Ramón Rodríguez, «Hermenéutica y Metafísica: La cuestión del sujeto», en J. González y E. Trias (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, p. 278. Con la expresión «ontología fundamental», Rodríguez quiere distinguir todas aquellas ontologías tradicionales de viejo cuño que no reconocían el carácter hermenéutico de la razón en la dimensión que de ella traza la «filosofía primera», condición fundamental que Gadamer sí destaca en su propio desarrollo de la hermenéutica, tal y como nuestro autor la concibe.

mundo. Sin tradición –es decir, fuera del alcance de la historia efectual- el individuo no sabría cómo orientarse en su comprensión. Ahora bien, es en la tradición desde donde se genera aquel acontecer que condiciona la respuesta hermenéutica. A este respecto citaremos una vez más a Rodríguez: «Si la idea directriz de pertenencia es el contramodelo de la subjetividad metafísica, dado que desposee al sujeto de su pretensión de ser origen último y de alcanzar una autorresponsabilidad absoluta en el conocimiento y la acción, hay, sin embargo, que preguntarse cuál es la concepción positiva del hombre que la insistencia hermenéutica en la pertenencia lleva consigo. [...] La estructura de la pertenencia, el modo de inserción del ser humano en el acontecer de la verdad, tiene la forma de respuesta a una convocatoria que le precede y que le coloca en su lugar ontológico propio: ser alguien que siempre responde-a y que no puede, por tanto, entenderse como origen radical del sentido de lo existente»<sup>84</sup>.

La pertenencia a la tradición traza una insuperable barrera entre el concepto epistemológico centrado en la certeza de la transparencia de la autoconciencia y la noción de un estar en el mundo condicionado por la historicidad del comprender. En este marco referencial, la hermenéutica se manifiesta en un primer momento como la respuesta del ser humano a la pregunta de la tradición. Ahora bien, como hemos visto, para que tal respuesta se produzca, es imprescindible introducir el concepto de aplicación el cual, a su vez, muestra la íntima dependencia del intérprete respecto del tejido histórico al que él mismo pertenece y que se manifiesta en el acontecer de la tradición. He aquí las palabras de Gadamer:

«el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, «acontecer» quiere decir que no es él el que, como conocedor, busca su objeto y «extrae» con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal como realmente era, aunque reconociendo leves

---

<sup>84</sup> Rodríguez, «Hermenéutica y Metafísica: la cuestión del sujeto», en J. González-E. Trias (eds.), *Cuestiones metafísicas*, p. 286-287.

obstáculos y desviaciones condicionados por los propios prejuicios. Esto no es más que un aspecto exterior al verdadero acontecer hermenéutico; es el que motiva la ineludible disciplina metodológica que de uno hace uso consigo mismo. Sin embargo, el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos»<sup>85</sup>.

El acontecer de la tradición no es un fenómeno aislado sino que su interpelación llega directamente al intérprete, por lo que la aplicación, como momento necesario del proceso hermenéutico, habrá de ser siempre referida por el intérprete a su situación y a sí mismo. Por ello es que el filósofo alemán sostiene:

«Este desplazarse al lugar del lector original (Schleiermacher) es cosa muy distinta de la aplicación. Implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación y que también la hermenéutica jurídica reconoce como su tarea»<sup>86</sup>.

La interpenetración de las dos dimensiones temporales del presente y del pasado del intérprete, en la medida en que él mismo es interpelado por el acontecer de la tradición, constituye precisamente la aplicación en tanto elemento esencial del proceso hermenéutico. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de este capítulo ha sido el mostrar, mediante el análisis de los conceptos antes mencionados, la conexión recíproca de la tradición y la aplicación que caracteriza la concepción gadameriana de la hermenéutica filosófica. En el próximo apartado -que recoge las conclusiones de nuestra investigación-, intentaremos mostrar que, a la luz de los resultados obtenidos, el rodeo que hemos dado por la interpretación de la *phrónesis* aristotélica constituye un momento esencial de la concepción de la hermenéutica esgrimida por Gadamer.

## CONCLUSIONES

En la introducción de este trabajo subrayamos que la meta de nuestra investigación era la de mostrar en qué sentido la lectura de la razón prudencial aristotélica que propone *Verdad y método* puede ser considerada, según las

---

<sup>85</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 552-553.

<sup>86</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 406.

palabras del propio Gadamer, como el *único modelo*<sup>87</sup> que puede ayudarnos en la constitución y fundamentación de la dimensión hermenéutica de la razón. Para alcanzar tal objetivo hemos recorrido un camino teórico articulado en dos etapas. En la primera de ellas, correspondiente al primer capítulo, analizamos la interpretación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica; la siguiente etapa,

