



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PENSAR Y HACER. UN ESTUDIO SOBRE LA TENSIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS EN LA HERMENÉUTICA  
FILOSÓFICA.

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
OMAR CAMILO MORENO CARO

NOMBRE DEL TUTOR  
RAÚL ALCALÁ CAMPOS  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.

septiembre de 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Agradecimientos

Agradezco al posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México por la oportunidad de formarme durante dos años (y hasta más) junto a profesores y estudiantes muy competentes y, en muchos casos, sencillamente admirables. Además, me gustaría reconocer la labor de las personas encargadas del área administrativa, quienes en todo momento hacen una labor impecable.

Junto a lo anterior, también quisiera agradecer al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) la oportunidad de participar en su programa de becas.

Por otra parte, agradezco especialmente a los profesores y estudiantes que aportaron de su parte (incluso sin saberlo) en mi proceso formativo. Especialmente a mis maestros Jorge Armando Reyes, Carlos Oliva, Mariflor Aguilar, Raúl Alcalá y Ricardo Horneffer, quienes de una u otra forma guiaron e inspiraron mi aprendizaje filosófico durante estos dos años.

También me gustaría brindar por los ausentes, es decir, por aquellos que en pasadas ocasiones me acompañaron y sirvieron como ejemplo en la Universidad Nacional de Colombia. Se les recuerda con cariño.

Además, agradezco a Flor Méndez por su ternura y paciencia.

Por último, y quizás más importante, gracias a mi familia por la fortaleza, el aguante y el apoyo. ¡Qué poco sería de mí sin ustedes!

# Índice

Introducción.....	1
Primero: el problema de la aplicación como problema hermenéutico fundamental .....	8
§ 1. (Muy) breve historia de la hermenéutica moderna.....	9
§ 2. ¿Cuál es el contexto en el que surge el problema de la aplicación?.....	17
a) El círculo de la comprensión .....	18
b) ¿Cómo distinguimos los prejuicios adecuados de los demás? .....	20
c) Historia efectiva y fusión de horizontes: el problema del control de los prejuicios y la necesidad de la aplicación.....	23
§ 3. ¿Por qué la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica filosófica? .....	26
Resumen: capítulo primero .....	30
Segundo: Τέχνη y φρόνησις. La relación indeterminada en el núcleo del problema hermenéutico .....	34
§4. Ser y saber. La aplicación como acontecimiento y como problema.....	34
§5. Τέχνη y φρόνησις. ¿Cómo es la aplicación que ocurre cuando comprendemos?.....	40
a) “Una <i>tekhne</i> se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida.”(H.-G. Gadamer, 1977, p. 388).....	43
b) “El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 392) .....	45
c) “El saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 394) .....	46
§6. La aplicación no es una técnica. El fundamento de la relación entre teoría y praxis no necesariamente es técnico, es “phronético”.....	47
a) Persistencia (en el tiempo) .....	50
b) Elección .....	50
c) Carácter del <i>τέλος</i> .....	52
d) Alcance .....	53
e) Relación medios fines .....	54
f) Baremo de objetividad.....	54
Resumen: capítulo segundo.....	56
Tercero: teoría y praxis en la hermenéutica filosófica .....	60

§7. Teoría .....	61
§8. Praxis.....	68
§9. Un elogio a la teoría es un elogio a la praxis.....	73
a) La teoría vive de la praxis.....	74
b) La teoría es una sublimación de la praxis .....	75
c) Autonomía hermenéutica .....	76
Conclusión y autocrítica: los fundamentos de la hermenéutica filosófica y la práctica filosófica .....	80
Bibliografía .....	89

# Introducción

*Odio toda teoría que no nace de la práctica.*

Friedrich Schleiermacher

Hermenéutica es el conjunto de reglas y métodos que ayudan a entender el sentido de un texto cuando es oscuro o se presta a malentendidos. Al mismo tiempo, hermenéutica es el nombre que ha recibido cierta corriente de pensamiento del siglo XX. De este modo, parecería plausible pensar que el objetivo de esta forma de hacer filosofía fuera examinar las condiciones de posibilidad de nuestra capacidad de esclarecer el sentido. Con ello, cabría esperar un conjunto de reglas derivado de esta reflexión que nos permitiera eliminar las distorsiones y que nos ayudaría a encontrar la verdad entre las múltiples interpretaciones posibles. En ese sentido, el carácter filosófico de la hermenéutica sería un tipo de reflexión especial cuyo objeto sería aquello que hace posible la aplicación de reglas a casos de interpretación particulares. Además, tendría una deriva práctica, pues su producto sería un instrumento con el cual tendríamos la oportunidad de acceder al sentido auténtico de los textos. Esto sería de especial utilidad en una época confundida por mares de información, donde la tecnología nos desborda y cada vez se generan mediaciones virtuales con el mundo natural, social y político. Con ello, el desarrollo de la hermenéutica culminaría en una tecnología infalible que sería el “filtro” decisivo que desecharía las distorsiones informáticas, los malentendidos y ocultamientos. Sería un medio para prevenir el engaño y el autoengaño, con lo cual, nos llevaría a la realidad misma. Esto se lograría por medio de una serie de indicaciones que ayudarían a determinar cierta interpretación válida o un grupo de las interpretaciones que puedan ser consideradas acertadas, lo cual marcaría un hito histórico: el fin de la era de las interpretaciones y el inicio de la real seguridad.

Lo cierto es que la hermenéutica filosófica, al menos la de Gadamer, no pretende lograr nada de lo anterior, su objetivo es diferente. Muestra de ello es que su trabajo termina por señalar el contrasentido implícito en la idea del ‘mundo en sí’ como garante del sentido (H.-G. Gadamer, 1977; H. G. Gadamer, 1992). Por el contrario:

la hermenéutica (...) no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica. (H.-G. Gadamer, 1977, p. 25)

El interés metodológico de la anterior interpretación es comprensible si se tiene en cuenta que la hermenéutica fue comprendida por Dilthey como fundamento teórico de las ciencias del espíritu. Se buscaba con ella asentar las bases de un método que permitiera abstraerse de la particularidad histórica de nuestra comprensión y, con ello, elevarnos a una perspectiva objetiva que nos permitiera desmentir de una vez y para siempre el relativismo historicista<sup>1</sup>. Las ciencias de las que aquí estamos hablando son concretamente la filología y la historia, de allí que *Verdad y método* esté pensado como una reflexión sobre la pertinencia de dicho carácter metodológico<sup>2</sup>. Esto significa muy someramente que la hermenéutica de Gadamer se pregunta por los fundamentos de la objetividad a la que pueden aspirar las ciencias del espíritu y, a partir de ello, busca mostrar cómo los acercamientos metodológicos de la ciencia moderna no contemplan dicha objetividad. Esto supone que Gadamer previamente debe esclarecer qué ocurre cuando interpretamos “más allá de nuestro querer y hacer”. El resultado es conocido: interpretar es menos una actividad subjetiva (o intersubjetiva) que un acontecimiento de la tradición. Esto significa que pretender construir una metodología para las ciencias del espíritu sobre la certeza que surge en la autoconciencia de una subjetividad (o un grupo de subjetividades) es como edificar sobre nieve. Esto es así porque lo que sostiene dicha idea de certeza no respeta los resultados de una explicación cabal del fenómeno de la comprensión (por ejemplo, la pertenencia a una tradición, el contenido de dicha tradición, el espacio social, cultural y temporal en el que nos *formamos*, los límites de inteligibilidad que salen a la luz en la experiencia de lo otro, etc.).

Sin embargo, hay que señalar que esta es una respuesta en términos negativos, pues apenas se encarga de señalar los límites de la perspectiva metodológica. Es decir, la preocupación por la

---

<sup>1</sup> Con respecto al papel de la hermenéutica dentro de las ciencias del espíritu, Grondin recuerda una cita de Dilthey: “En el presente, la hermenéutica debe encontrar una relación con la tarea general de la teoría del conocimiento para demostrar la posibilidad de un conocimiento de la cohesión del mundo histórico y averiguar los medios para su realización” (Grondin, 2011).

<sup>2</sup> Esto lo dice explícitamente en ‘Entre fenomenología y dialéctica. Intento de autocrítica’ en *Verdad y método II* (H. G. Gadamer, 1992, p. 11 y ss). Sin embargo, esto no significa que la reflexión de Gadamer se restrinja únicamente a estas ciencias, más bien esto señala una clave muy potente para leer *Verdad y método*. El desarrollo del libro considera constantemente el ámbito en el que las ciencias de lo histórico constituyen su particular objetividad, sin embargo, los resultados de esta investigación refieren a la universalidad del ámbito hermenéutico. Esto quiere decir que las otras ciencias también deben atenerse a este ámbito, aunque no necesariamente desde la perspectiva del documento histórico (historia o historia efectiva) o de la obra literaria (filología o el paradigma de lo clásico). Un ejemplo de este tipo de abordajes lo podemos encontrar en el tomo I y II de *Gadamer y las humanidades* editado por la UNAM.

‘fundamentación’, su carácter y su posibilidad se mantiene en la obra de Gadamer. Todavía cabe preguntarse por el tipo de saberes de estas ciencias y por su particular objetividad. En este sentido, de la anterior crítica se desprende que la hermenéutica filosófica debe asumir el trabajo que anteriormente estaba legado a la hermenéutica clásica y ‘fundamentar’<sup>3</sup> una hermenéutica que haga justicia al fenómeno de la comprensión. En este sentido, es necesario preguntarnos cómo se apropia Gadamer del problema de la hermenéutica clásica para entender cuál es el carácter propio de su reflexión filosófica y su propuesta subyacente. De lo anterior podemos arriesgar la siguiente tesis: comprender el trabajo de Gadamer como un intento de mostrar qué está en la base de la actividad del intérprete y cuál es la legalidad que está detrás de toda interpretación no es suficiente para entender cómo la hermenéutica filosófica se reconoce a sí misma como un giro necesario con respecto a las pretensiones metodológicas de la hermenéutica tal como se comprende en la modernidad. Es necesario, por lo tanto, explorar la comprensión que tiene Gadamer de la historia de la hermenéutica y, con ello, comprender el giro que significa su trabajo con respecto a la praxis hermenéutica.

Si seguimos de cerca el desarrollo de esta cuestión en los trabajos posteriores a *Verdad y método*, llegaremos pronto a la conclusión de que el elemento ‘innovador’ de la propuesta de Gadamer con respecto a la tradición es la relevancia que tiene el problema la aplicación como *el* problema fundamental de la hermenéutica (H.-G. Gadamer, 1977, p. 377; H. G. Gadamer, 1992, p. 110). Sin embargo, esta afirmación no basta para entender cómo surge la *necesidad* de reconocer la importancia de dicho problema en la descripción que hace Gadamer de la comprensión. De hecho, hace falta entender cómo esta noción es la ‘novedad’ que obliga a la hermenéutica clásica a reconocer lo injustificadas que son sus pretensiones. Es fácil rastrear en la hermenéutica moderna una autocomprensión disciplinar que la lleva a entenderse como una reflexión sobre las condiciones de la comprensión y una subsecuente deriva metodológica que se sigue de esta. Esta forma de enfrentarse al problema consiste, como se mostrará más adelante, en una forma de pensar la relación entre la práctica hermenéutica y la teoría que permite entenderla y prescribirla y que,

---

<sup>3</sup> Aquí se perfilan ciertas indicaciones que nos permitirán precisar el objetivo y el sentido del trabajo de Gadamer. Una de ellas es que el título original de *Verdad y método* es *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Rasgos de una hermenéutica filosófica)*. Grondin señala que “el título “Rasgos”, *Grundzüge*, se debe entender de modo muy modesto y no como una fundación radical, *Grundlegung*” (Grondin, 2011). De este modo, el fundamento (*Grund*) que busca Gadamer no busca ser tan incondicional como el que pretenden otras perspectivas teóricas como la de Dilthey, en todo caso se trata de una clasificación o determinación de los elementos básicos a partir de los cuales se puede pensar una hermenéutica en la situación actual del problema.

de hecho, establece lineamientos metódicos que aseguran la objetividad de la interpretación en la práctica. Justo en este punto la reflexión alrededor de la aplicación parece indicar que la pretensión de establecer lineamientos metodológicos está desbocada. De hecho, a estas alturas de la discusión proponer reglas prescriptivas para la comprensión parece todo un contrasentido. Con todo esto, podemos reiterar la pregunta ¿por qué es un contrasentido una hermenéutica que no reconoce el carácter fundamental de la aplicación? O de forma positiva, *¿cómo es la relación entre teoría y praxis que hace justicia al modo de ser de la comprensión y que se encuentra en la base de la hermenéutica que se hace llamar filosófica?*

Estas últimas preguntas son de suma importancia para comprender el sentido de la hermenéutica filosófica como propuesta filosófica, pues dar respuesta a estas significa esclarecer qué son las ciencias de lo humano “más allá de su autoconsciencia metodológica”. Esto es crucial para entender por qué Gadamer señala que la filosofía práctica es central para entender el problema epistemológico de las ciencias del espíritu<sup>4</sup> (H. G. Gadamer, 1992, p. 309). En ese sentido, cobra una inusitada relevancia la forma como se reformula la relación entre teoría y práctica a la luz del reconocimiento de la aplicación como el problema fundamental de la hermenéutica. De hecho, cabe esperar que hasta que esta relación no sea esclarecida, no sea posible comprender a cabalidad la propuesta hermenéutica en cuanto ‘fundamentación’ de las ciencias del espíritu. Es importante no perder esto de vista, pues la propuesta de Gadamer no implica que no sea posible el conocimiento del espíritu o que todo conocimiento sea parcial y relativo. Más bien, el esfuerzo de la hermenéutica filosófica es lograr esclarecer cuál es el carácter de dicho conocimiento y explicar la noción de objetividad y de verdad que se sigue de él<sup>5</sup>.

\*\*\*

Con esto, está dado el contexto en el que quiero situar la presente investigación. Considero que un buen camino para abordar este problema es desde la formulación de una pregunta que sirva como hilo conductor. Para esto hay múltiples vías. Podemos comenzar, como ya es costumbre, hablando de los pormenores ontológicos del trabajo de Gadamer y comparándolos con los desarrollos de otras teorías hermenéuticas. Esto nos daría una perspectiva panorámica que nos ayudaría a ver

---

<sup>4</sup> La cita concreta dice: “Los problemas de la razón práctica se presentan ante mí, principalmente en relación con la autocomprensión de las llamadas ciencias del espíritu”.

<sup>5</sup> Este tema se desarrolla de forma brillante en la obra *Objectivity. The hermeneutical and philosophy* (2010) de Günter Figal.

cómo la hermenéutica es la actual *koiné* (Vattimo, 1991), un esquema general de la hermenéutica desde una perspectiva histórica (Ferraris, 2000; Grondin, 1999) o una propuesta general de los perfiles críticos de la propuesta hermenéutica (Recas, 2006). Otra forma sería seguir el desarrollo del trabajo de Gadamer en clave fenomenológica y desarrollar con ello una estrategia de lectura que permita entenderla como una radicalización de la fenomenología (Reyes, 2013, p. 25). Este ensayo busca explorar una vía más, a saber, que la hermenéutica puede ser comprendida cabalmente a partir del hilo conductor de la aplicación<sup>6</sup>.

*La aplicación es el problema hermenéutico fundamental de la hermenéutica filosófica.* No obstante, pocas lecturas han tomado este hecho lo suficientemente en serio. La aplicación reviste la instancia que ha sido suprimida y olvidada en las teorías hermenéuticas tradicionales y, con ella, se han ocultado los asuntos decisivos para pensar el genuino carácter del fenómeno hermenéutico (H.-G. Gadamer, 1977). De hecho, es la instancia que reconecta la herencia presente de las humanidades con la antigua retórica (la cual se comprende a sí misma como el origen del que emana gran parte de la hermenéutica moderna). Además, es un momento esencial para comprender la fusión de horizontes como un acontecimiento de la tradición. También se encuentra directamente relacionado con la autocomprensión de la hermenéutica filosófica, pues lo que está en juego aquí es la base sobre la cual la hermenéutica moderna pudo articular su intención prescriptiva. El reconocimiento del lugar de la aplicación nos obliga a ver que el carácter de los métodos de interpretación no hace justicia a la comprensión y, por tanto, es necesario reinterpretar la práctica hermenéutica en función de su verdadera naturaleza. Esto, a su vez, nos obliga a reconocer que la comprensión exige un modo diferente de pensar la relación entre teoría y praxis, es decir, una forma diferente de conceptuar la generalidad de la ley frente a la particularidad de la situación concreta. Con esto, es claro que lo que llamamos aplicación no corresponde directamente con la dimensión pragmática del discurso<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Como se verá más adelante, en el capítulo primero, dicha centralidad no reviste un carácter *a priori*. La aplicación se ha convertido en el problema hermenéutico fundamental en la medida en que la tradición inmediatamente anterior no le hace justicia en su fundamentación metodológica y epistemológica. En ese sentido, cabe recordar que la comprensión se da en un movimiento unitario. No se trata, por tanto, de privilegiar un momento de la interpretación sobre los otros tres. Así, el presente trabajo buscará señalar cómo la hermenéutica de Gadamer intenta formular una hermenéutica que dé el lugar que le corresponde a la aplicación a la vez que reconoce la importancia de los otros dos momentos. Para hacer esto es importante revisar la relación entre práctica y teoría, pues en ella están contenidos estos tres elementos.

<sup>7</sup> Sentis (1999) ofrece una serie de descripciones de las diferentes formas en que se ha comprendido la dimensión pragmática del discurso. En este caso, la más usual es la que se refiere al uso del lenguaje que hacen los hablantes en

En el **primer capítulo** exploraremos el lugar que tiene la aplicación en la propuesta de Gadamer y, en especial, en la teoría de la experiencia. Esto exige explicar por qué la aplicación es el problema hermenéutico fundamental, lo cual implica entender el papel que juega esta noción en el despliegue de la segunda parte de *Verdad y método*. Esto nos llevará a exponer con cierto detalle el inicio del desarrollo de la teoría de la experiencia hermenéutica que se encuentra en el corazón de dicho libro.