---

<sup>87</sup> A lo largo de esta investigación hemos citado y comentado los textos pertinentes. Sin embargo, dada la importancia que esta idea de Gadamer reviste para nuestra tesis (y para comodidad del lector), agruparemos y volveremos a citar los textos más emblemáticos aun corriendo el riesgo de caer en la redundancia. En el primer volumen de *Verdad y método*, cuando el autor comienza su interpretación de la ética aristotélica (ubicada—no olvidemos esto— en la parte central de su fundamentación ontológica de la hermenéutica), escribe: «Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de una manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una *especial relevancia la ética aristotélica...*» Gadamer, *VyM*, I, p. 383. Cursivas añadidas. En la parte final de la obra podemos leer: «Para la estructura del proceso hermenéutico me he remitido expresamente al análisis aristotélico de la frónesis». Gadamer, *VyM*, I, p. 638. Veinte años después, en 1980, en un artículo titulado *Problemas de la razón práctica*, publicado en el segundo volumen de *Verdad y método*, nuestro autor afirma lo siguiente: «¿Qué lugar ocupan las *humanities*, las «ciencias del espíritu», en el universo de las ciencias? Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles —y no el concepto moderno de método y de ciencia— es el *único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu*». *VyM*, II, p. 309. Cursivas añadidas. Ahora bien, no hay que olvidar que en las conferencias dictadas por Gadamer en Lovaina en 1957, y que constituyen una especie de presentación de *Verdad y método* a punto de publicarse, de las cinco conferencias, la cuarta está enteramente dedicada a Aristóteles y se titula *El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles*. Ahora bien, allí se dice lo siguiente: «En este punto de nuestra exposición resultará que el problema que nos preocupa muestra una *conexión central con la problemática que ha desarrollado Aristóteles en sus investigaciones de ética*». Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 81. Y, en un artículo de 1983 titulado *La idea de la filosofía práctica* y publicado en la antología *El giro hermenéutico*, Gadamer escribe: «¿cómo están en realidad las cosas en las así llamadas ciencia humanas, en las «*humaniora*»? Poco quedaría de éstas si aplicáramos severamente el concepto de ciencia abstraído de las ciencias naturales a las ciencias históricas. [...] Con el tiempo, tiene que producirse una verificación de todo esto, y a mí me parece que *la filosofía práctica de Aristóteles es el único modelo al que podemos recurrir para ello*». Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, trad. cast. de A. Parada, Teorema, Madrid, 2001, p. 191. Cursivas añadidas. Además, cuatro años antes, en un ensayo titulado *Los griegos* y publicado en la antología *Los caminos de Heidegger*, podemos leer: «Las lecciones de Heidegger surtieron su efecto. Yo mismo aprendí cosas decisivas sobre las «*virtudes dianoéticas*» de su interpretación tan ceñida al texto como decidida del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*. Según ella, a fin de cuentas, la *phrónesis* y su hermana la *synesis* son las *virtudes hermenéuticas por excelencia*». Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 127. Cursivas añadidas. Podríamos seguir citando otros pasajes pero ello sería abusar de la paciencia del lector. En todo caso, los textos citados son definitivamente concluyentes a los fines de establecer el punto de partida de nuestra tesis que investiga precisamente las posibles razones de la importancia decisiva y paradigmática de la razón práctica aristotélica en la fundamentación gadameriana de la razón hermenéutica.

desarrollada en el segundo capítulo, se centró en el estudio de las nociones hermenéuticas de tradición y aplicación –dimensiones constitutivas de la *phrónesis* según nuestro autor– con el fin de dilucidar hasta qué punto estas dos categorías cardinales de la fundamentación de la hermenéutica filosófica permiten sostener la tesis que afirma el carácter paradigmático de la razón práctica aristotélica. En este sentido y con la finalidad de exponer de la manera más clara las conclusiones de nuestra investigación, procederemos a resumir brevemente los resultados obtenidos a lo largo de nuestro ensayo.

I. En el primer capítulo analizamos el modelo de razón práctica que propone Aristóteles, según la lectura de Gadamer. La interpretación gadameriana de la razón prudencial aristotélica comienza enfatizando un hecho absolutamente incontrovertible y acerca del cual no hay posibilidad de discrepancia: la *phrónesis* no es *episteme* y, al respecto, el argumento decisivo es éste: mientras el saber epistémico tiene por objeto lo necesario, la prudencia se ocupa de aquello acerca de lo cual deliberamos, es decir, de lo que puede ser de otra manera y, por ende, no es necesario. Sentada esta primera y fundamental distinción, Gadamer procede a analizar las relaciones entre *phrónesis* y *tékhne*. Si de lo que se trata *no* es de una razón de lo necesario y de un saber abstracto sino de una razón que incluye en sí misma su aplicación como dimensión constitutiva, es decir, si

«se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya»<sup>88</sup>

por tal razón se requiere, como hace Aristóteles, distinguir prudencia y arte. En efecto, el saber de la *tékhne* como el de la *phrónesis*, no es solamente un saber de lo contingente (y, por ello, ambos se diferencian de la *episteme*) sino que, en su misma constitución, la dimensión de la práctica, esto es, de la realización situacionalmente determinada, es esencial, de lo cual se deriva la imprescindible tarea de distinguir ambas formas de conocimiento.

En el desarrollo de la lectura gadameriana que gira en torno al sentido de la distinción aristotélica de *phrónesis* y *tékhne*, hemos seguido un itinerario –ceñido de la manera más estricta posible a la interpretación expuesta en *Verdad y método*– que se articula en tres fases, cada una de las cuales ilumina un aspecto diferente de la mencionada distinción. Tales etapas son las siguientes: a) la distinción entre *phrónesis* y *tékhne*, desde el punto de vista de la aplicación, b) la distinción entre *phrónesis* y *tékhne* mediante la relación medio-fin, y c) la

---

<sup>88</sup> Gadamer, *VyM*, I, 383.

distinción entre *phrónesis* y *tékhne* centrada en la necesidad del otro. La conclusión que, según nuestra lectura, se desprende al analizar la naturaleza de tales distinciones es la siguiente: la noción fundamental que marca la diferencia no sólo entre *episteme*, por un lado, y *phrónesis* y *tékhne* por el otro, sino también y sobre todo entre estas dos últimas es aquella que permite concebir la prudencia como un saber que estriba en un saberse, es decir, un saber que determina y guía, en la actuación moral, al ser del mismo sujeto en su integridad total o, como escribe el propio Gadamer,

«Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí. De este modo el saberse de la conciencia moral se destaca del saber teórico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador. Pero también aparece una delimitación frente al saber técnico, y si Aristóteles arriesga la extraña expresión de «saberse» es con el fin de formular de algún modo esta doble delimitación»<sup>89</sup>.

La *phrónesis*, por tanto, no constituye, por tanto, y según las palabras de Gadamer, «un saber puro, separado del ser», sino un saber vinculado a su devenir histórico-efectual en el cual el actor moral se forma a sí mismo de manera integral. Sin embargo, esto no significa que la *phrónesis* se diluya en la mera práctica sino que el saber moral es un verdadero saber que debe poder comprender y orientar la aplicación de sí mismo en cuanto saber a cada situación concreta y determinada y, en este sentido, la *phrónesis* está emparentada con la *tékhne*. A este respecto, Gadamer sostiene lo siguiente:

«Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhne* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es exactamente lo que representa un modelo para el saber moral. Pues también para éste es claro que la experiencia nunca basta para una decisión moralmente correcta [...] Hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral y la de saber producir, la de la *tekhne*, pero desde luego no son la misma cosa»<sup>90</sup>.

Y no son la misma cosa precisamente porque en el aprendizaje y en la práctica del saber de la *phrónesis*, esto es, en el proceso de formación moral del individuo, se realiza una profunda e integral transformación del sujeto mismo que no se da en el marco de la *tékhne* ni, mucho menos, en el de la *episteme*. Aquí es donde vemos aparecer la noción de la *tradición*. En el saber moral la

<sup>89</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 387-388.

<sup>90</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 387.

*pertenencia del phrónimos al ethos*, es decir, a la *tradición*, es una condición estructural u ontológica en la que la formación del sujeto lo afecta en su totalidad, lo transforma en cuanto ser humano. Sin duda, también es verdad que un artesano está inmerso en una tradición en la que aprende ciertas y determinadas reglas y ciertas y determinadas habilidades. Sin embargo, no es en ese tipo de educación a la que nuestro autor se está refiriendo cuando utiliza la palabra '*Bildung*'. La formación -el ascenso a la generalidad<sup>91</sup> del individuo- en el marco de la *phrónesis*, describe, para Gadamer la forma propia de la conciencia. Es así que, mientras el aprendizaje de, pongamos por caso, las reglas técnicas propias de la carpintería no modifica necesariamente el ser moral del aprendiz y, de ser él una persona deshonesto antes del aprendizaje del arte en cuestión, no necesariamente deja de serlo por haber concluido su instrucción en la carpintería, en la formación moral, en cambio, -esto es, en la interiorización de aquello que Aristóteles llama *ethos*- se produce una modificación del sujeto tan profunda que los valores que ha interiorizado en el proceso de formación, si tal proceso no ha fracasado, impiden que el actúe inescrupulosamente. Siguiendo con el ejemplo del carpintero y, esta vez, desde el punto de vista de su formación moral, no es posible que, habiendo el reconocido dentro de este proceso la necesidad de interiorización y pervivencia de los valores morales, siga siendo el carpintero deshonesto de antes. En pocas palabras, *la razón prudencial en cuanto saber que es un saberse implica necesariamente la formación en una tradición y la aplicación a sí mismo y a la situación dada de esa misma formación. Tradición*, -el *ethos* en la lengua del Estagirita-, y *aplicación* -la *epieikeia* y la *sýnesis*-, aparecen así como los conceptos claves que, en la lectura que realiza Gadamer, caracterizan a la *phrónesis* en su versión aristotélica. Escuchemos las palabras de nuestro autor:

«el concepto de *ethos*, tal y como él [Aristóteles] lo pone como fundamento, expresa precisamente que la «virtud» no consiste sólo en el saber; que la posibilidad de saber depende, más bien, de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha experimentado, a su vez, su impronta precedente por medio de la educación y la forma de vida. [...] Aristóteles consigue dilucidar de tal modo la esencia del saber moral, que abarca en el concepto de la «elección preferencial»

---

<sup>91</sup> En relación con el concepto general de formación (*Bildung*) Gadamer afirma lo siguiente: «Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad». Gadamer, *VyM*, I, p. 41. Este ascenso a lo general adquiere en la formación moral su característica más peculiar y distintiva.

no sólo la subjetividad de la conciencia moral, que enjuicia el caso de conflicto, sino también la sustancialidad sustentadora del derecho y de la costumbre, que determina su saber moral y su correspondiente acción de elegir»<sup>92</sup>.

Para aclarar y, a la vez, resumir este concepto fundamental de la interpretación gadameriana de la razón práctica aristotélica recordaremos una vez más un texto sumamente esclarecedor en relación con el tema del *ethos*. Escribe nuestro autor:

«Aristóteles ilustra de nuevo la peculiaridad del saber moral y de su virtud con la descripción de un sucedáneo natural y degenerado de este saber moral. Habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con increíble habilidad, y que en todo momento sabe encontrar una salida. Pero *esta contraimagen natural de la phrónesis se caracteriza porque el deinós ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales*»<sup>93</sup>.

El *deinós* no es *phrónimos* ya que no ha hecho suyo el *ethos*, es decir, porque al ejercer sus habilidades, no es orientado por su ser moral con lo cual se evidencia el fracaso de su formación ética que no ha logrado transformar el *saber moral* en *ser moral*, y con esto se manifiesta, aunque sea de manera negativa, la íntima relación que existe entre el *ethos* y la aplicación en la *phrónesis*. El *deinós* sabe lo que hay que hacer pero no lo aplica a sí mismo. Por eso *deinós* se traduce por hábil pero también por terrible. El hombre que no ha convertido en ser su saber moral, es decir, que no lo aplica a sí mismo, es sin duda hábil pero el fracaso de su formación moral lo convierte en terrible. Y esta es precisamente una de las características más evidentes que diferencian la *phrónesis* de la *tékhne* y que hemos ilustrado con el ejemplo del carpintero. La íntima interrelación del *ethos* y la aplicación se comprueba en la interpretación gadameriana de la *epieikeia*, es decir, de aquella habilidad vinculada al saber de la *phrónesis* que expresa, en el lenguaje de Aristóteles, lo que Gadamer entiende por aplicación. Escuchemos, una vez más, las palabras del filósofo alemán:

«...*epieikeia* es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque

<sup>92</sup> Gadamer, «Sobre la posibilidad de una ética filosófica» (1963), en *Antología*, p. 126-127.

<sup>93</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 395. Cursivas añadidas.

es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. [...] La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas»<sup>94</sup>.