Luego de esto, será necesario profundizar en las fuentes de las que bebe la reflexión hermenéutica para llenar de contenido positivo la noción de aplicación. Esto implica profundizar en la importancia que tiene la filosofía práctica de Aristóteles para los planteos de Gadamer. Esto se desarrollará especialmente en el **segundo capítulo**, el cual comenzará por contextualizar el interés de Gadamer por “rehabilitar” la ética aristotélica. El objetivo de este capítulo será específicamente esclarecer la ‘estructura interna’ de la noción de aplicación. Esto implica realizar una lectura detenida de las diferentes tesis que Gadamer desarrolla con respecto a la φρόνησις y esclarecer el papel que juega este concepto en la hermenéutica filosófica como un todo. Allí veremos cómo la filosofía práctica ofrece un *modelo* que sirve como alternativa a la comprensión moderna de la aplicación. Con esto, realizaremos una caracterización general del despliegue de dicho modelo como una descripción de la relación que existe entre la generalidad presente en el texto y la particularidad de la situación del intérprete. Así, propondremos una descripción explícita de la noción de aplicación que opera dentro de la hermenéutica filosófica.

Con esto ganaremos una perspectiva muy nutrida y decisiva para enfrentar desde Gadamer las pretensiones implícitas en la distinción moderna entre teoría y aplicación práctica, la cual se desarrollará de forma definitiva en el **tercer capítulo**. El horizonte griego nos mostrará de entrada que la teoría ha sido transformada radicalmente en su recepción moderna, pues la praxis solo puede entenderse como una aplicación técnica de la teoría. Si esto es así, una noción de aplicación que hace justicia al fenómeno hermenéutico puede servir de base para una reinterpretación de dicha relación. Ciertamente, Gadamer detecta continuamente que la dependencia de la praxis (incluyendo a la política y las ciencias humanas) de una actitud que llamamos “teórica” se fundamenta especialmente en que solo podemos entender el despliegue de nuestra praxis como un movimiento técnico. Ahora, los resultados del capítulo segundo se encuentran directamente con

---

su vida (p. 33-38). Por otra parte, como veremos más adelante, la noción de aplicación se refiere un ámbito que va más allá del uso del lenguaje y se asienta directamente al modo de ser de nuestra dimensión lingüística.

este problema, pues parecen ofrecer, al menos introductoriamente, una alternativa para comprender la praxis y su relación con la teoría. El esfuerzo de este capítulo consistirá en el despliegue de dicha relación a partir de sus elementos constitutivos, en ese sentido, se encargará primero de comentar la teoría, luego, la praxis y, por último, su relación. Este examen concluirá con la exégesis de un fragmento de un ensayo de Gadamer a la luz de nuestros resultados que buscará esclarecer la forma en que se comprende a sí misma la hermenéutica filosófica.

Por último, luego de este largo camino será momento de regresar a nuestro punto de partida y comenzar a determinar la comprensión que tiene de sí misma la hermenéutica filosófica. Veremos cómo la noción de aplicación es decisiva para reconocer los alcances que la hermenéutica filosofía plantea para sí misma y su modo de proceder, lo cual nos ayudará a entender el carácter de sus auténticos rendimientos. Con esto veremos que, en efecto, la hermenéutica de Gadamer es más una teoría que una praxis, sin embargo, siguiendo la idea de Davey (2006), haremos hincapié en que se trata, en todo caso, más de una práctica filosófica que de un método filosófico. Con esto concluiré señalando algunas perspectivas que pueden surgir de esta renovada forma de pensar la relación entre teoría y práctica, pues esta parece suponer una comprensión muy particular de la subjetividad, de la intersubjetividad y de la objetividad que se manifiesta en el lenguaje.

# Primero: el problema de la aplicación como problema hermenéutico fundamental

*Es necesario reconocer en [el fenómeno hermenéutico] una experiencia de verdad que no solo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar.*

Hans Georg Gadamer  
*Verdad y método.* (1977, p. 25)

La hermenéutica es un arte y una ciencia. Se trata de una forma de proceder que nos permite atender al acontecimiento de una experiencia de verdad que no está al alcance de las metodologías científicas modernas. De hecho, después de Gadamer es necesario pensar formas nuevas de científicidad y de arte. Y se ha hecho, pues ya son más de cincuenta años desde la publicación de *Verdad y método* en alemán y cuarenta y un años de su traducción al español. Lo interesante es que esta transformación de los esquemas de objetividad de la ciencia y del arte se gesta también como una disputa con la hermenéutica y la ciencia moderna, las cuales jugaron un papel protagónico en la forma en que las ciencias espirituales se comprendieron hasta la primera parte del siglo XX.

Si queremos entender el carácter de esta transformación, es necesario examinar cómo la hermenéutica filosófica es una respuesta a la tradición, es decir, debemos determinar cuál es la pregunta a la que la hermenéutica responde. Para esto, haremos un breve comentario histórico sobre el desarrollo del arte y la ciencia de interpretar desde el horizonte del mismo Gadamer. De este debe surgir una primera estructura que nos permita determinar en alguna medida el carácter propio de la hermenéutica moderna, a saber, la distinción entre práctica y teoría. Allí están ocultos los prejuicios que Gadamer quiere examinar en la primera parte de su libro y frente a los cuales desarrolla la segunda parte. De allí la importancia de un acercamiento histórico, pues sin él no será claro el ámbito en el que nos estamos moviendo.

Vamos a ver por qué esta búsqueda implica entender cómo el reconocimiento de la aplicación como otro momento fundamental de la comprensión surge necesariamente del

enfrentamiento de Gadamer con la tradición hermenéutica que está detrás del problema de las ciencias del espíritu. En este sentido, el interés central de este capítulo consiste en señalar en qué medida y bajo qué circunstancias la aplicación se convierte para Gadamer en el problema fundamental de la hermenéutica filosófica, lo cual nos permite pensar las relaciones que se establecen con los otros dos momentos centrales de la comprensión, a saber, la *explicatio* y el *intellectio*, las cuales están en la base de la reformulación de la relación entre teoría y praxis que está presente en la hermenéutica filosófica.

### § 1. (Muy) breve historia de la hermenéutica moderna<sup>8</sup>

*La hermenéutica designa ante todo una praxis artificial. (...) El arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro o inequívoco el sentido de algo.*

Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. (H. G. Gadamer, 1992, p. 95)

Para los griegos fue necesario un arte de la interpretación para entender lo que los oráculos querían decir. Esto se explicita en una referencia mítica a Hermes, el encargado de transmitir los mensajes del mundo de los dioses al mundo de los hombres. Esta tarea tenía un doble aspecto: no solo se trataba de reconstruir el sentido de lo que decía el oráculo, también era necesario entender cómo su mensaje era importante para la situación de la *polis*. Este doble aspecto señala que la interpretación no está completa en la clarificación de los pensamientos o del mensaje, sino que su realización “ofrece el carácter de mandato” (H. G. Gadamer, 1992, p. 69).

En esta ambivalencia se abren los dos caminos para pensar esta actividad humana: por una parte, el seguido por Aristóteles en el *Peri hermeneias*, que busca comprender cómo se articula el sentido del *logos apophantikos*; por otra el que queda reservado en la ‘esfera sacral’ que ocupan los oráculos y los poetas<sup>9</sup>, quienes intentan explicitar la voluntad divina y hacerla *patente* en la vida humana.

---

<sup>8</sup> Este apartado es una versión abreviada de una investigación más amplia titulada *Hermenéutica y praxis. Rehabilitación de la pregunta por el aspecto práctico de la hermenéutica filosófica de Gadamer a partir del examen de la manera en que se comprende a sí misma frente a la historia* (Moreno, 2017).

<sup>9</sup>Sobre esto, es importante señalar que Gadamer hace una referencia al *Ion* muy potente. En este diálogo comenta el lugar del poeta como intérprete de la divinidad, un lugar que luego vino a ocupar el sacerdote en el cristianismo: “Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos

\*\*\*

Es digno de nota que Gadamer, al hablar de la hermenéutica de Agustín, reconozca en la praxis el origen de la reflexión teórica sobre las normas del arte hermenéutico:

La tarea de una dogmática cristiana estuvo definida por la tensión entre la historia especial del pueblo judío expuesta en el antiguo testamento como historia de la salvación, y la predicación universalista de Jesús en el nuevo testamento. La reflexión metodológica debía servir aquí para aportar soluciones. Agustín enseña en *De doctrina christiana*, utilizando ideas neoplatónicas, la elevación del espíritu desde el sentido literal y moral al sentido espiritual. Así, resuelve el problema dogmático, sintetizando desde un punto de vista unitario el antiguo legado hermenéutico. (H. G. Gadamer, 1992)

La interpretación de la palabra sagrada se asume de manera diferente entre los distintos pueblos que han articulado su vida espiritual alrededor de la escritura. Esto explica el surgimiento de determinados problemas hermenéuticos que se desprenden necesariamente del corpus de sus creencias, evidencias sagradas o dogmas. De allí que la hermenéutica haya adoptado diversos matices en cada una de estas religiones. En el caso del cristianismo, Gadamer habla de un problema hermenéutico que surge de la incoherencia entre la historia del texto y la historia de la que es testimonio el texto. El asunto es simple ¿cómo comprender el antiguo testamento? ¿es posible articular las historias de los profetas con la buena nueva? A la luz del mensaje de Jesucristo ¿cómo entender la palabra que fue dada al pueblo judío? ¿Se trata de un mensaje universal o de algo que solo compete a la historia de un pueblo en especial?

Las respuestas a estas preguntas lamentablemente exceden los alcances de este texto, sin embargo, es importante ver cómo se hace necesaria una reflexión teórica desde la práctica. La exposición del sentido de la palabra divina no es para ninguna religión una cuestión académica, pues, esclarecer el sentido de las escrituras no es tanto una tarea cuyas exigencias surjan de la teoría, sino que se asienta ante las demandas de la vida de un pueblo o de la Iglesia. Por ello, lo que está en juego en los problemas antes mencionados es el destino y el horizonte del cristianismo. La forma en la que la resuelve Agustín es magistral. Comienza por distinguir entre signos y cosas, con lo cual, crea dos ámbitos ontológicos diferentes. Por un lado, están los signos: particulares, históricos y arbitrarios. Por otra parte, están las cosas (en este caso sería la voluntad divina que está detrás de las escrituras), que son necesarias, permanentes y verdaderas. El problema es que en las escrituras solo tenemos signos, es decir, una forma muy particular en la que el mensaje divino

---

poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine.” (534e) (Platón, 2010).

se manifiesta. Con esto, habría al menos tres tipos de interpretación: una que se queda en los signos, otra que se mueve en los hechos (morales) y una que es guiada por el espíritu hacia las cosas. Esta última es a la que debe aspirar un intérprete interesado por la verdad del mensaje divino. Las diferencias entre los dos testamentos son puras arbitrariedades, lo que está en la base es la voluntad de Dios y nuestra semejanza con él nos asegura un pleno acceso a la verdad (Cfr. Agustín, 1957, pp. 209–211).

\*\*\*

Las distinciones epocales son un problema en el momento de hablar de los diferentes momentos históricos, pues señalan ruptura sin explicar en qué consiste y cómo debe ser asumida por el historiador. En este sentido, cuando comenzamos a hablar de modernidad no hacemos otra cosa que seguir la caracterización de Gadamer, la cual seguramente puede ser ahondada en otros textos. “Cuando hablamos aquí de hermenéutica nos situamos, en cambio, en la tradición científica de la época moderna” (H. G. Gadamer, 1992, p. 96). Dicha tradición es diferente a las demás porque “aparece siempre implícita una especie de consciencia metodológica” (H. G. Gadamer, 1992, p. 96). Lo que significa que “No solo se posee el arte de la interpretación, sino que se sabe justificar metodológicamente el mismo” (H. G. Gadamer, 1992, p. 96). De allí que el intérprete no solo tenga que dar cuenta por la interpretación que hace, sino que, además, deba rendir cuentas de los fundamentos teóricos y metodológicos sobre los que se mueve su propia praxis. En cierta medida podemos ver esto en el caso de Agustín, sin embargo, cabe señalar que allí solo están fundadas las bases de lo que se expresará en la modernidad como la reflexión metodológica de la hermenéutica sobre sí misma. Por último, se puede dar cuenta de que la práctica de la interpretación no puede sostenerse sobre sí misma, ahora requiere un aval metodológico que se fundamenta en lo que cabe llamar la naturaleza de la comprensión.

Desde esta perspectiva, comentaremos brevemente el carácter propio de la hermenéutica religiosa protestante, pues a partir de esta descripción de la consciencia metodológica entenderemos sus motivos, alcances y problemas. En primer lugar, vale la pena entender su rechazo a la doctrina de los múltiples sentidos de la biblia, en especial lo que tiene que ver con el sentido espiritual y el sentido alegórico. Pues, ¿cómo asegurar de que se trata de una interpretación legítima y no de un capricho del intérprete? Esto es ¿cómo dar cuenta de la corrección de la interpretación espiritual de la Biblia, si esta se apoya en la suposición injustificada científicamente de un mensaje que se

encuentra en la base de los textos que, además, se escapa de la completa comprensión humana? Lo que está detrás de estas preguntas es “una nueva consciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del arbitrio subjetivo” (H. G. Gadamer, 1992, p. 96). Con lo cual, si asumimos que el objeto definitivo de interpretación son las sagradas escrituras, entonces, el marco decisivo en la interpretación es la *sola scriptura*. Ese criterio ayudaría a aclarar los abusos de una tradición interpretativa que se dejaba llevar, sin que fuera su propósito, de los saltos injustificados de la conciencia y de sus anticipaciones. De allí que lo importante fuera centrarse en el examen de los momentos decisivos del texto a partir de lo que está puesto allí. En este sentido, el *factum* del texto bíblico era incontrovertible, por ello debía tratarse de modo que el intérprete evitara distorsionarlo por medio de sus caprichos subjetivos. Entonces, fue necesaria una reflexión que permitiera establecer una normatividad que asegurara que la Biblia es ella misma su propio intérprete.

\*\*\*

Con esto, cabe resaltar que la modernidad, como cambio en el horizonte teórico de la hermenéutica, determina fundamentalmente los objetivos de la práctica interpretativa y las formas cómo se justifica, esto es evidente en la explicación que hace Gadamer de la *Dialectik* de Schleiermacher. En la medida en que la subjetividad del autor es un punto determinante para esclarecer lo que está en juego, es imperativo comprender cómo funciona la mente del escritor. Esto es muy interesante, porque justifica el preámbulo histórico y biográfico en el estudio de una determinada obra, además exige poder situar la obra en el desarrollo de las ideas y de los horizontes del autor. En este sentido, aunque la interpretación sea sobre una obra determinada, el contexto social, histórico y personal es el que da las pautas suficientes para determinar el sentido objetivo del texto. Esto justifica que en la práctica hermenéutica se hagan estudios sobre la vida del autor y se utilicen como soporte de una tesis interpretativa. De allí que de ahora en adelante un intérprete deba en cierta manera comprender mejor al autor que lo que él mismo llegó a comprenderse.

Siguiendo el hilo de *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica* encontramos que:

Capacidad para la amistad, para el diálogo, para la relación epistolar, para la comunicación en general (...) todos estos rasgos del talante vital romántico armonizaban con el interés por la comprensión y el malentendido, y esta experiencia humana originaria formó en Schleiermacher el punto de partida metodológico. (H. G. Gadamer, 1992, p. 96)

Esto, desde un punto de vista teórico, resulta desconcertante, pues no es claro en qué medida la habilidad para la comunicación en general resulta la base metodológica de una hermenéutica. En

primer lugar, la hermenéutica, si pretende ser rigurosa, no debe suponer que la comprensión de algo sea un proceso seguro y armonioso, más bien debería señalar que lo que reina entre los hombres es el malentendido (Cfr H.-G. Gadamer, 1977, p. 228). En segundo lugar, de esto se sigue que la tarea positiva de la hermenéutica es desarrollar una serie de reglas de “interpretación gramaticales y psicológicas que se aparten por completo de cualquier atadura dogmática del contenido, incluso la consciencia del intérprete” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 238). Cabe señalar que lo que está en juego en este punto no es la interpretación del texto, pues a estas alturas la interpretación de lo escrito apenas es un caso especial de algo más amplio, a saber, una teoría sobre la comprensión en general. Así, el objeto directo de esta son las diferentes manifestaciones de sentido (como las conversaciones, las cartas, las señales, etc.), ya que el malentendido no es algo que se restrinja a la esfera de los textos. De allí que, en tercer lugar, lo decisivo no es la gramática de una lengua determinada, sino que aquello que da el baremo para la interpretación es la indagación psicológica. De nuevo el dogma del texto es insuficiente, pues este no es más que una expresión vital de una subjetividad. Lo que realmente interesa al intérprete es esclarecer la intención originaria que dio lugar al texto como tal, algo que ni el mismo autor puede precisar muy bien. “Lo que se trata de comprender aquí no es precisamente un pensamiento objetivo común sino un pensamiento individual que es por su esencia combinación libre, expresión, libre exteriorización de una esencia individual” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 243). En cuarto lugar, esto significa que el sentido de lo que aparece en los textos y en las conversaciones no depende de su referencia a hechos concretos, más bien lo importante es la creación de sentido que ocurre en cada exteriorización de la subjetividad del autor, algo que no se produce mediante reglas determinadas, sino más bien se da como un proceso artístico (H.-G. Gadamer, 1977, p. 243). A estas alturas, la práctica está completamente dominada por la teoría, esta la prescribe tanto en sus objetivos como en sus medios. De allí que la práctica solo sea una confirmación más de lo que ya estaba decidido en la reflexión sobre la comprensión.

\*\*\*

Para Gadamer, la tarea que guía el pensamiento de Dilthey es “conciliar teóricamente la «conciencia histórica» con la «pretensión de verdad» de la ciencia” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 243). Esto señala que la hermenéutica se hace necesaria para *fundamentar* las ciencias del espíritu del mismo modo que la *Crítica de la razón pura* fundamenta y explica el aparato epistemológico de

las ciencias naturales a partir de la deducción de las condiciones de posibilidad que permiten y delimitan las pretensiones de las ciencias. Claramente no se trata de una búsqueda metodológica por asegurar la objetividad de la hermenéutica, como en Schleiermacher, lo que aquí importa es señalar que existe algo cómo la certeza histórica y que, por ende, las ciencias del espíritu se encuentran al nivel de las ciencias naturales. En este sentido, lo que interesa a Dilthey es mostrar que la ciencia histórica puede alcanzar un conocimiento con la misma validez que el que brinda la ciencia natural, aunque su punto de partida es la finitud de la propia situación histórica. De allí que sea necesaria una conciliación entre la perspectiva particular de un investigador de la historia y el carácter de evidencia que tiene la verdad que alcanza la ciencia experimental. Sin embargo, la pregunta que nos interesa es cómo la hermenéutica ayuda a solucionar este problema teórico y qué consecuencias hermenéuticas tiene esto en la práctica de las ciencias del espíritu. Aquí es importante la crítica del sujeto que se sabe a sí mismo histórico. Esto claramente no corresponde de entrada a una mera asimilación de los postulados de la escuela histórica de Ranke y Droysen o de la hermenéutica de Schleiermacher (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 244). Por eso, es central desentrañar el carácter propio que adquiere la hermenéutica para atender las necesidades teóricas que implica el trabajo de Dilthey.