Así las cosas, la *epieikeia* consiste en la habilidad del juez quien logra interpretar (es decir, aplicar) la abstracción general de la ley adaptándola al caso concreto y haciéndola suya. Ahora bien, para evitar cualquier confusión en relación con lo que acabamos de afirmar, son necesarias algunas observaciones para evitar cualquier malentendido. Veamos, enseguida, de qué se trata.

Una primera objeción podría ser ésta: ¿la referencia de la aplicación a la *epieikeia* no produce una confusión entre racionalidad moral y racionalidad jurídica? La respuesta es negativa. La razón de esto es que tanto la razón moral como la razón jurídica están bajo el control de la *phronesis*, de manera que sus respectivas estructuras, aunque no su práctica particular, coinciden. En efecto, el juez lo mismo que el *phronimos* deben poseer la *epieikeia* que consiste, en última instancia, en aquella sensibilidad o tacto especial fruto del proceso de su formación, así como también de sus capacidades personales, que permiten realizar la aplicación al caso concreto de la generalidad de la norma o de ley. Una segunda dificultad podría ser la siguiente: se ha dicho que la *epieikeia* es la aplicación y ésta última, en la medida en que se produce en el marco del saber práctico, esto es, mediada por el *ethos*, es siempre auto-aplicación. Ahora bien, supongamos que un juez hombre tenga que decidir acerca de un aborto. En este caso, es evidente que no aplicará su veredicto a sí mismo. La observación es correcta, pero cuando se señala que la *epieikeia* o la aplicación en el marco de la tradición o del *ethos* es auto-aplicación que transforma el saber en ser, aquello que queremos significar es que el actor moral o jurídico -poco importa la diferencia en este caso-, se somete a la misma interpretación de la norma (o de la ley) que manda en su sentencia. En este sentido, y continuando con el ejemplo del juez que dictamina un caso de aborto, es obvio que él no puede abortar y, por lo tanto, la ley no lo afecta directamente, pero esto no significa que, si quien abortara fuera su hija, dicho juez podría ignorar su propia sentencia. En suma, *ethos* y *epieikeia* son los conceptos claves, que, según la lectura que propone Gadamer, caracterizan y articulan al saber ético o la razón de la *phronesis*, de acuerdo con Aristóteles. Así las cosas, el *ethos* se revela como el fundamento

---

<sup>94</sup> Gadamer, *WjM*, I, p. 390.

u horizonte que soporta nuestra relación con el pasado, nuestro comportamiento histórico, y como aquello que estimula la *epieikeia* como necesaria mediación entre esa misma tradición y su aplicación a la situación actual en la que nosotros mismos estamos inmersos. Este es, muy brevemente, el resultado del primer capítulo de nuestra investigación. Pasemos ahora al resumen del segundo.

II. De acuerdo con la misma estructura de *Verdad y método*, la segunda parte de esta obra está dedicada por el autor al desarrollo de la fundamentación de la hermenéutica filosófica y es precisamente esta sección de la obra en cuestión la que hemos considerado en el desarrollo del segundo capítulo de nuestro ensayo. La fundamentación a la que nos referimos consiste en la articulación que vincula de manera rigurosa los conceptos fundamentales o principios fundacionales de la hermenéutica gadameriana. Estas nociones primeras son: *el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia en el tiempo, la historia efectual y la aplicación*. Con respecto al primer principio, es decir, al círculo hermenéutico, la relación todo / parte que lo constituye afirma que la comprensión de las partes supone una precomprensión del todo, precomprensión que hunde sus raíces en el acontecer de la tradición. Desde este punto de vista, hemos mostrado que la anticipación de sentido -que dirige la realización de la comprensión desde el punto de vista de su orientación- no consiste exclusivamente, según Gadamer, solamente en un «acto de la subjetividad» sino que en ella interviene directamente la «comunidad que nos une con la tradición». Desde este punto de vista, es preciso considerar la estructura de la comprensión en términos ontológicos, es decir, fundamentada en el movimiento histórico en la que la voz del pasado resuena a través de la tradición en la que participamos. Esto es lo que Gadamer denomina nuestra «afinidad» sustancial con la tradición, y que expresa en estos términos:

«Ahora es cuestión de determinar más concretamente la estructura de la comprensión que se encuentra en la base de la hermenéutica; es, como ya hemos visto, algo así como una «afinidad» esencial con la tradición. En este momento una regla hermenéutica tradicional viene a nuestro auxilio. [...] Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante»<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 96.

La circularidad a la que se refiere el pasaje describe esencialmente la forma de realización de la comprensión a través de la relación circular entre el todo y las partes *en* la tradición. Tal estructura, entendida como fundamento de la hermenéutica, describe «la significación anticipada por un todo que se comprende por las partes», y el filósofo alemán la explica de esta manera:

«El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido. Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido...»<sup>96</sup>

Todo este proyectar y re proyectar es menester enmarcarlo en el contexto de la tradición ya que, como hemos visto, la anticipación de sentido que caracteriza a la circularidad hermenéutica supone esa «afinidad esencial con la tradición» a partir de la cual se realiza la interpretación. Ahora bien, la pertenencia del intérprete a una determinada tradición se revela en la «comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores». Es este sentido de «pertenencia», según Gadamer, el que establece la mediación que une al intérprete con la tradición, mostrando la importancia fundamental del acontecer hermenéutico de la historia efectual. Como ya vimos, es en el seno de la comunidad de sentido propia de la tradición donde tiene lugar aquella fusión de horizontes en la que se manifiesta la activa presencia de la historia efectual. Por tanto, hemos de subrayar, una vez más, la importancia de la noción de *tradición* sin cuya recuperación hermenéutica no nos es posible comprender ni la anticipación de sentido ni el obrar de la historia efectual en el marco de una tradición compartida por el intérprete y en la cual él mismo se ha formado.