Para Dilthey, “Comprender es comprender una expresión” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 286). Aquello que se comprende, lo expresado, no es precisamente lo que produce la expresión, es decir, no se trata de una relación de causa-efecto o de nómeno-fenómeno. Los nexos propios del mundo espiritual, aquellos que interesan a las ciencias del espíritu, deben ser entendidos de otra manera que los nexos propios de una ciencia natural. Se trata en todo caso de una estructura, en el sentido de una estructura intencional<sup>10</sup>. Así, la expresión de un acontecimiento histórico o un texto en particular debe entenderse a partir de la unidad de sentido que está detrás de su propia constitución objetiva y que aparece de diferentes formas en función de los condicionamientos históricos que hacen parte de su situación determinada. En este sentido, no se trata de una causa previa que da lugar al efecto como evento o texto, más bien se trata de una unidad presente entre la expresión

---

<sup>10</sup> No puede omitirse la importancia que tuvieron las *Investigaciones lógicas* de Husserl en el desarrollo de la noción de significado en la obra de Dilthey. Sin embargo, cabe señalar que se trata en todo caso de una interpretación platonizante de las ideas del fenomenólogo. Para Dilthey, las distintas expresiones de algo se articulan en función de una unidad ideal que corresponde a aquello que permite delimitar el campo de unidad de dichas expresiones, es decir “una unidad vital que se expresa en cada una de sus manifestaciones y puede por eso ser comprendida desde ellas” (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977). Sin embargo, la diferencia fundamental entre esta interpretación que hace Dilthey y su propio planteamiento es que lo que está detrás de esta unidad no es la fuerza racional de un *telos* que articula y unifica sino la reflexividad de la vida.

del texto y lo que es expresado como tal. La expresión corresponde a lo que se puede leer aquí y ahora y lo expresado es el fenómeno vital que es previo a la expresión y le da forma a esta. Lo expresado será llamado significado y con ello lo que se busca en la comprensión es descifrar el significado oculto en las expresiones. De este modo, en la práctica el texto histórico debe ser pensado como un jeroglífico, con lo cual, la hermenéutica es una tarea de desciframiento, una guía metódica para no perdernos en los azares históricos de la configuración del sentido.

\*\*\*

Por último, ¿cómo la analítica existencial de Heidegger ofrece un nuevo enfoque que permite el desarrollo de una hermenéutica radical? Las hermenéuticas anteriores tienen en la base una dogmática no reconocida que es incoherente con las pretensiones de una fundamentación metodológica<sup>11</sup>. Esto es tan problemático y fundamental que, como suele decirse con respecto a Dilthey, no reconocerlo es el pase a bordo de un nihilismo hermenéutico con consecuencias prácticas y teóricas. En este sentido, cabe sospechar que la pretensión de claridad metodológica que se funda en la autoconciencia es en cierta medida incoherente con el proyecto de una teoría de la experiencia hermenéutica. De hecho, este es el apunte que parece implícito cuando Gadamer señala los rendimientos de la analítica existencial de Heidegger en nuestro texto guía. por ello, para continuar nuestro camino no debemos buscar una hermenéutica concreta en Heidegger, más bien debemos determinar cuáles son los rendimientos propios de la analítica existencial que permiten superar las aporías que existen en la fundamentación de una teoría de la comprensión o de la experiencia hermenéutica.

Quizá una respuesta directa a la pregunta que hemos formulado es que, a partir de la analítica existencial de Heidegger, “*es la idea misma de fundamentación la que experimenta ahora un giro total*” (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 296). El problema con las hermenéuticas tradicionales no es que sus rendimientos se articulen a partir de una dogmática, el problema de fondo es pretender una fundamentación metodológica que asegure la verdad. Con esto se gana una perspectiva general que permite, como por ejemplo en Dilthey, captar la universalidad de lo que

---

<sup>11</sup> Este es el resultado final de los capítulos 6, 7 y 8 de *Verdad y método* que se sintetiza de forma muy sugerente en la idea del prejuicio de la modernidad: el prejuicio frente a todos los prejuicios. Decidí no incluir un examen detallado de este punto por cuestiones de espacio, sin embargo, si se quiere ahondar más en el tema recomiendo dirigirse a *El individuo entre la modernidad y la historia. El problema hermenéutico del siglo XIX y la fundamentación de las ciencias humanas* de Carlos B. Gutiérrez (2002, pp. 17–42).

es comprendido de una forma científicamente rigurosa. En este sentido, la pregunta por la seguridad metodológica no es otra cosa que una búsqueda por fundamentar la generalidad de la experiencia, esto en contra de las particularidades propias del punto de vista del investigador y su singularidad histórico-social. El método es, en este sentido, la búsqueda del anonimato en la ciencia. Lo interesante es que este tiene que pasar por el arbitrio subjetivo para asegurar su objetividad. La certeza de los conocimientos debe poder ser validada desde la subjetividad o la autoconciencia, ya que es allí donde reposan las garantías epistemológicas importantes desde el idealismo alemán hasta la fenomenología más temprana (Kant, Fichte, Shelling, Hegel, Husserl, entre otros). Esto implica directamente que cualquier momento dogmático tiene serias consecuencias teóricas, pues aquí un dogma es una pretensión que, por principio, no puede ser examinada a partir del paradigma de la autoconciencia. Un ejemplo claro es la idea de ‘totalidad vital’ en Schleiermacher, esta no puede ser probada ni demostrada porque está en la base de todas las pruebas y demostraciones. Tampoco puede ser examinada ni medida, ni puede ser experimentada metódicamente, sino que está en la base de la posibilidad de cualquier prueba y experiencia hermenéutica. Si en la hermenéutica de Schleiermacher no asumimos este presupuesto, es imposible adentrarnos en la subjetividad del otro; con lo cual cualquier comprensión se hace imposible. Este mismo problema se puede ver en Dilthey cuando habla de la continuidad del individuo con la vida histórica: solo podemos conocer la historia por cuanto somos individuos históricos.

Con Heidegger, por otra parte, “se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 287). Al señalar que la comprensión es una estructura fundamental del modo de ser del ser humano (o del ser que somos en cada caso) (H.-G. Gadamer, 1977, pp. 281–282), se señala que la fundamentación epistemológica no ofrece una forma privilegiada de certeza, sino que es una forma más de articular la comprensión. Pues, comprender es la “*forma originaria de realización del estar ahí*” (H. G. Gadamer, 1992), lo que significa que es un comportamiento básico de la existencia humana que se articula de forma diferente dependiendo de la situación del *Dasein*. Con esto, la comprensión científica deja de ser el único horizonte en el que las ciencias del espíritu podrían moverse. Sin embargo, esto no significa que a fuerza deban abandonarse las metodologías sociales e históricas, lo cierto es que hay un ámbito diferente de comprensión que, más que epistemológico, es ontológico. Esto quiere decir que se trata de un ámbito que está directamente implicado en el

ser que somos en cada caso y que, casi siempre, es mucho más que la validez de nuestro conocimiento. En este terreno, hablar de fundamentación significa algo muy diferente, porque lo que está en juego es algo más que el sentido cognitivo-epistemológico de la interpretación, más bien se trata del sentido práctico que está implícito en toda comprensión:

El que «comprende» un texto (o incluso una ley) no solo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido –en el esfuerzo del comprender–, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas direcciones, que es lo que constituye el «desenvolverse con conocimiento» dentro del terreno de la comprensión de los textos. (H. G. Gadamer, 1992)

Con esto, se habilita una perspectiva radicalmente distinta, pues la fundamentación no puede seguir pretendiendo eliminar cualquier momento previo, ya que esta forma de proceder implica de suyo presuponer una forma muy específica de entender la comprensión. De hecho, una hermenéutica que pretenda ser rigurosa debe comenzar por atender la irreductible historicidad del *Dasein*. De allí que sea necesario aclarar que “la historicidad no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad” (1977, p. 25). Esto es muy interesante si lo pensamos a partir de la perspectiva de Dilthey, donde la comprensión se ganaba por medio de la asepsia de la particularidad histórica del intérprete. Si el paso del tiempo es una condición estructural del *Dasein* y su ser solo se entiende a la luz de su temporalidad, entonces, la distancia en el tiempo deja de ser una limitación cognitiva. La historicidad del *Dasein* implica que la historia (efectiva) es la base de nuestra comprensión y su “fundamento” de posibilidad. ¿Cuáles son los alcances y los límites de este giro? ¿Cuáles son los desarrollos que están implícitos en esta idea y que Gadamer desarrolla en *Verdad y método*?

## § 2. ¿Cuál es el contexto en el que surge el problema de la aplicación?

Para comenzar a adentrarnos en los alcances del giro dado por Heidegger y desarrollado por Gadamer, es muy importante ver cómo surge la conciencia de la historia efectiva<sup>1213</sup> del análisis

---

<sup>12</sup> Como señala Moratalla (1991, p. 210) una traducción apropiada de *Wirkungsgeschichte* no es necesariamente “efectualidad histórica” sino “efectividad histórica”, con lo cual conocido en especial porque evita introducir palabras extrañas a la lengua que en últimas ayudan a oscurecer algo que ya de por sí es complicado.

<sup>13</sup> Aquí es muy importante no perder de vista que esta expresión es esencialmente ambigua, pues se dice de dos formas: la conciencia efectivamente afectada y la conciencia de la afección histórica. La primera es la subjetividad que de hecho se ha constituido históricamente, es decir, como un individuo inscrito en una tradición que condiciona su forma de ver el mundo de determinada manera incluso cuando no es consciente de ello. La segunda, por otra parte, es el modo particular de tener conciencia de estos condicionamientos dentro de los límites de nuestra propia finitud, es decir, el hecho de saber que nuestra mirada es parcial y *tiende* a una determinada perspectiva en función de nuestra herencia histórica. El capítulo 11 de *Verdad y método* se encarga de revisar los límites de esta conciencia y el carácter

del círculo de la comprensión como uno de los rasgos (*Grundzüge*) de la hermenéutica filosófica en tanto reflexión sobre la autocomprensión metodológica de las ciencias del espíritu. Con esto podremos entender cómo la aplicación es un rendimiento de esta forma de abordar el problema de la comprensión que surge de un enfrentamiento con los olvidos de la hermenéutica moderna y con una forma particular de entender la relación entre teoría y práctica.

### **a) El círculo de la comprensión**

En primer lugar, hay que atender a las marcadas diferencias que existen entre la forma en que Gadamer y Heidegger acuden al ‘círculo’ de la comprensión en el desarrollo de sus respectivos proyectos. Se puede decir, *grosso modo*, que en ambos casos los objetivos son radicalmente diferentes. Por una parte, los intereses de Heidegger son marcadamente ontológicos mientras que Gadamer está interesado en confrontar los desarrollos de Heidegger con respecto a la tradición hermenéutica y sus rendimientos con respecto a las ciencias del espíritu (Grondin, 2003, pp. 131–132). Por otra parte, Gadamer está profundamente interesado en señalar el ámbito previo que condiciona y permite toda comprensión mientras que para Heidegger lo que está en juego es una forma nueva de pensar el ser del ser humano (como comprensivamente abierto al mundo) con respecto a las interpretaciones acríicas de la tradición (Gutiérrez, 2000, pp. 133–134). Sin embargo, esto no significa que se trate de intereses contrapuestos, más bien considero importante señalar de entrada que el círculo de la interpretación que Gadamer desarrolla se mueve en un proyecto diferente al de Heidegger y por tanto debe ser entendido desde sí mismo para evitar generar ruido.

Pensar la comprensión como un círculo implica reconocer que lo que se comprende siempre se da debido a una instancia previa. No se comprende desde nada y aquello a partir de lo cual se comprende no es explícito al principio. Sin embargo, el camino que sigue Gadamer no comienza por señalar esto. La cita<sup>14</sup> de *Ser y tiempo* con la que inicia el capítulo noveno de *Verdad y método*

---

de la verdad (conocimiento de sí mismo) al que puede aspirar. Sobre esto es muy enriquecedor el análisis del concepto de experiencia (H.-G. Gadamer, 1977, pp. 421–439).

<sup>14</sup> La cita en la traducción de Rivera es la siguiente:

[Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo.] No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por

“no es una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que más bien describe la forma de realizar una interpretación comprensiva” (1977, p. 332). Por ello, llega a describir una interpretación rigurosa como aquella que logra “protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orienta su mirada a la cosa misma” (1977, pp. 332–334). Esto, empero, no significa cerrarse a toda anticipación que esté dada desde la tradición, pues lo importante es entender este legado a partir de la cosa misma. De hecho, es sólo en función de este legado que la cosa como tal aparece perfilada en nuestra comprensión concreta. Así, el arte del intérprete consiste en diferenciar en la tradición aquello que permite una comprensión adecuada a la cosa misma (*Sache*<sup>15</sup>) de las anticipaciones caprichosas y espontaneas.

En este punto cabe reconocer aquello que nos es legado de la tradición como un juicio previo, como un prejuicio. Estas determinaciones *previas* son fundamento de nuestro propio ser en el mundo y por sí mismas no se explicitan<sup>16</sup> porque constituyen el entramado pre-teorético en el que habitamos. Una comprensión correcta distingue aquellos prejuicios que atienden al carácter de la cosa de aquellos que no, por ello la interpretación siempre corresponde a un ámbito objetivo en el que no todo vale (H.-G. Gadamer, 1977, p. 335). Lo interesante es que una malinterpretación no surge de un error, de una falta de perspectiva o de conocimiento, más bien se da gracias a una falta de explicitación de la propia situación hermenéutica. Una interpretación errada se da desde un punto de vista que no atiende a los prejuicios que la constituyen y que, por lo tanto, se “vuelve sordo a la cosa de la que nos habla la tradición” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 336). Sin embargo, la noción de prejuicio ha sido ampliamente descalificada por la modernidad al punto de que los métodos científicos en cierta medida buscan eliminar cualquier prejuicio de los exámenes científicos (un ejemplo claro de esto es la búsqueda de Max Weber de una ciencia sin juicios de valor). Siguiendo con esto, Gadamer señala cómo el prejuicio incontrolado de la modernidad que

---

sim- ples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. (Heidegger, 1997)

Agrego la frase inmediatamente anterior porque es muy pertinente con respecto al carácter descriptivo (no normativo) que tienen las palabras de Heidegger.

<sup>15</sup> Este término (*Die Sache*) también puede ser traducido como ‘asunto’, ‘tema en común’ o, en inglés, *subject matter*. Un estudio sobre la importancia de este concepto en la hermenéutica de Gadamer y sus relaciones con la formación (*Bildung*) se puede encontrar en *Unquiet understanding. Gadamer's philosophical hermeneutics* de Nicholas Davey (Davey, 2006, p. 60 y ss).

<sup>16</sup> La tematización o explicitación de los prejuicios es un aspecto profundamente importante en la hermenéutica filosófica pues es allí donde se realiza su hacer. Este aspecto se encuentra tematizado en el capítulo once de *Verdad y método* en el apartado que habla sobre el concepto de experiencia, para profundizar más al respecto recomiendo ver *Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia* de Luis Eduardo Gama (2002).

oculta el ámbito de verdad presente en la comprensión es precisamente el prejuicio en contra de todo prejuicio. Así, de ahora en adelante, el programa de la segunda parte de *Verdad y método* consistirá en determinar cuál es el ámbito que permite distinguir los prejuicios que permiten atender a las cosas mismas de los prejuicios que distorsionan y equi-vocan la comprensión.

### **b) ¿Cómo distinguimos los prejuicios adecuados de los demás?**

En el fondo, el prejuicio de la modernidad reposa en la legitimación de la certeza subjetiva como garante de la verdad y la validez, por ello cuestionarlo es también señalar que dicha certeza es parcial y que su legitimidad en realidad proviene de otra parte. Por eso es necesario rehabilitar la autoridad de la tradición, no como forma de restaurar un conservadurismo (o un clasicismo) amañado y mezquino, sino como una forma de establecer parámetros que respeten la dimensión suprasubjetiva en la que acontece la comprensión. Con esto en mente, es más sencillo no malinterpretar el carácter de dicha autoridad y dar paso a una de las condiciones a partir de las cuales es posible reconocer que un prejuicio sea garante de una comprensión adecuada. Decir que hay autoridad en la tradición significa señalar que en lo legado o transmitido hay verdad. A esto refiere precisamente la idea de autoridad:

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. 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 autoridad sino con *conocimiento*. (H.-G. Gadamer, 1977, p. 347)

Teniendo esto en mente, Gadamer señala que para hacer justicia a la descripción de la comprensión que ha hecho previamente es necesario desarrollar esta idea de autoridad en una teoría que controle<sup>17</sup> el prejuicio de la ilustración. Para esto recurre al romanticismo y a su desarrollo de la

---

<sup>17</sup> El concepto de control será muy importante en la posterior explicación, por ello me gustaría explicar en qué sentido lo estoy usando. Para esto me gustaría referir un fragmento de *Verdad y método*:

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejar decirse algo por él. 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 tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones 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.* (H.-G. Gadamer, 1977, pp. 335–336 La cursiva es mía)

Control no implica en este caso un dominio total y sistemático de los prejuicios, más bien refiere en sentido restringido al “hacerse cargo” de estos para que el texto pueda manifestarse. La diferencia es muy importante, pues, mientras controlar algo puede significar dominar completamente el comportamiento de algo o de alguien (por ejemplo, controlar a los empleados), cabe señalar que también puede referirse a evitar que algo produzca daños o inconvenientes (por ejemplo, controlar una enfermedad o controlar el cauce del río).

idea de tradición. Esta se basa fundamentalmente en que a todo ser humano lo precede un mar de costumbres que lo constituyen y frente al cual tiene muy poco que hacer. La ilustración, los desarrollos de la razón, significan un espacio de libertad y reflexión que permite al individuo abstraerse de la substancia ética a la que pertenece. Sin embargo, Gadamer puntualiza que aquí no hay una oposición incondicional entre tradición y razón (1977, p. 349). De hecho, lo importante es que el modo de ser de la tradición, su patencia o su autoridad, se manifiesta siempre de una manera distinta en el presente. Esto es muy importante, pues se trata de un rendimiento que determinará en lo que sigue todas las discusiones sobre el ámbito de objetividad en el que se desenvuelve la comprensión. El modo de ser de la tradición es la transmisión. Esto no significa que la tradición es asimilada de una manera acrítica o mecánica, sino que su vigencia se manifiesta siempre ateniéndose a las exigencias del presente<sup>18</sup>. Sin embargo, esto es todo un problema, pues no es claro cómo puede figurarse un “criterio” que permita distinguir los prejuicios válidos de los demás sobre esta forma de entender la tradición. Es decir, ¿cómo puede mantenerse la referencia a una verdad objetiva en la tradición si esta se manifiesta siempre de un modo diferente con respecto al presente<sup>19</sup>?