Ahora bien, el reconocimiento de la tradición y de su pervivencia histórica permite a Gadamer destacar la noción de aplicación y su estrecha vinculación con el acontecer de la tradición. Es evidente que, para el filósofo alemán, el

---

<sup>96</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 333. Gadamer se refiere, en este pasaje, al caso de la comprensión textual, pero, en virtud de la universalización de la hermenéutica que él defiende, la circularidad

esfuerzo hermenéutico se origina en el momento mismo en el que asumimos la precomprensión como la condición hermenéutica fundamental en virtud de su naturaleza ontológica. Tal situación, descrita como un comportamiento productivo, permite al intérprete desplazarse, ganar una perspectiva general desde la propia situación histórica reconociendo, en este movimiento, la distancia temporal frente a la cual recuperamos y reconstruimos el pasado a la luz del presente. De allí que nuestro autor se refiera al concepto de «horizonte histórico» como al momento decisivo en la realización de la comprensión entendida como un proceso en constante formación, en el que la fusión de horizontes se lleva a cabo desde la pertenencia a una tradición. No nos es posible, repite insistentemente Gadamer, hacer abstracción de nuestra condición de seres históricos por lo que resulta imprescindible «entenderse con el otro», es decir, con la misma tradición; en ello radica precisamente la movilidad histórica de la existencia humana. Así las cosas, la conciencia histórica aporta algo de sí misma, algo de su propio presente y lo integra a lo históricamente «otro» con el objeto de alcanzar una perspectiva más amplia en la que pueda comprender y hacer conciente esa misma alteridad.

Al llegar a este punto nos encontramos con el problema central del fenómeno hermenéutico y que consiste en la aplicación que está contenida en toda comprensión. En ella reside, sin lugar a dudas, la peculiaridad inherente a toda situación genuinamente hermenéutica. Como ya hemos mostrado en su oportunidad, esta noción ocupa un lugar central en la fundamentación de la hermenéutica filosófica gadameriana y, siguiendo a nuestro autor, la hemos concebido a partir de tres elementos fundamentales, a saber: la pertenencia del intérprete a la tradición; la complementación productiva de sentido y la autorreferencialidad de la aplicación misma. Habiendo resumido el primero de estos elementos pasaremos directamente al segundo.

La noción de complementación productiva de sentido se refiere al proceso de innovación al que el intérprete somete la tradición en la aplicación de la interpretación. En efecto, el filósofo alemán no vacila a la hora de vincular el acto de interpretar con la aplicación cuando habla de la recuperación del problema hermenéutico fundamental. Si es verdad que el carácter distintivo de la hermenéutica radica precisamente en la tensión de familiaridad con la cosa y extrañeza frente a la realidad histórica *desde* la cual y *en* la cual se trata de

---

hermenéutica puede extenderse a cualquier fenómeno de naturaleza comprensiva.

<sup>97</sup> «La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino

entenderla, reconocemos, entonces, en la interpretación la forma explícita de la comprensión<sup>97</sup>. Si es verdad que comprender es siempre interpretar ajustando lo general a lo particular de la situación concreta, entonces el concepto de aplicación se revela en toda su magnitud e importancia. El propio Gadamer, en un texto al que ya hemos hecho referencia, afirma lo siguiente:

«La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* en cada caso, esto es, en su *aplicación*. La *complementación productiva* del derecho que tiene lugar en ella está desde luego reservada al juez, pero éste está a su vez sujeto a la ley exactamente igual que cualquier otro miembro de la comunidad jurídica»<sup>98</sup>.

Nuestro filósofo se refiere aquí al derecho pero, en virtud del rol fundamental de la complementación productiva de sentido en el marco hermenéutico, este texto nos sirve para entender la misma tarea hermenéutica. La complementación productiva (que se da tanto en el derecho como en cualquier esfuerzo hermenéutico) no es, en modo alguno, arbitraria o subjetiva y ello en virtud del reconocimiento que se le ha dado al hecho de formar parte integrante de una tradición cuyo acontecer modela la pertenencia del intérprete a la tradición misma. No nos es posible, por consiguiente, dar cabida a cualquier interpretación al modo relativista precisamente porque la complementación de sentido propia del acto hermenéutico, y que es lo que vincula el intérprete con la tradición, impide la posibilidad de aceptar cualquier lectura. En este sentido, para nuestro autor, tal pertenencia a la tradición es aquello que define el carácter peculiar propio de la comprensión en las ciencias del espíritu. Así pues, decimos juntamente con Gadamer, que la tarea hermenéutica debe ser considerada como la teoría general de la interpretación común a toda disciplina hermenéutica que pretenda deslindarse del modelo que describe la comprensión siguiendo la metodología científica. Por ello Gadamer, al plantear la recuperación del problema hermenéutico fundamental (esto es, la aplicación), procede a determinar la comprensión a partir de la vieja tradición de la hermenéutica jurídica y teológica, tradición que no había prescindido del momento de la aplicación contenida en toda comprensión, subrayando así el rol fundamental del acontecer de la tradición.

El tercer y último concepto que articula la noción de aplicación en la

---

que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión». Gadamer, *VyM*, I, p. 378.

<sup>98</sup> Gadamer, *VyM* I, p. 401-402.

fundamentación gadameriana de la hermenéutica filosófica es, como decíamos, el de auto-referencia de la aplicación y, a este respecto, el filósofo alemán se coloca desde el punto de vista de la relación entre pasado y presente, es decir, desde la perspectiva de la mediación histórica. Decíamos anteriormente que en toda interpretación opera la tradición cuyos efectos conforman, juntamente con el trabajo del investigador o intérprete, una unidad efectual en la cual es tarea de la reflexión hermenéutica señalar las condiciones bajo las cuales tal comprensión se produce. Si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto, la hermenéutica es un saber en el cual no se produce la separación de sujeto y objeto, por lo menos en el sentido que orienta la investigación científica. En el marco de la ciencia, la verdad es asegurada por la total ausencia en el objeto de posibles referencias subjetivas de manera que la objetividad es el resultado de un método que separa tajantemente el sujeto del objeto. En este sentido, para el científico es del todo absurdo cualificar un experimento como objetivo o adecuadamente realizado si en dicho experimento se haga referencia, de la manera que sea, a la cultura, a la visión del mundo y a la historia del sujeto que lo lleva a cabo. Ahora bien, ninguna de las condiciones mencionadas con anterioridad puede suprimirse dentro del proceder hermenéutico y, así, todo lo que se ha dicho acerca de la tradición y la historia efectual corrobora el hecho de que el consenso hermenéutico se obtiene mediante un diálogo con la tradición, en el cual la referencia al sujeto es decisiva. Esto es lo que quiere decir Gadamer cuando, como hemos visto, afirma que la hermenéutica se aparta de un «saber puro, separado del ser» y *esa unidad del saber con el ser se realiza en la aplicación que es, en realidad, auto-aplicación*. En la hermenéutica gadameriana la aplicación es un *momento decisivo* de la comprensión ya que, en ella, el nuevo sentido que la interpretación bien lograda descubre afecta al mismo intérprete dado que él forma parte de aquella tradición que condiciona, en el acontecer de la historia efectual, al proceso interpretativo en su misma esencia.

A partir de este rápido resumen del segundo capítulo, los resultados que arroja la investigación de la estructura fundacional de la hermenéutica gadameriana permiten sostener la tesis de la *vinculación esencial de las nociones de tradición y aplicación (o, mejor dicho, de auto-aplicación) entre sí y con el proceder hermenéutico mismo*. Así pues, la circularidad hermenéutica como «anticipación de la perfección» que caracteriza a la comprensión se entiende como consecuencia directa del obrar de tales dimensiones fundacionales. Por otra parte, el análisis de la lectura de la razón prudencial aristotélica propuesta por Gadamer ha mostrado que *ethos (tradición) y epieikeia (aplicación) son los ejes centrales en torno a los cuales gira el*

*saber del phrónimos*. Por lo tanto, ello nos permite concluir, en primera instancia, que la *tesis gadameriana acerca del rol paradigmático de la phrónesis aristotélica en la fundamentación de la hermenéutica filosófica misma se centra en el papel central que en ambas juegan las señaladas nociones de tradición o ethos y aplicación o epieikeia*. A continuación, intentaremos aclarar de la manera más rigurosa posible el tipo de relación que subyace a la ya señalada simetría.

III. Aunque compartamos las razones que esgrime Gadamer y que hemos analizado a lo largo de nuestra investigación, y aceptemos que la ética aristotélica es un modelo para la razón hermenéutica porque en tal saber se encuentran perfectamente desarrolladas las dos dimensiones fundamentales de toda interpretación, esto es, la tradición y la aplicación, seguimos, no obstante, sin dar respuesta a una pregunta fundamental. Dicha cuestión puede plantearse así: ¿por cuál razón Gadamer se retrotrae a Aristóteles? Por más simétrica que sea la relación entre los dos modelos, podríamos considerarla como una simple coincidencia histórica o, en el mejor de los casos, aun admitiendo la perfecta sintonía estructural de ambos saberes, negarnos a reconocer el carácter paradigmático de la ética aristotélica respecto de la razón hermenéutica. En este sentido, también podríamos dudar de tal concordancia —a pesar de lo que ya ha señalado el propio Gadamer— y declarar, en consecuencia, que el concepto de ejemplaridad de la *phrónesis* del Estagirita respecto de la hermenéutica filosófica se diluye en una mera relación de afinidad o semejanza. Veamos enseguida si podemos superar esta dificultad dándole la respuesta apropiada.

La cuestión consiste en saber si podemos explicar una relación paradigmática o, utilizando la expresión del mismo Gadamer, considerar a la *phrónesis* como el *único modelo* para la fundamentación de la hermenéutica filosófica a partir de las categorías estudiadas en este ensayo, sin apoyarnos en la mera accidentalidad temporal que es precisamente lo que haríamos si declaráramos que tal relación equivale a una afinidad o semejanza centrada en la tradición y aplicación. A este respecto, nos parece interesante una observación de Grondin que podemos encontrar en su obra titulada *Introducción a Gadamer*, y que hemos consultado en este trabajo. Siguiendo las reflexiones de este autor, podríamos comenzar nuestra respuesta afirmando que el concepto de razón práctica de Aristóteles es paradigma para Gadamer porque éste último —como señala este intérprete—, «quiere proporcionar una base filosófica al saber de aplicación» y, desarrollando esta misma idea, Grondin prosigue de esta manera: «La ética aristotélica no desempeña la función de un *modelo hermenéutico*

porque esta ética afirmara el «relativismo de todos los valores» (¿acaso Aristóteles dijo tal cosa?), sino porque supo muy bien que *el saber moral no es un saber de pura intelección*: la sabiduría ética no consiste en la intuición de una norma ideal (una idea, un bien abstracto, una universalidad matemática), sino que *se muestra en la aplicación del bien a un acto concreto de la vida*. En otras palabras: *el saber moral no es un saber de objetivación sino –todo lo contrario– un saber de aplicación*»<sup>99</sup>.

No resulta superfluo señalar que suscribimos completamente las palabras de Grondin. Si la ética de la *phrónesis* es un modelo para la hermenéutica filosófica ello se debe a que, siendo un saber de aplicación o, mejor dicho de auto-aplicación (con lo cual, como hemos visto, se diferencia no sólo de la *episteme* sino también de la *tékhne*) es un verdadero saber, o como prefiere Gadamer, una sabiduría que se diferencia sustancialmente tanto de la razón metodológica instrumental (técnica) como de la teórica (ciencia). Sin duda ninguna es un saber porque se eleva a la generalidad propia de todo conocimiento, pero es un saber especial porque la generalidad nunca se desvincula de la situación concreta a la que se aplica. Grondin ha sintetizado con mucha precisión este aspecto de la cuestión pero la pregunta que intentamos contestar todavía no ha encontrado una respuesta clara y, quizá, a este respecto, resulte oportuno volver a Gadamer. Al dar inicio a sus reflexiones sobre la *phrónesis* en *Verdad y método*, nuestro autor, como vimos, enfatiza lo siguiente:

«Si el *núcleo* mismo del problema hermenéutico es que *la tradición* como tal tiene sin embargo que *entenderse cada vez de una manera diferente*, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de *la relación entre lo general y lo particular*. *Comprender* es, entonces, un *caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada*. Con ello gana una *especial relevancia la ética aristotélica que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu*»<sup>100</sup>.