Con este problema en mente, Gadamer encuentra en el examen sobre lo clásico<sup>20</sup> una forma de esclarecer el modo de ser de la tradición y de la verdad que se manifiesta en ella, a saber, “clásico” quiere decir que “la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra se fundamentalmente ilimitada” (1977, p. 359). Esta es la razón por la cual un clásico habla a todos los tiempos desde su particularidad histórica, pues su elocuencia hace posible hablar o transmitir

---

<sup>18</sup> Sobre esto, dice Gadamer:

Incluso cuando la vida sufre sus transformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más del legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez. (1977, p. 350)

Me parece que en la actualidad abundan ejemplos de esto. Por ejemplo, en *Cibercultura y masturbación 'una comunión postmoderna de los santos'*, Maffesoli señala cómo en la actualidad la socialidad que se construye alrededor de las redes sociales en Latinoamérica se encuentra estrechamente relacionada con la eucaristía de los rituales católicos (Maffesoli, 2009).

<sup>19</sup> En la formulación de esta pregunta hay un supuesto importante que amplía profundamente nuestra comprensión de la tradición. Lo que se da en ella no es un pasado abstracto y desvinculado del presente, más bien se trata de un pasado que se mantiene efectivo y vivo en el presente. Por ello, es natural que no podamos referirnos a una tradición sin plantear el horizonte presente en el que se actualiza, pues esta siempre se encuentra referida al presente de un pueblo determinado (incluso cuando ese pueblo ya no existe). Esto trae consigo una nueva relación con la temporalidad y una nueva determinación del carácter del objeto y el conocimiento histórico que desarrollaremos más adelante.

<sup>20</sup> Es muy importante no perder de vista que en este caso Gadamer no está prescribiendo directamente qué debemos entender y qué no como un clásico literario o artístico. Sin embargo, hay que atender a que está haciendo una referencia sustancial a un ámbito de discusiones estéticas muy complejas. Sobre esto me parece que la literatura secundaria ahonda muy poco y se queda en interpretaciones superficiales que ven en Gadamer un clasicista, por ello veo aquí un espacio muy fértil para la investigación.

(renovar) el sentido para todo presente. Cabe aclarar que lo que está detrás de esto no es una metafísica de la historia o del acontecer del sentido, más bien se trata del reconocimiento de la profunda relación que hay entre verdad y la elocuencia que se encuentra en la base de la codependencia entre retórica y hermenéutica. Es decir, no se trata de rehabilitar en la tradición un mundo al margen de nuestra experiencia al que debamos recurrir para zanjar nuestras disputas interpretativas. Más bien lo que se apunta con esto es que la tradición **no** es un ámbito abstracto que apenas se manifiesta en el presente, sino que se realiza como lo clásico: de forma elocuente. Esta elocuencia **no** consiste en que lo dicho sea un enunciado abstracto que deba instanciarse al presente, de hecho, es elocuente precisamente porque no precisa un desarrollo de segundo orden para su comprensión. En términos positivos, se mantiene *diciente* (es decir, con sentido) independientemente de su distancia temporal y, a veces, cultural. Con esto Gadamer busca señalar que este es el modo de ser propio de la tradición y de su verdad, a saber, la tradición *interpela* (Cfr. 1977, p. 350). ¿Cómo se da esa interpelación? Ateniéndose en las circunstancias presentes en las que algo puede tener sentido.

Con esto en mente, Gadamer procede a determinar en la distancia temporal el criterio válido para examinar la validez de nuestros prejuicios:

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*. (1977, p. 369)

En primer lugar, hay que señalar que esta propuesta es una de las más discutidas por los comentaristas<sup>21</sup> y concuerdo con ellos en que tomada de buenas a primeras es bastante insatisfactoria (en especial para pensar los problemas de comprensión que tienen que ver con el presente). Sin embargo, en este punto podemos entender cómo se articula esta propuesta con el desarrollo previo. No se trata en todo caso de una pregunta que se formule en términos *normativos*, es decir, no se trata de encontrar un criterio para decir qué es verdadero y qué no. Sinceramente, si se buscara un criterio para valorar epistemológicamente las diferentes interpretaciones, el único que Gadamer presenta es la correspondencia con la cosa misma (*Die Sache*), la cual merece un estudio aparte que tiene que ver con otra sección de *Verdad y método*. Lo que aquí está de fondo es una *descripción* de la forma cómo podemos entender la objetividad de los prejuicios que se transmiten en la tradición. Estos prejuicios se mantienen vigentes precisamente porque siguen interpelándonos incluso con el paso del tiempo. La distancia temporal nos permite precisamente

---

<sup>21</sup> Ver *Introducción a Gadamer* de Jean Grondin (2003, pp. 142–146).

percatarnos de esto<sup>22</sup> y gracias a ella podemos reconocer la objetividad o la verdad de aquello que nos habla en la tradición.

**c) Historia efectiva y fusión de horizontes: el problema del control de los prejuicios y la necesidad de la aplicación.**

Comprender es un acontecimiento, no una actividad subjetiva. Además, aquello con base en lo que comprendemos, los prejuicios, existe de modo que en cada caso se manifiesta de forma diferente. Como hemos visto, esta es una descripción que hace justicia a su ser histórico y que no cae en artificios metafísicos. La historia, en ese sentido, *se entiende desde la patencia de su acontecer*, es decir, el pasado solo se hace comprensible cuando se manifiesta vigente (efectivo) con respecto al presente. Esto significa que se manifiesta como un prejuicio de *quién* comprende, con lo cual, podemos concluir, con Gadamer, que todo comprender es un *comprenderse*. Así, Gadamer señala que una hermenéutica filosóficamente rigurosa debe solucionar la tensión que está en la base de este razonamiento: por una parte, la comprensión es un acontecer, es decir, se produce al margen de la voluntad de un *Dasein* y lo conforma; por otra, la comprensión solo se da en la medida en que el individuo encuentra *su* lugar en la situación (histórica) en la que se encuentra. Esta tensión se resume en la ambigüedad que está presente en la noción de conciencia de la historia efectiva<sup>23</sup>, la cual se refiere al mismo tiempo al *efecto* de la historia sobre la subjetividad del intérprete como al *saber* sobre dicho efecto.

---

<sup>22</sup> Se trata de una sutileza que, si se pasa de largo, puede hacer de Gadamer el más grande tradicionalista de todos. Por ello considero necesario desarrollarla un poco más profundamente, pues aquí se ven las virtudes de entender fenomenológicamente el trabajo de Gadamer. La distancia en el tiempo no puede ser un criterio de verdad en el sentido de aquello que perdura en el tiempo debe ser considerado como verdadero, a esta interpretación va dirigida la insatisfacción que manifiesta Grondin (2003, p. 143). Si fuera así, la hermenéutica de Gadamer se vería obligada a declarar un esencialismo o substancialismo que fundamentara dicha persistencia y no tendría que recurrir a las nociones de elocuencia, de interpelación y de lo clásico. Ahora ¿cómo entender el lugar de la distancia en el tiempo? Desde una lectura fenomenológica de *Verdad y método* podemos apuntar que se trata de uno de los escorzos que sostienen la objetividad propia de lo histórico. Es decir, no se hace historia de lo presente, pues ello no es manifiestamente objetivo en el sentido de algo que podamos inteligir con la distancia necesaria para realizar un abordaje científico. Solo cuando se hace pasado ganamos un espacio diferencial que nos permite acercarnos a los hechos con mayor o menor control de nuestros prejuicios. Esto no significa que no podamos tener un acercamiento objetivo o científico a nuestro presente, sin embargo, cabe aclarar que se tratan de dos fenómenos diferentes: nuestra comprensión del pasado se mueve en la distancia histórica, por otra parte, nuestra comprensión del presente se mueve en el ámbito de nuestra relación lingüística con el mundo. Cabe señalar que en este punto el lenguaje marca una distancia con las cosas y, con ello, la posibilidad de moverse en distintas perspectivas que pueden ser las propias o las del otro, lo mismo que hace la distancia histórica con respecto a nuestros prejuicios.

<sup>23</sup> La traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito habla de conciencia de la historia efectual.

Sin embargo, en la descripción del comprender que se adelanta hasta este punto, el problema que surge es de distinta índole. Si tenemos que comprender implica atender a los efectos que tiene la historia sobre la perspectiva propia, las ciencias del espíritu están obligadas teóricamente<sup>24</sup> a reconocer que el ámbito desde el que surge su investigación no puede ser desinteresado, sino que se encuentra perfilado de entrada por la tradición histórica que conforma la subjetividad del investigador. En términos descriptivos, esto significa de entrada preguntar por el carácter de esta subjetividad y por cómo participa en la comprensión.

“La conciencia de la historia efectiva es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica” (1977, p. 372). Esto quiere decir que explícita o implícitamente reconocemos el carácter de nuestro presente y podemos movernos en ella gracias a que tenemos un “haber previo”. La situación hermenéutica corresponde con ese acervo que podemos llamar formación cultural (*Bildung*). Ahora, para hablar de esta formación, una buena metáfora es la de un horizonte, pues lo que está en juego es una posición histórico-social “que [permite y] limita las posibilidades de ver” (1977, p. 372). Entonces, en el caso de la comprensión histórica, cabe preguntarse ¿cómo logramos comprender los documentos que fueron escritos en otro presente que tiene un horizonte distinto? Esta pregunta implica de entrada suponer en el pasado un horizonte particular que es diferente al propio. En este sentido, lo que se pregunta es ¿cómo es posible el desplazamiento entre horizontes? Cabe señalar que esta es una pregunta muy tramposa, porque supone de entrada que los horizontes son radicalmente diferentes y que se encuentran cerrados. Por el contrario, Gadamer señala que:

La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. (1977, pp. 374–375)

En este sentido, hablar de dos horizontes separados (el pasado y el presente) trae implícita una abstracción que restringe las posibilidades de movilidad del horizonte propio. En rigor, no cabe hablar de dos horizontes diferentes pues el modo de ser de la situación hermenéutica es la actualización en el presente. De hecho, si partimos de que el pasado es una instancia ajena al presente, cerramos de entrada todas las posibilidades de comprenderlo. Desde esta perspectiva

---

<sup>24</sup> Sobre este punto Gadamer insiste. No se trata de una nueva disciplina anexa a las ciencias del espíritu o lo que se conoce como estado del arte, más bien esto busca que las ciencias “aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectiva operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 371).

todavía no es necesario preguntarse por la fusión de dichos horizontes, pues en el fondo se trata del mismo.

Ahora, si formulamos sobre esta nueva perspectiva una pregunta por *la singularidad del acercamiento científico al pasado*, nos encontramos en otra situación (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 377). Claramente el pasado tiene un horizonte diferente al presente, de allí que interpretar lo que aparece en el pasado a partir del horizonte presente es básicamente la definición de anacronismo. Entonces, sobre esta idea ¿cómo es posible acercarse científicamente al pasado? La lectura del texto histórico desde el presente se manifiesta como una tensión<sup>25</sup>. Esta tensión suele ocultarse en las ciencias históricas por medio de la formación de un horizonte histórico ajeno al intérprete que le permite ‘ganar’ objetividad. No obstante, “La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente” (1977, p. 377). Dicha tensión se manifiesta como la no correspondencia de las anticipaciones de sentido que surgen desde nuestra situación hermenéutica. Desarrollar dicha tensión es encontrar en los prejuicios que constituyen nuestra situación aquellos que permiten atender a aquello sobre lo que habla el documento histórico. Esto significa de entrada poder encontrar en nuestra situación hermenéutica un ámbito de *aplicación* en el que el texto histórico pueda renovar su sentido. Lo cual también significa poder *hacer frente* a aquellos prejuicios que pueden llevarnos a malentendidos, teniendo en cuenta que la base para hacer esto es precisamente la tradición de interpretación que sostiene al texto. Este proceso de *aplicación* es conocido como fusión de horizontes y no solo implica la comprensión del sentido del texto histórico, además, nos implica a nosotros como seres históricos pues exige una trans-formación de nuestra situación hermenéutica (nuestra situación frente a nuestros prejuicios). Vemos, entonces, que el problema de la aplicación surge de manera natural en el seno de la pregunta por la posibilidad de comprender la alteridad de la historia (Cfr. Grondin, 2003, p. 162). A saber ¿cómo podemos aplicar el contenido del texto que hace sentido en un horizonte lejano al horizonte presente de modo que pueda mantener su elocuencia, es decir, su verdad? O sea, ¿a partir de qué baremos mantiene su objetividad la aplicación que hacemos del pasado al presente? ¿Cómo esa aplicación no es arbitraria, falsa o caprichosa?

---

<sup>25</sup> Es notable el énfasis que hace Mariflor Aguilar al respecto en *Diálogo y alteridad*, en especial porque es de las primeras en hacer énfasis en el hecho de que la fusión de horizontes no es una mera combinación, sino que se trata de una verdadera tensión productiva que da lugar al espacio de la diferencia: “La “fusión de horizontes” es importante para la comprensión porque hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete, sin subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro, y es importante también porque representa el núcleo de la compleja estructura de la comprensión que se articula con el pensamiento crítico.” (2005, p. 109).

### § 3. ¿Por qué la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica filosófica?

Luego de ubicar cabalmente el ámbito en el que surge la aplicación como problema dentro de la hermenéutica filosófica, me gustaría señalar algunos puntos importantes:

- El problema de la aplicación se hace relevante al examinar por el carácter científico al que puede aspirar nuestro conocimiento del pasado. Esto no significa que no haya aplicación en nuestras comprensiones cotidianas, de hecho, se dan en una compacta unidad con la *intellectio* y la *explicatio*.
- Desde este punto de vista, esclarecer el carácter de la aplicación no va a dar lineamientos prescriptivos de la práctica científica, sino que busca hacer comprensible el ámbito propio de los conocimientos de las ciencias del espíritu. El argumento de Gadamer es que este ámbito ha sido deformado en función del ocultamiento, propio de la hermenéutica moderna, de la aplicación como otro aspecto esencial de la comprensión.
- Esto, desde una perspectiva más general, señala la complejidad del problema. No se trata de una relación clásica entre los conocimientos teóricos y la vida práctica, más bien lo que está en juego es la unidad del *saber* y el *ser*. Es decir, como señalamos anteriormente, la aplicación como fusión de horizontes no solo significa un acercamiento al horizonte de la historia, también implica una transformación de la situación hermenéutica del intérprete y simultáneamente una toma de conciencia de sus propios prejuicios, es decir, conocimiento de sí.
- Por último, en esta relación entre el saber y el ser está en juego una forma diferente de entender la hermenéutica, pues ahora esta implica esclarecer la situación del intérprete y la transformación que se desarrolla en ella. Esto significa en el fondo una transformación de la idea tradicional que distingue la teoría hermenéutica de la práctica interpretativa. Esto es lo mismo que está en la base del problema epistemológico que Gadamer señala en el caso de las ciencias del espíritu. El carácter de su *conocimiento* o *teoría* no es tal que se mantenga al margen de quién conoce, pues constituye su ser (o hacer) y se mantiene en constante tensión con su *práctica* investigativa concreta.

Entonces ¿por qué la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica? Seguramente **no** lo es porque sea el aspecto decisivo de la comprensión, pues esta acontece como una unidad con

la *explicatio* y la *intellectio*. De hecho, el problema de la aplicación no surge sino hasta que preguntamos por el carácter científico que puede llegar a tener el conocimiento histórico. Hasta ese momento los tres aspectos de la comprensión operan silenciosamente detrás de las descripciones de Gadamer. Entonces ¿por qué tiene tanta relevancia? Desde la perspectiva que se ha ganado hasta este punto, es plausible afirmar que el problema de fondo es que la hermenéutica clásica (de Schleiermacher en adelante) ha negado que en la práctica interpretativa haya una fuente de verdad. Esto implicó directamente privilegiar la clarificación del sentido de lo escrito desde sí mismo (*intellectio*) y la justificación teórica que permite dar cuenta de la validez de dicha clarificación desde una perspectiva formal (*explicatio*). Es decir, para la hermenéutica tradicional la aplicación corresponde únicamente a un apéndice de lo que significa interpretar, sin ella su validez y su verdad no se aplacarían. Sin embargo, luego del examen de Gadamer, es evidente que la comprensión de un presente histórico diferente al nuestro solo se entiende rigurosamente en la medida en que se da una fusión de horizontes. Ahora, el rigor de este acercamiento al pasado estaría dado por el *control* de los propios prejuicios, lo cual no implica de entrada una pauta metodológica. En este sentido, esclarecer el sentido de la aplicación significa explicar y dar cuenta el carácter propio de este control, determinando al mismo tiempo sus posibilidades y sus límites. *Así, es claro que, al preguntar por la aplicación, lo que está en juego es la posibilidad misma de las ciencias del espíritu, con lo cual, esta es la pregunta hermenéutica fundamental desde el proyecto que establece Gadamer desde el prólogo.*

Ahora, ¿cuáles son las condiciones de la pregunta por la aplicación? Tiene todo el sentido preguntar a estas alturas de *Verdad y método* por cómo es posible controlar los propios prejuicios, pues, de cierta manera, esta pregunta puede traducirse por cómo es posible la autonomía de la conciencia con respecto a la tradición. Es decir, si nuestro horizonte se encuentra pre-estructurado en la medida en que hemos sido formados de determinada manera (esto es así independientemente de nuestro conocimiento de la historia en ese sentido somos más ser que conciencia), entonces cómo podemos aspirar a la objetividad propia del conocimiento. Sin embargo, el problema aquí es el saber sobre la historia, es decir, aquello que llamamos ciencias históricas. ¿Es posible tal conocimiento? Si es así, ¿cómo es posible? Ciertamente Gadamer no es un escéptico, sus desarrollos anteriores han consistido en señalar ámbitos de objetividad que permiten distinguir prejuicios verdaderos de los falsos. En ese sentido, se puede hablar de una verdad que existe por mor de la transmisión. Sin embargo, la pregunta que aquí está en juego tiene un matiz mucho más

interesante. ¿Cómo es posible entender el ámbito epistemológico en el que se mueven las ciencias humanas? ¿Cuál es el carácter del saber que se logra en las ciencias del espíritu?