Veinte años después, el mismo Gadamer, en un artículo titulado *Problemas de la razón práctica*, escribe estas palabras:

«La virtud aristotélica de la *racionalidad*, la *phronesis*, resulta ser al final la *virtud hermenéutica fundamental*. A mí me sirvió de *modelo para mí*

<sup>99</sup> Grondin, *Introducción a Gadamer*, p. 166. Cursivas añadidas.

<sup>100</sup> Gadamer, *WJM*, I, p. 383. Cursivas añadidas.

*propia línea argumentativa*. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una *tarea filosófica central*»<sup>101</sup>.

Comparemos atentamente estos dos pasajes decisivos. En primer lugar, en ambos la concepción aristotélica de la razón práctica es considerada como algo especialmente relevante (*VyM*, I, 1960) y hasta como modelo (*VyM*, II, 1980) para la hermenéutica. En el primer texto, la mencionada relevancia estriba en que la tradición -el *ethos* de Aristóteles, como sabemos- en su constante reinterpretación, nos coloca en el marco de la relación de generalidad y particularidad con lo cual la aplicación se convierte en aquello que ajusta lo general a la concreción de lo particular determinado. En el segundo pasaje, se nos dice que la *phrónesis* aristotélica, entendida como la virtud de la racionalidad a secas, coincide a la postre con la misma hermenéutica y, precisamente por ello, le ha servido a Gadamer cual modelo en sus reflexiones. Ahora bien, ¿por qué modelo? Porque la hermenéutica entendida como *teoría de la aplicación* articula o *conjuga* lo general y lo individual. Lo señalado no podría confirmar más enfáticamente lo dicho en este ensayo; pero además, nos ayuda a contestar nuestra interrogante acerca del por qué Gadamer considera la ética de Aristóteles paradigmática para su idea de hermenéutica. En efecto, tanto la una como la otra -*phrónesis* y hermenéutica- son saberes en los que se da la relación de generalidad y particularidad propia de todo saber estructurada de una manera especialísima que confirma su absoluta distinción respecto de las otras dos formas de conocimiento que son la ciencia (*episteme*) y la técnica (*tékhnē*). Tal forma peculiar de saber consiste en la relación de general y particular concebida a partir de la interpenetración (el término es de Gadamer) de tradición y aplicación en el sentido analizado en el segundo capítulo. Así las cosas, es precisamente este sentido de la relación general / particular el que Gadamer reconoce en la *phrónesis* aristotélica y por ello erige tal reflexión en modelo para su *propia línea argumentativa*. Ahora bien, ¿significa esto que la hermenéutica filosófica gadameriana es una imitación de la *phrónesis* aristotélica? ¿Acaso Gadamer se limitó a *copiar* a Aristóteles? Semejante preguntas pueden parecer irreverentes, pero su planteamiento, por más inoportuno que sea, nos ayudará a descubrir un último aspecto clave que contribuirá a entender aun mejor el concepto de modelo utilizado por el filósofo alemán.

---

<sup>101</sup> Gadamer, «Problemas de la razón práctica» (1980), en *VyM*, II, p. 317. Cursivas añadidas.

Si lo que hemos dicho hasta ahora se ajusta a las ideas de nuestro autor, consideramos que la *phrónesis* es el único modelo para la hermenéutica filosófica porque en la interpretación que de ella nos brinda Gadamer se produce la así denominada «fusión de horizontes», noción clave para la constitución de la hermenéutica así como la entiende nuestro autor. A este respecto, y en primer lugar, recordemos que

«Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. [...] La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara la tradición»<sup>102</sup>.

No hay, por tanto, posibilidad de elaborar una interpretación si no hemos previamente trazado el horizonte desde el cual nos colocamos para realizar nuestra tarea. En este sentido,

«La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace 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. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo»<sup>103</sup>.

El horizonte en el que nos situamos y que condiciona nuestra comprensión no es una especie de pantalla o muro que nos encierra y aprisiona. Todo lo contrario, este horizonte se mueve con nosotros y, lo que es más importante, con ese horizonte del presente convive el del pasado que se mueve con él. En conclusión:

«En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos

<sup>102</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 372-373.

<sup>103</sup> Gadamer, *VyM*, I, p. 374-375.

procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*. [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»<sup>104</sup>.

La fusión de horizontes no es el encuentro y la síntesis de dos horizontes distintos. ¿Cómo podría serlo? ¿Cómo podríamos, desde nuestro presente, elaborar el horizonte desde el cual Aristóteles comprendía *su* realidad? Ello es imposible. Es así que nuestro autor habla de *«presuntos horizontes para sí mismos»*. En la medida en que proyectamos en la tradición el horizonte del presente, incorporamos en él el horizonte del pasado que *nosotros mismos elaboramos desde nuestro propio presente*. En esto estriba precisamente la fusión de horizontes, que parecen ser distintos (*«presuntos horizontes para sí mismos»*) pero que, en realidad, no lo son, y en esto consiste la *fusión de horizontes* descrita por Gadamer como una de las dimensiones esenciales de su hermenéutica filosófica. A partir de los problemas de constitución metodológica de las ciencias humanas propios de su época, Gadamer elabora una teoría que consiste en la *fusión*, en la *tradición*, del horizonte de su presente con el de la *phrónesis* aristotélica cuyo concepto el filósofo alemán ha elaborado desde los problemas teóricos que él mismo confronta. En este sentido, el concepto de *phrónesis* es paradigmático para la hermenéutica filosófica no sólo porque plantea de manera hermenéuticamente correcta la relación de general y particular, sino porque en esa *phrónesis* se realiza aquella fusión horizontal en la que consiste la propia comprensión hermenéutica.

Para finalizar, quisiéramos hacer unas últimas y necesarias aclaratorias. Como ya se ha señalado en la Introducción de esta investigación, nuestro objetivo ha sido el de *determinar en qué sentido la interpretación gadameriana de la racionalidad práctica aristotélica contribuye de manera decisiva a comprender la estructura de la hermenéutica defendida por Gadamer*. Como ya dijimos, nos parece que esta tarea ha sido cumplida; sin embargo, es preciso hacer algunos señalamientos para así evitar todo posible malentendido. En primer lugar, nuestra tesis no pretende sostener que la interpretación de la

---

<sup>104</sup> Gadamer, *KyM*, I, p. 376-377.

razón práctica aristotélica que propone Gadamer es la única interpretación posible. En tal sentido, nuestro objetivo ha sido solamente el de analizar y entender la lectura de la *phrónesis* aristotélica que propone Gadamer en función de la constitución de su hermenéutica. En segundo lugar, tampoco ha sido intención nuestra sostener que la recuperación de Aristóteles tiene que convertirse en referencia obligada para la constitución de cualquier pensamiento de corte hermenéutico. A manera de ejemplo, no creemos que Betti, desde su perspectiva, aceptaría semejante tesis. Lo único que intentamos mostrar ha sido que, *para la constitución de la hermenéutica, así como la entiende Gadamer y de acuerdo a sus propias palabras, la referencia a Aristóteles es decisiva y fundamental y lo es precisamente porque las nociones de aplicación y tradición que constituyen dos de las columnas centrales de la hermenéutica gadameriana ya han sido elaboradas –siempre según Gadamer– por el Estagirita en el marco de su concepto de racionalidad práctica. En este sentido, y desde el concepto de hermenéutica que defiende Gadamer y su lectura de la ética aristotélica, se realiza aquella fusión de horizontes en la que consiste la comprensión así como la entiende el filósofo alemán.* Por último, tampoco ha sido nuestra intención determinar la razón o razones en virtud de las cuales, en el marco del pensamiento filosófico del siglo XX, Gadamer ha decidido recurrir a la ética aristotélica. Semejante tarea implicaría el estudio comparativo de la filosofía gadameriana con el conjunto de las filosofías contemporáneas, tarea ésta que trasciende con creces los límites de esta investigación. El objetivo de nuestra tesis, como ya se dijo, ha sido más modesto y esperamos haberlo alcanzado.

## BIBLIOGRAFÍA

### *Obras de Hans-Georg Gadamer*

*Verdad y método*, vols. I, Sígueme, Salamanca, 2001<sup>9</sup>.

*Verdad y método*, vols. II, Sígueme, Salamanca, 1994<sup>2</sup>.

*Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.

*La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 2002.

*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.

*El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2001.

*El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.

*Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2001.

*Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001.

*El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001.

*La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000.

*El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1999.

*Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1999.

*¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Herder, Barcelona, 1999.

*Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

*Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

*Elogio de las ideas. Discursos y artículos*, Península, Barcelona, 1993.

*La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1988.

#### *Obras de Aristóteles*

*Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1995.

*Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998.

#### **BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA**

- ACKRILL, J.L., *La filosofía de Aristóteles*, Monte Ávila, Caracas, 1984.
- ALLAN, D. J., «The practical syllogism», en *Autor d'Aristote*, Mélanges A. Maison, Louvain-Paris, 1955.
- ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1981.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.
- BRAVO, F., *Estudios de filosofía griega*, CEP-FHE-UCV, Caracas, 2001.
- BRAVO, F., *Ética y Razón*, Monte Ávila, Caracas, 1989.
- BENGEOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997.

- BEUCHOT, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- DUQUE, F., *En torno al Humanismo*, Tecnos, Madrid, 2002.
- DUTT, C. (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1998.
- FERRARIS, M., *Historia de la Hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- GADAMER, H.-G., «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», en VATTIMIO, G., (comp.), *La secularización de la Filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- GADAMER, H.G., «¿Qué es la verdad?» (1957), en NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- GILSON, É., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- GRONDIN, J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I-VI, Gredos, Madrid, 1999.
- GIANNINI IÑIGUEZ, H., «De la metafísica a la ontología», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta , Madrid, 2003.
- GONZÁLEZ, J.-TRÍAS, E., (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003.
- HABERMAS, J., *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- HABERMAS, J., «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1996.
- HABERMAS, J., «Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana» (1979), en *Perfiles filosóficos-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J., *Corrientes Actuales de Filosofía*, vols. I, Tecnos, Madrid, 1996.
- HEIDEGGER, M., *Essere e Tempo*, trad. italiana di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1970.

- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002.
- HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad» (1943), en NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- HOYOS, L.E., «Trascendental», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta , Madrid, 2003.
- KOSELLECK, R.- GADAMER, H.-G., *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
- LEAR, J., *Aristóteles. El deseo de comprender*, Alianza, Madrid, 1994.
- LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1995.
- MACEIRAS FAFIÁN, M., *Metamorfosis del Lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.
- NICOLÁS, J.A.-FRÁPOLLI, M.-J. (eds.), *Teorías de la Verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- ORTIZ-OSÉS, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- PAVAN, C., *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, Edipius, Caracas, 2004.
- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.
- RICOEUR, P., *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- RODRÍGUEZ, R. (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid, 2002.
- RODRÍGUEZ, R., «Hermenéutica y metafísica: la cuestión de sujeto», en GONZÁLEZ, J.- TRÍAS, E. (eds.), *Cuestiones Metafísicas*, Trotta , Madrid, 2003.
- RORTY, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980.
- TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2000.

- SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2001.
- VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1990.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- YARZA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre la Ética a Nicómaco I*, EUNSA, Navarra, 2001.