En primer lugar, Gadamer detecta que lo que está de fondo es una relación entre la identidad del asunto (*Die sache* o lo que hemos llamado anteriormente como ‘la cosa misma’) en la variedad de situaciones en las que se presenta en los distintos momentos de la historia. Nuestra comprensión se mueve sobre esta base y la tradición también, pues el modo de ser de esta es manifestarse siempre de manera diferente. Controlar nuestros prejuicios implica de entrada que busquemos una comprensión más acorde con lo que es el caso, esto es lo que nos da las pautas de dicho “control”. No se trata de una certeza metódica, se trata más bien de un acontecimiento (o experiencia) en la que el sujeto está implicado y frente a la cual puede estar a la altura. Sin embargo ¿cómo podemos llegar a estar a la altura de dicho acontecimiento? Es decir, ¿cómo podemos hacer justicia a esta legalidad que no depende de nuestras propias proyecciones, sino que es dada desde la cosa misma?

Este en el fondo es el problema de la aplicación e implica mostrar cómo la comprensión no puede enajenarse de la experiencia vivida de la conciencia que comprende. Si comprender históricamente consistiera en lograr una amplia perspectiva histórica por medio de la revisión de las diferentes épocas y ‘comprender’ cada una a partir de sí misma, entonces, teniendo en cuenta lo ya dicho, no hay un baremo que permita saber si la comprensión es correcta o no. La experiencia del presente en el trato con el asunto es el baremo ausente en las teorías históricas. Por eso es necesario que haya aplicación a la situación presente del intérprete, pues esto le permite comprender mejor cuál es el sentido del tema que se está tratando.

Solo en la aplicación se logra confrontar lo que se supone (el prejuicio) y la cosa misma. Solo en ella salen a la luz los prejuicios verdaderos y los prejuicios falsos. ¿Por qué? Porque es el espacio en dónde se pone a prueba las propias anticipaciones, la tradición y la cosa misma. Aplicación significa que nosotros (que estamos constituidos históricamente) articulamos nuestra comprensión de algo a partir de los juicios previos que tenemos de eso que ahora se presenta de manera ‘diferente’. Es decir, logramos actualizar un horizonte previo con respecto al presente y nutrir el anterior a partir de las exigencias y oscuridades de nuestra situación. Es un aspecto fundamental de la comprensión porque, teniendo en cuenta el círculo hermenéutico, los prejuicios se hacen efectivos solo a partir de aquello que nos sale al encuentro en el presente. Si no reconocemos la aplicación como fundamental a la comprensión, ¿cómo hacemos justicia a este aspecto de la comprensión? Aplicar no es un comportamiento subjetivo (pues la comprensión es

más un acontecer que un acto). No se trata de que X o Y apliquen su horizonte a voluntad, tampoco la historia es una superestructura infalible y absolutamente avasalladora. Más bien, la aplicación señala el proceso de fusión del horizonte pasado y el presente, y, en el mejor de los casos, muestra la parcialidad del prejuicio y nos acerca más al asunto en cuestión. ¿A qué se refiere Gadamer con “hacerse cargo de los prejuicios”? *Precisamente a la conciencia de que lo positivo de la experiencia (del diálogo) con la cosa (por medio de los textos, de las huellas o de los otros) no aporta los rendimientos decisivos, lo central es la incomprensión, la oscuridad y el desacuerdo.* Las salidas positivistas ocultan los rendimientos positivos del texto que se fundan en su negatividad o desacuerdo pues dan rienda suelta a las interpretaciones apresuradas y poco autocríticas. Solo en la diferencia es posible continuar el diálogo y mantenernos en el misterio de la cosa. El “control” en este sentido solo surge de lo descontrolado y nos da la pauta para acercarnos cabalmente a los equívocos rostros de la cosa misma que, como queda sugerido, no se manifiestan analógicamente sino a partir de una irreductible negatividad.

Veremos que para acercarnos más a las complejidades de este asunto el mejor camino es recurrir a la conceptualidad griega de la que se nutre Gadamer, a saber, a la ética de Aristóteles, pues allí “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” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 383).

# Resumen: capítulo primero

El objetivo del capítulo anterior fue mostrar en qué sentido la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica. Para esto, fue necesario hacer un breve recuento de la historia de la hermenéutica que Gadamer reconoce y frente a la cual posiciona su pensamiento. En este proceso, señalamos la importancia del trabajo de Heidegger en la medida en que transforma la idea de fundamentación y la limpia de su pretendida orientación epistemológica. Ahora, el fundamento (*Grund*) debe ser entendido desde una perspectiva ontológica, con lo cual su comprensión gana nuevas perspectivas y se comienza a entender más allá de la certeza autoevidente. Esto abre el paso a la tarea de “devolverle a la interpretación dogmática una legitimidad limitada” (H. G. Gadamer, 1992), pues la idea de dogma adquiere un matiz diferente cuando no se define negativamente a partir de su inescrutabilidad por parte de la conciencia científica. Con esto, se reconoció la importancia de ver en la historia no un límite de nuestras posibilidades cognitivas sino otra condición de posibilidad. El irrefutable paso del tiempo deja de ser una pesada carga que aleja la verdad de nuestro alcance y se convierte en la base sobre la que se despliega cualquier posible saber sobre lo que es, fue y será.

Sobre esto, dos preguntas se hicieron necesarias ¿cuáles son los alcances y los límites de este giro? ¿cuáles son los desarrollos que están implícitos en esta idea y que Gadamer desarrolla en *Verdad y método*? Estas preguntas nos llevaron a examinar la forma en la que Gadamer se apropia de la reflexión heideggeriana en el examen de la comprensión que realiza en *Verdad y método*. Allí señalamos que esta forma de entender el carácter fundamental de nuestro ser histórico se sostiene sobre la estructura circular que utiliza Heidegger para describir la comprensión. De allí se desprendió la necesidad de reconocer en los prejuicios el fundamento *a priori* sobre el que se sostiene la posibilidad de comprender, además, se señaló que una comprensión adecuada es aquella que logra atender a la cosa dejando de lado los prejuicios inapropiados que sostienen nuestra perspectiva (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 332–333). Ahora ¿cómo distinguirlos? Eso nos llevó a reconocer en la distancia temporal la base sobre la cual es posible “medir” la pertinencia de los prejuicios. Sin embargo, en este punto se señaló que Gadamer no se refiere con esto a un baremo o un criterio, más bien, la distancia temporal es una descripción de aquello que está en la base de

la posibilidad de distinguir el valor de los prejuicios. Solo el paso del tiempo abre la posibilidad de que en algún momento el prejuicio pueda dejar de ser efectivo y pueda ser “controlado”, es decir, en el carácter histórico de nuestro ser se encuentra la base a partir de la cual podemos atender a la validez de la cosa misma (*Die Sache*).

Así, se señaló que el verdadero problema al hablar del ámbito de objetividad de la comprensión es la ambigüedad en la que esta se mantiene. Por una parte, la comprensión más que un comportamiento subjetivo es un acontecer de la tradición, pues ni estamos en la situación de explicitar absolutamente nuestros prejuicios ni, tampoco, tenemos una idea clara y distinta de la efectividad de la historia en nuestro presente. Por otra parte, el saber que tenemos sobre la cosa se manifiesta de una determinada manera y en efecto puede ser verdadero. Una comprensión rigurosa explicita su propia situación hermenéutica incluso cuando se encuentra inscrita en una corriente histórica que prefigura dicha comprensión. En este sentido, se manifiesta una tensión entre *ser* (la pertenencia a una determinada tradición) y *saber* (el espacio de explicitación en el que se mueve la interpretación). El problema es ¿cuál es la base sobre la que descansa la posibilidad de un acercamiento a los prejuicios que nos permite distinguir entre los que nos dejan comprender apropiadamente y aquellos que no? O mejor ¿cómo una conciencia históricamente determinada puede afrontar su pertenencia histórica y “controlar” esta para lograr atender a las cosas mismas (*Sache*)? Para responder a esta pregunta, Gadamer comienza por pensar la forma en la que comprendemos un texto. Señala que existe una tensión entre lo que se manifiesta en el texto y nuestras anticipaciones de sentido, la cual no debe ser eliminada a través de asimilaciones rápidas e inconsecuentes. Una buena interpretación implica dar a dicha tensión el valor que le corresponde y desarrollarla en igual medida. Esto significa encontrar la forma de hacer que el texto pueda hablar a nuestra situación concreta haciendo justicia a lo que en él se manifiesta. Este proceso de *aplicación* es conocido como fusión de horizontes y no solo implica la comprensión del sentido del texto histórico, además, nos implica a nosotros como seres históricos en la medida en que exige una transformación de nuestra situación hermenéutica<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> En este punto vale la pena hacer una aclaración importante sobre la aplicación. Grondin en *Introducción a la hermenéutica filosófica* nos recuerda que “la aplicación no es necesariamente un acto consciente” (1999, p. 168). Esto es muy importante, ya que si lo olvidamos podemos terminar pensando que el esfuerzo de la aplicación se da siempre en la medida en que el intérprete se lo propone. En este sentido, no hace parte de un proceso, más bien se trata de uno de los aspectos importantes de la comprensión en la que siempre vivimos. Ahora, esto también significa que es importante que una comprensión apropiada pueda, en efecto, realizar dicha comprensión de una manera controlada. Esto significa que dicha aplicación no busca confirmar las propias anticipaciones en el texto, más bien es un esfuerzo por encontrar zonas oscuras en las propias anticipaciones para así lograr enriquecerlas o descartarlas. Podemos

Con esto, podemos ver que el giro dado por Heidegger con respecto a la tradición hermenéutica se manifiesta en la hermenéutica filosófica de Gadamer como una rehabilitación de la aplicación como aspecto fundamental de la comprensión (junto a la intelección y a la explicación) (H. G. Gadamer, 1992). Es el problema fundamental de la hermenéutica filosófica porque su rehabilitación es la manera en que esta puede responder a la forma en la que se comprende la hermenéutica desde Schleiermacher y, con ello, hacer justicia al fenómeno de la comprensión. Si “hermenéutica” también significa aplicar, podemos decir que la práctica interpretativa es una fuente inagotable de verdad que nos permite morar cerca de la cosa misma. Muestra de esto es el caso paradigmático de la hermenéutica jurídica, la cual se despliega y se robustece constantemente a partir de su aplicación en los casos concretos y en cada uno, si se hace bien y no a medias, permite no perder de vista la justicia humanamente posible.

\*\*\*

Sin embargo, la relación entre teoría y praxis se mantiene oscura. Si fue necesario esclarecer en qué sentido la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica filosófica no fue solo para mostrar cómo responde a la tradición en la que se inscribe (esto ya lo hizo Gadamer en *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica* (1992)). Esta pregunta es importante para nosotros sólo porque nos permite ubicar el margen que distingue radicalmente la forma en que se piensa a sí misma la hermenéutica filosófica de la hermenéutica moderna o clásica.

Sobre esto, fue bastante fructífero el capítulo anterior. Concluimos que en la base de la rehabilitación que hace Gadamer de la analítica existencial de Heidegger está el reconocimiento de la aplicación como otro aspecto fundamental de la comprensión (junto a la *intellectio* y *explicatio*). Esto arrojó consecuencias muy interesantes para pensar el tipo de objetividad que cabe esperar de una interpretación, aunque no se propuso una serie de reglas o esquemas para lograr una interpretación adecuada. Más bien nos mostró que la aplicación es central porque en ella reposa la posibilidad de la objetividad de toda interpretación, ya que significa la confrontación de nuestras anticipaciones con lo que se deja ver de la cosa o texto (u horizonte pasado)<sup>27</sup>. Esto nos reveló que

---

encontrar un despliegue de esto con relación a la noción de *Bildung* en *Unquiet Understanding* de Nicholas Davey (2006, pp. 66–91).

<sup>27</sup> Sobre esto, es importante traer a colación un fragmento de *Application and praxis* de Lawrence K. Schmidt:

Only after the saying of the text in the projected historical horizon has been established, can the question of truth be raised. This is the hermeneutic event of truth that leads to the adjudication of prejudices and the fusion of horizons. Gadamer emphasizes that it is not just the “preponderance of reasons for the one and

en la praxis hermenéutica hay un momento de verdad que no había sido reconocido en las anteriores hermenéuticas, pues estas reconocieron la validez de la interpretación en el esquema teórico que “fundamentaba” la praxis interpretativa. Así, la aplicación señala directamente que dónde se juega el valor de una interpretación no es en la teoría sobre la interpretación sino en la praxis interpretativa, de allí que la hermenéutica filosófica de Gadamer sea “una teoría de la praxis de la comprensión” (H. G. Gadamer, 1992, p. 118).

En este punto podemos volver al problema central de este escrito. Ahora es plausible suponer que la tensión clásica entre teoría de la interpretación y praxis interpretativa se despliega de una forma particular en la hermenéutica filosófica. Sin embargo, la forma en que esto ocurre se mantiene oscura positiva y negativamente. ¿Cómo podremos aclarar en qué términos se establece dicha relación? ¿Sobre qué base? ¿Qué comprensión hay aquí de la praxis y la teoría? la autoconsciencia histórica sobre la que se sostiene la hermenéutica de Gadamer nos señala que su novedad concreta es la rehabilitación de la aplicación. Esta implica, frente a la tradición, reconocer en el caso concreto una verdad que no se sostiene en la teoría (o el método), sino que en sí misma es la base para sustentar el valor de la interpretación. Sin embargo, esto se mantiene oscuro precisamente porque no es clara la relación que aquí está supuesta entre la ley general y el caso particular (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 383). Esta misma relación es la que está en la base de la distinción entre la teoría hermenéutica (una serie de afirmaciones que buscan establecer los márgenes en los que una interpretación es verdadera) y la praxis hermenéutica (la interpretación concreta que busca cumplir las exigencias de rigor y objetividad que están consideradas desde la teoría). En ese sentido, explicar a profundidad la aplicación es el primer paso para adentrarnos en la forma en que la hermenéutica asume la teoría y la praxis.

---

against the other possibility” that decides a question. “The thing itself [*Sache selbst*] is known only when the counterinstances are dissolved, only when the counterarguments are seen to be incorrect” (GW1, 370; TM, 364). The event of truth is not part of the narrow sense of application. The event of truth as the fusion of horizons depends on having first understood, interpreted, and *applied the saying of the text in the projected historical horizon*. (2016, p. 255. La cursiva es mía.)

Es importante no perder de vista que cuando hablamos de objetividad en este texto no queremos hacer referencia al modelo clásico de un objeto que se contrapone a un sujeto. Lo que verdaderamente nos importa resaltar al usar esta palabra es que en todo caso el intérprete hace justicia a su objeto y se encuentra frente a él más en una situación de servidumbre que de dominación (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 382–383). La objetividad es la pauta del objeto a partir de la cual se le puede hacer justicia, es decir, tiene el carácter de estar-delante (*Gegenstand*). No se puede perder de vista que, tal como dice Schmidt, este asunto se encuentra en la base misma del problema de la verdad que se encuentra latente en el desarrollo de *Verdad y método*.

# Segundo: Τέχνη y φρόνησις. La relación indeterminada en el núcleo del problema hermenéutico

El objetivo de este capítulo es explicar la relación entre lo general y lo particular sobre la que se sostiene la aplicación. Para los objetivos de este trabajo esto supone una doble tarea: explicar la importancia de la vuelta a Aristóteles para comprender dicha relación en *Verdad y método* y, segundo, mostrar cómo esta rehabilitación supone una crítica a la forma tradicional de comprender la práctica y la teoría.

## §4. Ser y saber. La aplicación como acontecimiento y como problema

La aplicación es el ‘fundamento’ de la objetividad de la interpretación, pues señala el atender a la cosa (*Die Sache*) desde la propia situación hermenéutica. Es decir, “El núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de una manera diferente” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 383). Esto porque “Todo encuentro con la tradición realizado *con conciencia histórica* experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 377. Las cursivas son mías.). Esta tensión consiste en la conciencia<sup>28</sup> de que el horizonte del texto y el horizonte del intérprete son diferentes. La tensión se manifiesta como el origen de la objetividad de la interpretación, pues es gracias a esta que el intérprete puede comenzar a confrontar sus prejuicios con el despliegue y exigencias del texto. Así, el nombre de esta “fusión horizontal controlada” es aplicación (1977, p. 377) y es claro que el desarrollo de dicha tensión *tiene que ser siempre diferente* en la medida en que ambos horizontes

---

<sup>28</sup> En este punto es importante no perder de vista que se trata de la conciencia del desfase entre los horizontes y no el desfase como tal. Todas las interpretaciones se dan en el marco de dicho desfase, muestra de ello es la alteridad entre el texto y el intérprete. El problema es que muchas interpretaciones olvidan u ocultan este desfase. Ahora, la *tensión* se manifiesta en el momento en el que el intérprete asume esta diferencia y se esfuerza por no dejar que sus prejuicios hagan violencia a la cosa. La tensión consiste en hacer reconocer la validez de verdad del texto más allá de las propias anticipaciones. Esta tensión no es propiamente entre el texto y el intérprete, más bien es entre aquello que el texto pretende decir (Gadamer habla del “sentido originario”) y los prejuicios del intérprete que, la vez que permiten entender, nublan la comprensión (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 382–383).

(el del intérprete y el del texto) solo son comprensibles a partir de su movilidad histórica. Esto es pura lógica.

Con este panorama se entiende mejor el problema de la relación entre lo general y lo particular. No se trata ni de una generalidad anónima ni de una particularidad indefinible que deban relacionarse para devenir en un resultado concreto llamado interpretación. El problema consiste en mostrar cómo es posible que el texto pueda hablar de nuevo al intérprete pese a la enajenación que ha vivido con el paso del tiempo. Esto, desde una perspectiva más radical, consiste en preguntar por cómo es posible la fusión de horizontes. Aplicar, en este sentido, no es otra cosa que hacer propio lo ajeno<sup>29</sup>. La relación entre general y particular se mueve, en el caso de la comprensión, entre los polos de la generalidad del sentido que despliega el texto y la particularidad de un intérprete situado espacio-temporalmente. Esta distinción también se puede entender desde la perspectiva que nos interesa, a saber, la relación entre “un conjunto de reglas [...] pensadas con cierta universalidad” y “esa efectuación de un fin que es pensada como cumplimiento de ciertos principios de procedimiento representados en general” (Kant, 2008, p. 9), es decir, la relación entre teoría y praxis<sup>30</sup>.

Mucho se ha escrito sobre la relación entre la ética de Aristóteles y la manera en que Gadamer señala su actualidad<sup>31</sup>. Por otra parte, es importante no olvidar que el problema de la filosofía práctica repetidamente llamó el interés del filósofo alemán. Sin embargo, es importante no perdernos en divagaciones sobre la naturaleza de la relación que pueda haber entre estos dos pensadores (cosa que por sí misma es sumamente estéril) y buscar hacer justicia al texto de Gadamer desde las posibilidades que ofrece nuestra pregunta básica. Así, ¿por qué justo en este punto Aristóteles se vuelve pertinente para la hermenéutica filosófica? Hay quienes encuentran en esta rehabilitación de la ética aristotélica el principio y el núcleo de las posibilidades morales (y

---

<sup>29</sup> Esta idea es muy poderosa, pues afirma de entrada que la hermenéutica no es otra cosa que una teoría sobre la alteridad lo cual ofrece muchas posibilidades de lectura que van más allá de los intereses de este escrito. Aunque parece extraña al texto, esta idea se encuentra manifiesta, aunque poco desarrollada, en comentarios como *Introducción a Gadamer* de Grondin, por ejemplo: “Se trata siempre del sentido *extraño*, que es vinculante para el intérprete, y que ha de traducirse a una lengua extranjera” (2003, p. 162). También se trata de una idea central desarrollada por Mariflor Aguilar en *Diálogo y alteridad*.

<sup>30</sup> Traigo a colación las definiciones de Kant porque me parecen sugerentes y porque ofrecen un punto de contraste. Se podría arriesgar la idea de que la forma en que está asumida la teoría y la praxis en la hermenéutica de Gadamer es una crítica directa a cierta interpretación vulgar de cómo Kant define dicha relación. Esta sería la que sostiene la comprensión moderna de la hermenéutica en tanto método que debe asegurar la objetividad de las interpretaciones.

<sup>31</sup> Sin duda este apartado es uno de los más comentados en *Verdad y método*. A continuación, solo me referiré a algunos textos importantes al respecto, para más información cabe consultar *la Bibliografía de y sobre Hans-Georg Gadamer* de Aguirre-Ora, J. M. (1992) o la parte final de *Introducción a Gadamer* de Jean Grondin (Grondin, 2003).

políticas) de la hermenéutica filosófica<sup>32</sup>, la cual es una perspectiva que debe desarrollarse con cuidado pues dependiendo la mirada es posible encontrar un relativista moral o un tradicionalista (Cfr. Reyes, 2014, p. 70). Sin embargo, nuestra pregunta nos lleva por otro camino, pues nos obliga a preguntarnos antes que nada por qué la filosofía práctica de Aristóteles es importante para explicar la relación entre lo *general* de un texto que sobrevive al paso del tiempo y lo particular de nuestra situación concreta. Cabe señalar que lo que nos interesa no es primariamente su carácter ético, antes debemos centrarnos en determinar de qué manera la filosofía práctica ofrece rendimientos importantes a la hermenéutica.

Para esto es pertinente regresar a *El Problema de la conciencia histórica*, un texto que contiene un intenso comentario hecho por el mismo Gadamer sobre la pertinencia de Aristóteles en su propia investigación:

La ética de Aristóteles no se interesa por el problema hermenéutico y menos todavía en las dimensiones históricas de este, sino por el papel exacto que debe asumir la razón en todo comportamiento ético, y es este papel de la razón y del saber el que muestra *analogías* sorprendentes con el saber histórico. (H.-G. Gadamer, 1993a, p. 81. Las cursivas son mías.)

Con esto en mente podemos arriesgar que el saber moral, en la filosofía práctica de Aristóteles, es una analogía con respecto al saber histórico, por tanto, lo importante para nuestra investigación es reconocer los límites de dicha analogía. Esto significa determinar los puntos de contacto y equivalencias que Gadamer señala. Para esto haremos un examen de la forma en que se acerca a Aristóteles. Este consistirá en, primero, indagar en la naturaleza problemática de la filosofía práctica para, segundo, determinar cuáles son las particularidades sobre las que Gadamer quiere llamar la atención.

Volvemos, entonces, al texto citado:

El ser ético como comportamiento específicamente humano se distingue del ser natural porque el ser ético no es simplemente un conjunto de capacidades o de fuerzas activas. El hombre, por el contrario, es un ser que solo llega a ser lo que es y sólo se apropia de su comportamiento por lo que hace, por el cómo de su acción. Es en este sentido en el que Aristóteles distingue el campo del *Ethos* del campo de la *Physis*. El campo ético, aunque él no esté desprovisto de toda regularidad, se opone en razón del carácter cambiante de los preceptos humanos al campo de la naturaleza, en lugar de leyes estables. (H.-G. Gadamer, 1993a, p. 82)

---

<sup>32</sup> Un ejemplo claro de este tipo de posiciones se puede encontrar en *La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política* de Segura (2017).

Con esto en mente, el problema se hace valer desde sus fundamentos ontológicos<sup>33</sup>. Los asuntos humanos se mueven en una región ontológica dispar con el curso de la naturaleza. En los ciclos naturales cabe esperar regularidades como los ciclos del agua, la reproducción de las especies vegetales o animales, entre muchas otras. Sin embargo, la vida del hombre no se desarrolla así, lo que es, siempre puede ser de forma diferente. Esto significa que lo que ocurre en la vida social no se moviliza con el mismo carácter de necesidad que en la naturaleza. Aunque hay regularidades, la fuerza que las mueve no es la de los ciclos naturales, más bien es el esfuerzo (ὄρεξις<sup>34</sup>) dirigido a un fin concreto. Además, desde una perspectiva más contemporánea, el ente del que hablamos se resiste a ser pensado como un mero objeto que está arrojado a la dinámica inmanente de la Φύσις. De hecho, el ser humano muchas veces desafía sus propios dones naturales y en algunas se define en dicha contraposición. En este sentido, Grondin apunta “la sabiduría ética de Aristóteles se caracteriza por escapar de la objetivación” (Grondin, 2003, p. 169)<sup>35</sup>. Sobre esto ahondaremos más adelante. Por el momento cabe señalar que esto tiene una implicación epistemológica profunda que abre para nosotros una serie de problemas importantes. Si el carácter propio del ente moral es, en primer lugar, escapar de la objetivación, ¿Cómo cabe esperar conocimiento de él? ¿De qué clase de conocimiento estamos hablando? ¿Cuál es el principio que lo sostiene?

Se trata de un saber que llega a su culmen en la medida en que constituye al ser moral. Cada quién se encuentra arrojado a un ἦθος que ofrece las diferentes pautas de acción y escalas de valores en los que se puede mover. Sin embargo, la acción del hombre no se mueve en el marco de patrones que se repitan invariablemente. Siempre algo puede ser diferente. El hombre actúa, lo que significa que siempre está en juego su propio ser (ἦθος) en cada circunstancia. En esto consiste la observación de Gadamer sobre la diferencia entre las leyes naturales y la conformación del ἦθος

---

<sup>33</sup> Cabe recordar que esta distinción ontológica seguramente tiene mucho que ver con los cursos dictados por Heidegger a los que asistió Gadamer, muestra de ello es que este problema sea una de las observaciones iniciales de la interpretación que hace Heidegger en *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*. Allí podemos encontrar que “La principal diferencia estructural y fenoménica entre los dos modos fundamentales del inteligir [a saber, la Σοφία y la Φρόνησις] radica en que cada uno sólo deja ver sus respectivas regiones ontológicas” (Heidegger, 2012, p. 61).

<sup>34</sup> ὄρεξις también puede ser traducido por deseo (H.-G. Gadamer, 1993a, p. 82),

<sup>35</sup> Sobre esto, también cabe encontrar una reflexión importante en Volpi en *Hermenéutica y filosofía práctica*:

En la distinción respecto al saber epistémico —introducida en razón de la diversidad del fin perseguido respectivamente, que en la *epistémé* es el conocimiento contemplativo de lo verdadero y en la *phrónesis* el buen resultado en la acción— queda inmediatamente claro para Gadamer un carácter esencial y paradigmático del saber de la *phrónesis*: éste no puede ser un conocer de tipo objetivo cuya tarea sea registrar de manera neutral lo que se halla enfrente, sino un saber que, versando sobre algo que ha de hacerse, está siempre envuelto e interesado en lo que conoce. (2005, p. 381)

mediante el esfuerzo (“el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*)” (H.-G. Gadamer, 1977, pp. 383–384)). En este sentido, cabe preguntar: si hay saber de este tipo ¿cuál es su carácter? ¿es conocimiento de qué? Sobre lo que somos. ¿Cómo es el conocimiento que tenemos sobre lo que somos? Es tal que nos ayuda a tomar decisiones y a dirigir nuestra acción y no solo nos brinda una perspectiva desinteresada de nosotros mismos, pues en tal caso no nos distinguiría de los demás objetos de la naturaleza (H.-G. Gadamer, 1977, p. 386). Siendo así, ¿cómo es posible?

Cabe señalar que en primera medida dicho saber se sostiene sobre lo que ya es el individuo. Esto significa que sin ser *alguien* no se puede saber nada. Muestra de ello es la insistencia de Gadamer en el hecho de que el oyente de la lección debe contar con cierta madurez para saber aprovecharla, al menos un carácter formado para no esperar “de la indicación más de lo que esta le puede dar” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 385). La lección por sí misma no significa nada, solo adquiere valor en la medida en que el oyente pueda articularla con lo que él ya es, es decir, con respecto a su propia formación. El asunto es que, con base en esta relación precedente con su ser moral, el individuo debe saber poder afrontar las diversas situaciones en las que se puede encontrar, lo que significa que dicho saber no se da al margen de su ser. Con lo cual, existe un comercio diferente entre las esferas ontológicas y epistemológicas. La generalidad que guía la acción no se puede comprender al margen de su referencia a las situaciones concretas, es decir, se trata en todo caso de una *generalidad determinada*.

El caso concreto, por otra parte, no es inmediatez pura, de hecho, la situación como tal es dada desde el horizonte del ἦθος. La situación en la que está lanzado el individuo no existe al margen de su pertenencia a una determinada comunidad. De hecho, es a partir de dicha pertenencia que es posible decidir (H.-G. Gadamer, 2001, p. 63). Un ejemplo claro ocurre en el caso extremo de una situación completamente nueva para una comunidad. Esta se presenta en analogía con los diversos elementos de su idiosincrasia, es decir, nunca como algo completamente nuevo. Sin embargo, por esto mismo, es muy difícil reconocer los límites de tal equiparación, con lo cual es una tarea muy complicada tomar decisiones y por ello se corren muchos peligros. Ejemplos claros de esto abundan en nuestro tiempo, no hace falta sino ver el cambio en la opinión pública en los últimos cien años sobre la internet, el cine, los alucinógenos, el narcotráfico, los movimientos raciales, el feminismo, etcétera.

Entonces, luego de este gran rodeo, podemos concluir que la analogía que existe entre la filosofía práctica y la aplicación consiste en que en esta se da este mismo problema, a saber, ni el texto se manifiesta como una pura generalidad (pues su ser está determinado por sus diversas interpretaciones), ni la perspectiva concreta del intérprete está al margen de su propio ser histórico<sup>36</sup>. Además, en el momento en el que se logra aplicar el sentido de un texto a una situación determinada, ni esta ni el sentido quedan intactas. Por ejemplo: una ley correctamente aplicada en un caso difícil resuelve el caso y a la vez nutre la ley. Por ello, Gadamer apunta:

es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que 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. (H.-G. Gadamer, 1977, p. 383)

Sobre este problema esta cita suele ser la más comentada. De hecho, su aparición en *Verdad y método* no deja de ser enigmática. Por eso, nos hemos centrado en mostrar cómo su origen no es gratuito, sino que se trata de una tesis que se sigue directamente de las exigencias del objeto en cuestión, a saber, la aplicación. Sin embargo, volviendo sobre las posibles implicaciones éticas que esto pueda llegar a tener, hay que señalar que, desde esta óptica, estas no son posibles más que de una forma derivada (y casi que inventada). La aplicación no trae tras de sí una propuesta ética, aunque su estructura se mantenga en una profunda analogía con el ser moral.

Debemos todavía decir algo sobre esta analogía. La tensión en la aplicación es entre el texto y la situación del intérprete, del mismo modo, el problema de la filosofía práctica se juega entre el saber moral y el ser moral. A primera vista se trata de instancias diferentes y de generalidades diferentes. El texto tiene una pretensión clásica, es decir, de hablar a todos los tiempos elocuentemente, lo cual implica que siempre lo haga de manera distinta (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 359). El saber moral busca guiar la acción, es decir, ayudar a determinar lo que es importante en cada caso, lo cual significa que no es el mismo para todas las situaciones. El intérprete se encuentra en un punto en la historia en la cual dispone de toda su contemporaneidad para hacer hablar el texto. El ser moral está dado por el esfuerzo hacia una determinación concreta (ἔξις) a partir de la cual debe lograr actuar bien. Sin embargo, si lo consideramos detenidamente, la aplicación no es nunca algo que sucede *a posteriori* (Cfr. Grondin, 1999, p. 168), sino que esta

---

<sup>36</sup> Puesto así, solo nos hemos considerado los polos de dicha tensión y no la relación en cuanto tal. Si se quiere profundizar en esto vale la pena ir a Karczmarczyk, pues él señala que la aplicación, para ser un aspecto trascendental de la comprensión, debe dar cuenta de cómo al aplicar un concepto a una situación particular ambos se ven recíprocamente modificados (2007, p. 175).

es ya la realización plena de la comprensión, del mismo modo que el saber moral no se realiza ni antes ni después de una situación sino que sólo en ella se deja ver como tal.

Hasta este punto, solo hemos mostrado la importancia y el sentido de esta analogía, pero no la analogía como tal. Para comenzar a analizarla la pregunta importante es ¿cómo se realiza en la filosofía práctica de Aristóteles la relación entre saber y ser? Es decir, ¿qué significa que el saber moral del que nos hemos hecho *guie* el despliegue del ser moral que somos? De entrada, podemos sostener que esto corresponde directamente a preguntar por una descripción clara de la forma en que se realiza el saber moral, con lo cual tendremos una serie de observaciones apropiadas que nos ayudarán a entender cómo ocurre la aplicación. No hay que olvidar que nos movemos en un ámbito genuinamente fenomenológico y que, en este caso, el recurso a la *φρόνησις* no es otra cosa que la búsqueda de un modelo que nos ayuda a entender la forma en que se realiza la aplicación, como dice Volpi:

Como se puede ver, la digresión sobre la determinación aristotélica del saber práctico, en la que Gadamer reivindica la «actualidad», no es fin para sí misma, sino que está en función de la definición de la experiencia hermenéutica. En ella nos encontramos efectivamente con un problema análogo en el sentido de que la comprensión comporta siempre la aplicación del sentido comprendido. Y es por el intento de evitar una determinación objetivista de tal saber hermenéutico por lo que Gadamer apela al paradigma del saber práctico aristotélico. (2005, p. 283)

### **§5. Τέχνη y φρόνησις. ¿Cómo es la aplicación que ocurre cuando comprendemos?**

Una respuesta clásica a la pregunta que acabamos de formular es que el saber moral guía nuestro hacer del mismo modo que el saber técnico guía al artesano. Gadamer señala que no nos hacen falta razones para pensar esto, pues ya en Platón se puede ver en este tipo de saber más que una acumulación de experiencia, se trata de un auténtico poder sobre la cosa (1977, p. 386). De hecho, el modo de ser del saber moral parece tener el mismo rango de aplicación del saber técnico y, por lo tanto, podría ser pensado análogamente. A continuación, desarrollaré ciertos puntos de contacto que considero importantes<sup>37</sup>:

---

<sup>37</sup> Volpi tiene esta tensa cercanía muy presente y la ejemplifica su tensión de la siguiente forma:

Un valor particular reviste además la distinción entre el saber práctico-moral de la sabiduría (*phrónesis*) y el saber práctico-técnico del arte (*téchné*). Se trata, sin embargo, de una distinción difícil de trazar. Tanto la técnica como la sabiduría se presentan como formas del saber práctico aplicables a las situaciones particulares del actuar humano y capaces de orientarlo a la consecución y al éxito. No es el caso que la sabiduría de la vida sea concebida —como por ejemplo en la tradición de la moralística, de la cual el «arte de la prudencia» de Baltasar Gracian es el producto más emblemático— como una especie de habilidad técnica, ni que se haya pensado que el hombre forje la propia vida teniendo presente un modelo de vida ideal aplicable a sí mismo,

*Ambos no son saberes abstractos, pues se dirigen siempre a la situación concreta* (H.-G. Gadamer, 1993a, p. 85; H. G. Gadamer, 1992, p. 386). Los saberes técnicos implican en todo caso su propia aplicabilidad en una situación determinada. De hecho, es contradictorio que un artesano sepa hacer algo y no pueda hacerlo cuando así lo desea y se dan las condiciones idóneas. En este sentido, se podría decir que es un criterio que nos permite determinar si se posee o no dicho saber. Por otra parte, es claro que el saber moral es un saber que se encuentra en referencia directa a la situación concreta. De otro modo, el saber moral sería inútil, pues su objeto es lo bueno para el hombre y si dicho saber no sirve para lograrlo o acercarse de alguna forma a ello, entonces, no es moral.

*En ambos casos, el saber adquirido en la experiencia no es necesariamente superior al adquirido en la instrucción* (H.-G. Gadamer, 1977, p. 387, 1993a, p. 86). Es decir, el saber técnico aspira a concretizarse en un saber general, del mismo modo que el saber moral no se mantiene apenas en la situación, sino que aspira en todo caso a una cierta generalidad. Una persona muy experimentada en el mantenimiento de computadores puede arreglarlos sin necesidad de conocer los principios básicos de la informática o electrónica, sin embargo, no hace nada que un técnico que conozca adecuadamente dichas disciplinas no pueda hacer. Aunque es cierto que para aprender bien es necesario acumular cierto grado de experiencia, está claro que dicha experiencia no constituye por sí misma el carácter propio del saber técnico. Es evidente que una persona muy experimentada puede encontrar límites a su práctica mucho más fácilmente que un técnico, pues el saber técnico le da cierta autonomía y dominio sobre la situación concreta. Aunque Gadamer nunca es explícito sobre el carácter de dicho dominio, es evidente que en el caso del técnico de computadoras se trata de un saber sobre los procesos de su funcionamiento básico. Con esto en mente podríamos caracterizar dicho dominio como un saber de los procesos o de la naturaleza ( $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ) del objeto propio del saber técnico. Por otra parte, en el caso del saber moral se entiende análogamente. Alguien puede actuar correctamente en determinado tipo de situaciones por el hecho de tener que afrontar dichas situaciones de forma continua. Por ejemplo, un médico aprende con el paso del tiempo a comunicar con las palabras apropiadas el deceso de un paciente a sus seres queridos. Sin embargo, esto no significa de ningún modo que el médico en cuanto tal sea ya

---

de manera análoga a como un artesano forja el material según un etdos de la obra que quiere realizar. Para Gadamer, el gran mérito de Aristóteles y el valor ejemplar de su filosofía práctica consisten sobre todo en la distinción entre el saber práctico-moral y el saber práctico-técnico. (2005, p. 230)

un φρονίμως, pues, incluso con toda esa experiencia, puede seguir siendo una persona impudente en otros ámbitos de su vida. El saber moral, en este caso “ser prudente”, no se adquiere solo a partir de una serie de situaciones, además exige concretarse en una actitud firme que permita su despliegue en situaciones inesperadas. En este sentido, “saber ser prudente” es algo que no se logra solo a partir de la experiencia, sino que exige cierto tipo de reflexión que ayude a trascender la particularidad de la situación.

*Ambos son saberes para sí, es decir, se trata de saberes que se caracterizan por ser explícitos en cuanto a sus fines y sus medios* (H.-G. Gadamer, 1977, p. 387, 1993a, p. 83). Aunque, como veremos, ambos son saberes para sí en diferentes sentidos, es importante para nuestro propósito entender en qué sentido son análogos. En ambos casos, no son saberes silenciosos, lo que significa que ellos siempre son considerados explícitamente y en cuanto tales se encuentran articulados teleológicamente. El técnico sabe que sabe, del mismo modo, el saber moral es un saberse. En ambos casos, además, es posible reconocer los límites del propio saber (un técnico que se declare incompetente para determinado problema porque su técnica no le da; un individuo que reconozca que la situación lo desborda y reconozca que no sabe cómo actuar bien). Esto es posible en la medida en que dichos saberes se constituyen con respecto a una finalidad concreta y frente a ella establecen medios adecuados. Se trata en todo caso de un proceso que no ocurre a espaldas del τεχνικός o del φρονίμως. El τεχνικός en todo caso considera los medios idóneos para lograr su objetivo y el φρονίμως necesariamente delibera sobre lo que es lo justo o lo que es lo mejor. Un ejemplo de un saber que *no* es para sí es el saber del poeta. Aunque este pueda dar cuenta de las reglas de arte (la extensión de los versos, la métrica, los tipos de sonetos) no es claro para él qué saber le permite escribir un buen poema en vez de un mal poema<sup>38</sup>.

En nuestra estela problemática esta comparación nos permite ver analogías importantes que pueden enriquecer la interpretación de las tres diferencias importantes que señala Gadamer. En primer lugar, existen muchas similitudes entre la estructura de la aplicación y la estructura de la técnica. Si la historia acabara ahí, no habría mayor diferencia entre la tradición hermenéutica y la hermenéutica filosófica. Es más, si la aplicación que acontece en la experiencia hermenéutica fuera meramente técnica, sería muy plausible el modelo clásico de la hermenéutica. El movimiento de un horizonte general a una situación concreta sería algo que podría ser garantizado metódicamente, porque dicha aplicación se podría realizar por medio de una serie de herramientas que asegurarían

---

<sup>38</sup>Ver *Ion* (Platón, 1985).

lograr un determinado bien que, en este caso, sería la correcta comprensión. En este sentido, lo que viene puede ser leído como una crítica a la hermenéutica tal y como ha sido entendida en la modernidad, con ello, como hemos señalado anteriormente, hay también una crítica de la forma en que la modernidad comprendió la relación entre teoría y praxis. Si dicha relación ha de entenderse desde una perspectiva técnica, esta no puede hacer justicia al objeto propio de la hermenéutica. Es más, dicha relación no puede prefigurar el horizonte disciplinar propio de las ciencias del espíritu, pues, en tanto ciencias de la comprensión, no pueden pensar su proceder como la construcción de teorías que devengan en algún momento en una praxis determinada. Por último, después de este examen la hermenéutica filosófica no puede pensarse simplemente como una teoría de la práctica de la interpretación, pues sus propias consideraciones la obligan a reevaluar su autoconciencia disciplinar. Es necesario reconocer en Gadamer, más que la unidad entre teoría y praxis, una comprensión radical de lo que conforma dicha distinción y su relación desde la perspectiva propia de la comprensión.

Ahora es momento de las diferencias:

**a) “Una *tekhne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida.”(H.-G. Gadamer, 1977, p. 388)**

Vallejo (2004) nos recuerda la importancia que le da Gadamer a la fascinación que sentía Heidegger por el hecho de que en la *φρόνησις* no hay *λήθη*, es decir, no hay olvido. Esto nos muestra que:

estamos ante una forma de saber que no se puede objetivar como ocurre en la ciencia [moderna] (...) Nos hallamos, por el contrario, aquí ante una forma de saber que es irrenunciable en la existencia humana porque estamos siempre en la necesidad de tener que actuar y servirnos de él. (Vallejo Campos, 2004, p. 474)

¿Por qué? Porque en todo caso es un saber necesario, pues implica la posibilidad de hacerse cargo de la situación concreta en la que siempre nos encontramos. *Φρόνησις* significa saber reconocer qué está ocurriendo. Como apunta Heidegger, es *voũς*, lo que significa que en nuestro acercamiento al mundo está patente como condición de inteligibilidad de la región ontológica que le pertenece (Heidegger, 2012, p. 61). Si tenemos en cuenta que esta región no es otra que la de aquello que siempre puede ser de otra forma, entonces podemos concluir que el saber moral se encuentra en la base del encontrarse ya en una situación. Un ejemplo claro es que sólo cuando hemos logrado cierto saber moral podemos dar cuenta de lo que está ocurriendo, antes sencillamente somos ciegos ante ello. Un joven con escasa formación política puede vender su voto por 50 o 100 pesos,

simplemente porque lo que alcanza a ver es que le están pagando por hacer una marca en un papel, todo lo demás es falsedad, imposición y caos. No es patente para él que uno de los pocos espacios de participación política legal es el voto y lo está dejando ir por tan solo 50 baros.

De esto se sigue que es un saber que no se puede rehusar para escoger otro (H.-G. Gadamer, 1993a, p. 88). A diferencia que el saber técnico, el saber moral que adquirimos no se puede elegir. Se puede escoger entre saber hacer zapatos o saber cultivar moras, pero no podemos escoger ser más prudentes en las conversaciones médicas o saber cuándo enfurecerse en un equipo de trabajo para cumplir los objetivos. Estos saberes los logramos en la medida en que nos han ocurrido cosas, de allí que sean muy importantes el consejo y la lección. Se trata de un saber que se encuentra su posibilidad en nuestra propia experiencia y, en este sentido, se comienza a perfilar desde aquí un eje clave de la hermenéutica gadameriana: la experiencia no ocurre a nuestra voluntad, se trata de un acontecimiento que en cada caso manifiesta su autonomía de nuestra subjetividad. De allí que sea un saber que no se pueda escoger, pues siempre estamos dados a las experiencias que *nos pasan* (Cfr. Gama, 2002).

Por otra parte, no hay que olvidar que, en tanto saber para sí, se trata de un saber estructurado teleológicamente. Y en este punto, “las diferencias se sugieren por sí solas”. En la técnica de hacer zapatos, el fin es simple y llanamente hacer los zapatos con determinadas características. Los medios dependen de lo que se esté buscando; si quiere unos zapatos de cuero pues hay que usar cuero, una serie de instrumentos y seguir una serie de pasos. Luego de esto, los zapatos estarán hechos con más o menos éxito. Sin embargo, en el saber moral el fin no toma una forma determinada al margen de la situación, de hecho, solo en ella puede darse su determinación teleológica<sup>39</sup>. Esta estructura se hace evidente en contraste de todo lo que cabe llamar “autoayuda”, en especial al examinar uno de los libros paradigmáticos en este tema, a saber, *Instrucciones para la vida* de H. Jackson Brown, Jr (2015). Se trata de un compilado de reglas como, por ejemplo, “Felicitá a tres personas cada día”, “Da a la caridad toda la ropa que no hayas usado durante los últimos tres años”, “No fumes”, entre otras por el estilo. Ciertamente, muchos encontrarían

---

<sup>39</sup> Aquí vale la pena volver a Volpi:

La imagen del «deber ser» sobre el cual el hombre se orienta en su acción es algo profundamente diferente del eidos del que dispone el artesano en la realización de la obra: mientras que la primera es simplemente un esquema no determinable sino en la situación concreta, el «universal» del que dispone el artesano está perfectamente determinado antes de su aplicación, y precisamente por el fin para el que deberá servir la obra que se va a realizar. (Volpi, 2005, p. 278)

apropiado seguir algunas o todas ellas. Sin embargo, el chiste se cuenta solo. ¿Pueden estas ser apropiadas siempre? “Baila lentamente” es un imperativo que evidentemente no se puede cumplir en muchas situaciones, de hecho, en muchos casos se trata de un error garrafal. “Nunca prives a nadie de esperanza, ya que podría ser todo lo que tiene” puede parecer algo noble, pero hay que reconocer que la mayoría de las veces la esperanza es el mejor medio para aprovecharse cualquiera. “Mantente alejado de los restaurantes ambulantes” es una idea sin sentido en una ciudad como México donde es posible encontrar muy buena comida casi que en cualquier esquina. En cierto sentido, esta es la estructura de todos los libros de autoayuda: proponen reglas que parecen apropiadas desde una perspectiva general pero que a ciencia cierta no tienen más valor que una galleta de la suerte o un horóscopo. ¿Por qué? Se trata de un saber abstracto (lleno de una moralina repugnante) que nunca tiene en cuenta que solo la situación propone los márgenes de acción y solo en ella se puede determinar algo así como lo correcto o lo incorrecto. Todos estos “telos” o fines de la autoayuda (el emprendimiento, la felicidad, la seguridad, etc.) no refieren a nada pues surgen de la nada, están vacíos; basta con ver lo que está al rededor para darse cuenta de que se trata de una estafa política, éticamente peligrosa y despiadada.

**b) “El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 392)**

Sin embargo, esto no significa que la finalidad teleológica se reduzca a la situación. De hecho, el *τέλος* del saber moral no puede pensarse apenas como un fin particular, sino que afecta a la totalidad de los fines. Es decir, la *φρόνησις* tiene un esquema simple de medios-fines. Por el contrario, todo se encuentra articulado en una macroestructura teleológica general que está orientada por uno o dos fines particulares que, en todo caso, pueden cambiar (por ejemplo, ser feliz o ser digno de ser feliz). Si recordamos lo anterior, podemos señalar que nuestro enfrentamiento a una situación determinada no solo transforma una finalidad concreta, sino que afecta a toda la estructura. En ese sentido, en cada situación que nos interpela en serio, nuestro saber moral se encuentra en juego en su totalidad. Esto es porque de entrada este saber también corresponde a lo que somos en tanto individuos morales. El zapatero puede hacer mal unos zapatos y en el peor de los casos pierde el cliente. En cambio, lo que pase en cuanto al saber moral nos afecta completamente. Lo que sabemos, al guiar lo que hacemos, transforma lo que somos y lo que sabemos. Una decisión en una situación concreta sigue marcando la pauta de las siguientes

decisiones. De hecho, es sobre esta “historia efectual” que podemos deliberar. Justamente en este punto se muestra la profunda relación/tensión productiva que existe entre el saber moral y el ser moral.

Esto significa que los medios deben ser considerados desde la macroestructura general y no solo como medios determinados para un fin concreto. En el caso del técnico, tomar un curso de acción y no otro puede depender de las exigencias de la situación o del mero capricho. Un zapatero puede usar una u otra técnica, esto depende de la situación y no de los medios. Sin embargo, el saber moral no solo nos lleva a considerar los medios con respecto a las exigencias de la situación, también nos exige considerar los medios en sí mismos. Esto no es algo que se haga por capricho, sino que es necesario en función de la estructura compleja que compone nuestro ser moral. Hacer algo de una determinada manera y no de otra, por no faltar a lo que se es, significa señalar que allí donde es efectiva la voluntad de hacer algo también es efectivo el esfuerzo previo de ser algo. Muestra de ello es que las deliberaciones más complicadas se dan allí donde los medios disponibles contradicen nuestras convicciones más firmes y, de hecho, es allí donde se nos da la oportunidad de ser originales. Los medios no se encuentran en relación con un solo fin, en la situación concreta se encuentran directamente referidos al ser moral en general y no solo a una parcela de este. Un docente puede seguir diferentes caminos para que sus estudiantes aprendan, entre ellos seguir el esquema de refuerzos positivos de Skinner. Sin embargo, esos medios han de ser evaluados con respecto al modo de ser el docente. Es posible que una de sus convicciones más profundas sea que todos los estudiantes deben ser tratados como seres humanos. En este caso, seguir las estrategias de Skinner parece suponer que los estudiantes son animales y, por lo tanto, por más efectivo que pueda llegar a ser se trata de un medio inapropiado para enseñar.

**c) “El saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 394)**

El técnico se comprende a sí mismo como alguien que posee unos determinados saberes sobre algo y puede comprobarlo al ponerse a prueba. Por otra parte, el saber moral no se limita a una simple autocomprobación, sino que en todo caso se dirige al Otro para encontrar un baremo de objetividad. El saber moral requiere un ser moral previo que determine o dé forma al curso de acción que se va a tomar. Sin embargo, esto no significa que la coherencia de los fines en dicha macroestructura *per se* sea el criterio que nos ayude a distinguir entre lo apropiado y lo

inapropiado. Siempre se puede ser un δεινός, a saber, alguien muy hábil en los asuntos prácticos que solo busca el provecho propio y, por ello, puede resultar altamente perjudicial. Se trata de alguien que sabe encontrar siempre los medios apropiados para salvar sus intereses. De este modo, sería radicalmente coherente con sí mismo, pero, a la vez, muy peligroso. En todo caso el saber moral requiere una referencia a lo bueno y lo justo y la forma en que esta se realiza es por medio de la deliberación con los demás. Para acercarse a este punto, Gadamer señala que este es un saber que se caracteriza porque implica la posibilidad de ponerse en la situación del otro. Esto significa que el baremo que articula la plausibilidad de la acción no se limita a la corrección racional de los medios y los fines, sino que en todo caso se encuentra referido a una esfera ajena en la cual puede encontrar respuesta.

Esto explica, además, la importancia definitiva que tiene la amistad en la interpretación que hace Gadamer de la φρόνησις. Solo se puede discutir sobre lo bueno y lo malo con otros que también estén interesados en esa búsqueda. Esta comunidad en lo que se busca y en el camino que se sigue es el lugar estructural de la amistad. Sin embargo, su papel es mucho más profundo. Si encontramos en la alteridad el punto decisivo que nos permite evaluar nuestra propia acción o nuestro propio saber y esta solo es auténtica desde la perspectiva de un amigo, entonces, el camino para la búsqueda de la concreción de nuestro saber moral es el mismo que nos permite dar consejos. Solo en la medida en que somos capaces de reconocer un espacio de objetividad (o de verdad) en la perspectiva del Otro es posible pretender evaluar nuestras propio saber-ser moral.

El saber moral no constituye por sí mismo sus propios fines, sino que encuentra su condición de posibilidad en su relación amigable con el otro o en su actitud solidaria con la comunidad. Es un saber que solo es posible en la diferencia. En este sentido, es un saber que se nutre de los desacuerdos, pues estos perfilan aristas diferentes de la cosa más allá de las propias pretensiones. La φρόνησις supone en todo caso la posibilidad de reconocer en el Otro los límites del propio saber, pues supone siempre la posibilidad de pedir consejo.

#### **§6. La aplicación no es una técnica. El fundamento de la relación entre teoría y praxis no necesariamente es técnico, es “phronético”.**

Volvemos al punto anterior, sin embargo, ahora tenemos una perspectiva que nos permite ver los rendimientos positivos de la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles para la comprensión de la aplicación, cito:

Como se puede ver, la digresión sobre la determinación aristotélica del saber práctico, en la que Gadamer reivindica la «actualidad», no es fin para sí misma, sino que está en función de la definición de la experiencia hermenéutica. En ella nos encontramos efectivamente con un problema análogo en el sentido de que la comprensión comporta siempre la aplicación del sentido comprendido. Y es por el intento de evitar una determinación objetivista de tal saber hermenéutico por lo que Gadamer apela al paradigma del saber práctico aristotélico. (Volpi, 2005, p. 281)

Recordemos que la vuelta a Aristóteles se trata de una analogía o, mejor, de un modelo. Ahora podemos preguntar ¿cómo se perfilan positivamente los rasgos de la aplicación? Esto significa llevar la analogía al extremo al mostrar cómo estos determinan positivamente el carácter propio de la aplicación, de la fusión de horizontes y de la posibilidad de la comprensión en cuanto ‘fundamento’ de las ciencias del espíritu. No hay que perder de vista el camino seguido por Gadamer. La forma clásica de entender la relación entre lo general y lo particular es análoga a la técnica, incluso en la modernidad (Cfr. Kant, 2008). Se trata de la explicitación de lo general en la situación concreta de modo que lo que ocurre aquí y ahora no es más que otro caso de aplicación de la técnica. Por ello, lo concreto no es “más” que la regla general ni puede exigir su propia validez con respecto a lo dicho en la teoría. Y en el caso de encontrar algo extraño en la situación, esto no señala un valor particular de la situación sino un límite y una carencia de la técnica (Cfr. Kant, 2008, p. 10). Interpretar, en este sentido, exige seguir las diferentes indicaciones metódicas para encontrar el sentido verdadero en el texto. En este sentido, cada texto o cada tipo de texto no tienen nada que enseñar a la teoría hermenéutica que está siendo aplicada, ella se define con relación a sus propios razonamientos y consideraciones con respecto a su tema. Sin embargo, en la φρόνησις pasa algo diferente, pues la particularidad posee su propia relevancia y exige ser tenida en cuenta en el marco amplio de lo aplicado, en este sentido, la aplicación siempre produce nuevo saber. Para indagar profundamente en la caracterización que aquí está haciendo Gadamer de la aplicación, presentaré la siguiente tabla:

**Tabla 1.** Tabla comparativa. Aplicación: τέχνη vs. φρόνησις.

<b>Perspectiva</b>	<b>Τέχνη (saber técnico)</b>	<b>Φρόνησις (Saber moral o ético)</b>
<b>Referencia</b>	No es un saber abstracto, se realiza siempre en una situación concreta.	No es un saber abstracto, se realiza siempre en una situación concreta.
<b>Validez</b>	El saber adquirido en la experiencia no es superior al adquirido en la instrucción.	El saber adquirido en la experiencia no es superior al adquirido en la instrucción.
<b>Estructura</b>	Es un saber autoconsciente que estructura una relación entre medios y fines.	Es un saber autoconsciente que estructura una relación entre medios y fines.

<b>Persistencia</b>	Se puede olvidar.	No se puede olvidar.
<b>Elección</b>	Se puede escoger.	No se puede escoger.
<b>Carácter del τέλος</b>	Su τέλος es independiente de la situación.	Su τέλος se articula y depende de la situación.
<b>Alcance</b>	Se dirige a una situación concreta y es efectivo en los límites de dicha situación.	Aunque se refiere a una situación concreta, su despliegue afecta el vivir en general. En este caso, esto significa que atiende no solo a un fin concreto sino a una estructura teleológica compleja.
<b>Relación medios-fines</b>	Considera los medios con respecto a los fines y a lo que ofrece la situación.	Los medios se consideran desde sí mismos con respecto al vivir en general.
<b>Baremo de objetividad</b>	Lo que define el éxito o el fracaso es la confrontación del resultado con lo que se buscaba.	El baremo que ayuda a determinar si se actuó bien no es apenas la coherencia entre lo que se buscaba y lo que se logró, siempre es necesaria la referencia a una posición externa para determinar la pertinencia de la acción.

En la tabla anterior hemos agrupado las correlaciones que hace Gadamer y señalamos que cada una hace referencia a un aspecto determinado. En cuanto a las similitudes entre ambas formas de presentar la relación entre lo general y lo particular, podemos notar que ambas atienden a la concreción de una situación. Tanto la aplicación técnica como la hermenéutica mantienen una relación directa con la particularidad y la conceptualizan de una determinada manera (referencia). Es decir, ambas se encuentran desde su base referidos a la praxis. Además, ambos tipos de relaciones tienen presente que lo general debe poder recoger las diferencias en los casos particulares, de modo que la generalidad señala un cierto dominio frente a la diversidad de casos considerables. Lo que significa que en ambos casos se busca poder realizar la generalidad en el caso (validez). Por otra parte, ambas formas de aplicación se estructuran a partir de un eje con respecto al cual subordinan los diferentes elementos propios de la situación, este eje refiere directamente al objetivo que se busca. Esto implica que ambos tipos de relación proponen un eje a partir del cual coordinan los demás elementos (estructura).

En el caso concreto de la fusión de horizontes, donde un texto busca ser aplicado a la situación concreta del intérprete, esto significa que ambos tipos de relaciones señalan la importancia de la situación del intérprete para hacer inteligible el texto (referencia). Sin embargo, la aplicación debe integrarse de modo que logre hacer explícita la elocuencia autónoma del texto con respecto a la situación (validez). Esta elocuencia se logra por medio del reconocimiento de aquello a lo que se refiere el texto (*Die Sache*) y los demás elementos de la situación se subordinan

para hacer comprensible lo que el texto tiene por decir (estructura). Esto es algo que está presente en las hermenéuticas clásicas y que, además, es patente en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Ahora, procedamos con las diferencias:

### **a) Persistencia (en el tiempo)**

No hay *λήθη* en la aplicación. Los métodos de interpretación no exigen una revisión previa de la tradición interpretativa de un texto para realizar su tarea porque esta es indiferente para el despliegue metódico. Sin embargo, la aplicación de la que habla Gadamer implica directamente que el horizonte del texto está ya siempre conformado por su tradición interpretativa, la cual debe ser conocida para realizar una aplicación adecuada (recordemos que aplicar significa “controlar” los prejuicios). Además, esto implica que una aplicación apropiada no deja intacto al texto, sino que lo nutre, pues abre posibilidades de sentido a partir de los elementos que configuran nuestra situación concreta. En este sentido, la aplicación es inolvidable, pues se convierte en parte constitutiva del texto.

Así mismo, la situación del intérprete experimenta algo análogo. El método deja intacta la subjetividad de quien lo aplica, pues de entrada cierra la posibilidad de que lo que aparece en la situación concreta pueda ofrecer perspectivas diferentes a las que están prefiguradas. Si se pregunta, por ejemplo, por la posición que tiene un determinado autor sobre un tema, esta pregunta se resuelve en el marco de las posibilidades abiertas desde la pregunta (puede estar de acuerdo o en desacuerdo o mantener una posición intermedia). Sin embargo, la aplicación de la que habla Gadamer implica que el intérprete pone en juego los prejuicios desde los que puede acercarse al texto y, en este sentido, los fundamentos de las preguntas que hace a este. Con esto no solo puede enmarcar las respuestas que encuentra dentro de un esquema prefigurado de resultados, también existe la posibilidad de que el texto exija reevaluar la pregunta misma desde su propio despliegue y no a partir de consideraciones ajenas a este. Cuando esto ocurre, es necesario que el intérprete transforme su propio punto de vista (sus prejuicios), lo cual no significa de ninguna manera un error o un límite, más bien es parte constitutiva y esencial del proceso interpretativo.

### **b) Elección**

La aplicación tiene un carácter productivo. Reconoce en la situación concreta una fuente de verdad que responde a las proyecciones previas. De hecho, las transforma y dicha transformación es su

despliegue. Esto significa que el contenido del texto no puede prefigurar su recepción. Aunque parezca una norma interpretativa que no debería omitirse, no hay que olvidar que la intención del autor no es un eje interpretativo inapelable para comprender el sentido del texto. En cada caso, dicha intención tiene que rearticularse con respecto a las exigencias de la situación, las cuales muy probablemente no son contempladas por el autor en el momento de escribir. En este sentido, mantener el ideal del autor como norma hermenéutica suprema, a la vista de la hermenéutica filosófica de Gadamer, implica la muerte del texto. Por esto tiene mucho sentido recordar que el ser del texto no es la *sola scriptura*, sino el despliegue histórico de sus interpretaciones. Este despliegue no se fundamenta en lo positivo en el texto, más bien depende de su propia persistencia y elocuencia. En este sentido, no es tan simple como escoger entre una interpretación y otra, como si la historia fuera un catálogo de moda. Lo importante en la aplicación es que el sentido del texto se con-figura en ella, no después de ella ni antes de ella. Por otra parte, la aproximación metódica toma un camino muy diferente. Con base en una serie de reglas que aseguran conservar el sentido objetivo, se busca preservar lo que dice el texto al margen del paso del tiempo. Y aunque se acepte la quimera del sentido “original del autor”, es muy probable que el texto se mantenga en sus propios márgenes como si fuera una fábula. Es decir, el texto se convierte en una articulación inmanente que debe entenderse como un orden cerrado y autorregulado. Con esto, el texto ya no tiene nada que decirnos a nosotros, no habla para nadie y se transforma en un simple fetiche académico.

Sin embargo, esto no significa privilegiar la situación del intérprete como el fundamento del sentido del texto. La subjetividad del intérprete no es el motor de la interpretación, aunque la experiencia subjetiva parezca sugerir lo contrario. Muestra de ello es que dicha subjetividad siempre se encuentra en una situación de dependencia de sus propios prejuicios: ellos silenciosamente prefiguran las posibilidades de sentido que puedan surgir de un texto. Así, las decisiones interpretativas siempre se mueven sobre la base de una constitución histórica concretada en la subjetividad. Ahora, cabe preguntar ¿qué significa aquí decidir? El baremo para tomar un camino u otro no es precisamente el ánimo con el que el intérprete se acerca al texto. Como ya se dijo, el intérprete debe hacer respetar el acontecer de la cosa (*Sache*) a la que se refiere el texto frente a sí mismo. Esto no es el particularismo histórico en el que se mueve la rehabilitación del texto, ni lo que dice el texto como tal. La estructura de la aplicación que fue sugerida nos señala que decidir aquí no es otra cosa que hacer justicia. Lograr atender a los propios prejuicios y

“controlarlos” no es una máxima metódica, sino una descripción fenomenológica de algo que se ha hecho a cabalidad. Es una forma de hablar de un acontecimiento, pues este “control” no se da solo a partir de la buena voluntad del intérprete, es de suyo todo un “hito”. Esto es otra forma de hablar del acontecer de la cosa en el diálogo que somos y de la especial objetividad que presenta el lenguaje. Aplicar es un acontecimiento, lo que implica que no se puede hacer una explicitación profunda de su carácter si nos mantenemos en el esquema de la univocidad del texto y la equivocidad subjetiva.

### c) Carácter del *τέλος*

En la analogía que nos ofrece Gadamer a partir de Aristóteles ¿a qué corresponde el *τέλος*? Un técnico intérprete se acerca a su texto con el ideal de lograr una interpretación que cumpla determinadas condiciones. Estas pueden ser: evitar hacer uso de fuentes externas al texto (como Lutero), conocer al autor mejor de lo que él se conoce (sea lo que sea que esto signifique) o investigar el contexto histórico en el que surge el texto para explicarlo. Las salvedades que haya que hacer, ya sea porque el texto está incompleto o porque se conoce poco de su historia, no son errores, sino que son gajes del oficio de interpretar. El ideal (*τέλος*) del sentido del texto se mantiene incólume, pues este tipo de azares son más bien particularidades que restringen las posibilidades de aplicación. Sin embargo, lo que se busca siempre es lo mismo. En la anterior analogía, esto se ejemplificaba en el caso de un artesano que por alguna razón se veía forzado a cambiar su proyecto inicial, lo cual no cambia el *τέλος* de su labor sino el resultado (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 389).

Por otra parte, desde dicha analogía con el saber moral podemos señalar que al interpretar no se busca explicar lo que dice el texto, es decir, no se trata de desarrollar un sentido aislado. En el fondo, el carácter propio de la aplicación es que busca hacer justicia a la cosa misma (*Die Sache*) que se hace patente en el texto. En este sentido, el texto no se lee con base en la intención del autor sino con base en la referencia a aquello de lo que habla. Una lectura que haga justicia a un texto implica dar cuenta de los prejuicios que operan en nuestra relación con la cosa para evitar que estos interfieran en nuestra recepción del texto (en la medida de lo posible) y desfiguren lo que él atestigua. Ahora, con esto ¿no estamos otra vez poniendo una máxima metódica allí donde habíamos cuestionado su pertinencia? ¿No es esto que acabamos de decir un *τέλος* de carácter técnico? En el caso de la hermenéutica clásica, por decirlo de alguna forma, el sentido se encuentra

empolvado por varias circunstancias y el objetivo es desempolvar (ya sea por la vía psicológica, histórica o lingüística). En ese sentido, el *τέλος* de la interpretación sería el sentido que se encuentra codificado u oculto en el texto. Sin embargo, el hecho de que toda comprensión implique un aspecto aplicativo nos señala que no hay un dualismo entre el texto y su sentido. Lo que el texto tenga por decir solo aplica a la particularidad del intérprete y a su propio horizonte. Aquello de lo que habla el texto debe poder ser elocuente en dicho horizonte para que sea posible una interpretación genuina, lo que significa que su sentido está de algún modo precomprendido en él. Con esto en mente, la interpretación no se hace como la búsqueda de un secreto en el texto sino como un intento de hacer hablar de nuevo a este. Esto está prefigurado en la posibilidad del acuerdo entre el texto y el intérprete. Con esto en mente, es claro que la cosa (*Die Sache*) es el *τέλος* de la aplicación. Ahora, si atendemos a esta forma de entender al ser del texto, entonces podemos concluir directamente que la cosa no se encuentra perfilada como un ideal abstracto que se pueda mantener indiferente a la interpretación. Esta se hace patente en la interpretación y, como depende radicalmente de la situación del intérprete, no puede permanecer inmutable. La cosa se manifiesta de formas diferentes en diferentes textos y en diferentes situaciones, lo cual no es un relativismo radical porque dichas perspectivas no anudan en sí mismas un eje de sentido sino diferentes matices de la cosa (*Die Sache*). Si tenemos en cuenta que una interpretación apropiada se juega en el “control” de los prejuicios, veremos que hacer justicia a la cosa no es más que reconocer el marco de nuestra propia perspectiva en contraste con todas las demás interpretaciones y atender al hecho de que estamos ya siempre en una conversación. La cosa se transmuta, el sentido vive, el *τέλος* cambia, con respecto a sus aplicaciones infinitas.

#### **d) Alcance**

Con esto en mente, la aplicación comprensiva no se refugia en un solo texto, sino que transforma el horizonte en general. Desde la perspectiva clásica, el texto se interpreta y ello no tiene por qué afectar al intérprete. La interpretación llega apenas a descifrar lo oculto en el texto y no tiene por qué ir más allá. Lo más a lo que se puede aspirar es a la intertextualidad. Sin embargo, como hemos mencionado más arriba, la aplicación no se mantiene en la concreción del texto, sino que interpela tanto al intérprete y a la cosa (*Die Sache*). No se puede ser el mismo luego de leer algo que nos ha obligado a reconsiderar nuestras convicciones más profundas. Un texto no puede mantenerse

intacto luego de una interpretación radical. En ambos casos, el ser del texto y del intérprete está en juego en el devenir interpretativo.

#### **e) Relación medios fines**

En la hermenéutica clásica, el medio es el texto y el *τέλος* es el sentido. Hemos considerado en qué medida la hermenéutica filosófica reconfigura el *τέλος* de la hermenéutica y ahora debemos considerar cómo esto transforma la idea que tenemos del medio. Si el texto no es más que una *presentación* de la cosa y no cabe esperar la cosa más que siendo presentada, entonces debemos atender a una profunda unidad entre el texto y la presentación (ser) de la cosa. En este sentido, el texto debe ser considerado en sí mismo más que como un medio para transmitir un mensaje. Esto significa reconocer otras esferas de interpretación del texto además de la semántica, por ejemplo, su pragmática o su efectividad histórica.

#### **f) Baremo de objetividad**

La aplicación no se da al margen de un proceso histórico, de hecho, se encuentra profundamente referido a él. Esto significa que el marco de objetividad que sirve a la aplicación en su proceder es su vigilancia histórica, lo cual conlleva dar cuenta de los prejuicios efectivos en nuestra propia forma de ver la cosa. El asunto es que en este caso la alteridad del texto o, mejor, del sentido brinda un eje que nos permite ver el cambio de perspectiva que nos ayuda a reconocer los márgenes de nuestro propio horizonte cuyo enriquecimiento no puede experimentarse de otra forma que no sea la radicalización de su propio perfil. Esto significa que la cosa y el texto se mantiene siempre bajo un velo de alteridad. Muestra de ello es que muy rara vez acabamos de entender un texto y que cada vez podemos leerlo de forma diferente.

En el caso de la hermenéutica clásica el baremo de objetividad depende de la técnica que se esté utilizando. Sin embargo, en el fondo siempre se trata de la certeza autoconsciente. Por otra parte, la aplicación hermenéutica siempre se da como tensión entre la mismidad y la diferencia. Aplicar de forma adecuada implica reconocer la validez del horizonte del Otro en el propio, con lo cual el criterio central no puede seguir siendo la coherencia y la correspondencia sino la tensión interna entre el acuerdo y el desacuerdo. Solo en esa tensión se puede hacer justicia y seguir haciendo justicia. Este reconocimiento de la diferencia en la hermenéutica filosófica no implica que el Otro se mantenga siempre ininteligible, sino que siempre se manifiesta como una cercanía

distante. Desde este punto de vista, cualquier otra conceptualización del Otro es exagerada, de allí la importancia de la amistad en la hermenéutica de Gadamer.

\*\*\*

Luego de este ejercicio hermenéutico cabe señalar que se han dejado apenas mencionados una gran cantidad de problemas que han sido muy poco explorados en la recepción de la hermenéutica de Gadamer y en otras presentaciones de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, debo señalar que muy a mi pesar exceden los límites de este trabajo. Mi interés es fundamentalmente aclarar la forma en que la hermenéutica entiende su propio proceder, es decir, explicar la forma en que comprende la distinción entre teoría y praxis. A estas alturas se ha realizado una crítica de la forma técnica de entender la teoría y la praxis y se ha mostrado cómo entiende Gadamer dicha relación en el interior del concepto de aplicación. Con esto en mente, será necesario mostrar cómo dicha relación se encuentra entera en su forma de comprender la aplicación y explicar cómo Gadamer entiende esta.

## Resumen: capítulo segundo

Luego de mostrar por qué y en qué sentido la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica, fue necesario introducirse a fondo en la forma en que Gadamer determina esta noción. Esto nos llevó a adentrarnos en la famosa rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles que ocurre en el apartado segundo del capítulo 9 de *Verdad y método*. No hay que perder de vista que, aunque la noción de aplicación aparece especialmente referida al problema de la fusión de horizontes, su desarrollo no se realiza de forma abstracta, sino que encuentra analogías muy poderosas en la filosofía aristotélica. Por ello, el desarrollo del capítulo se centró en dos cosas: la primera, encausar y contextualizar el carácter de esta rehabilitación de la filosofía práctica; y la segunda, desarrollar la interpretación que hace Gadamer de la *φρόνησις* y, con ello, desplegar positivamente la caracterización de la aplicación a partir de dicha analogía.

En primer lugar, el problema de la aplicación se conceptualiza como el problema lógico de la relación entre lo general y lo particular. Sin embargo, la perspectiva lógica oculta algunas particularidades que no hay que perder de vista. Por ejemplo, la generalidad de la que se habla aquí (el horizonte del texto) no es idéntica, por ejemplo, a la generalidad de una ley natural. Se trata de una generalidad determinada, es decir, una que no se puede pensar sin referencia a sus aplicaciones previas. Por otra parte, lo particular (la situación del intérprete) no se entiende en este caso como una inmediatez muda, sino a partir de su haber previo. En ese sentido, los retos a los que nos enfrentamos al ahondar en la estructura de la aplicación no se mueven únicamente en un horizonte lógico. Se trata de una estructura altamente dinámica en la que la aplicación no ocurre como la mera transferencia de información entre dos contextos diferentes (uno general y otro particular), más bien acontece como un enriquecimiento tanto del texto como de la perspectiva del intérprete. En este sentido, la interpretación no se limita al contenido semántico ya que tiene un despliegue ontológico.

Aristóteles se hace pertinente en este contexto porque su forma de acercarse al problema de la filosofía práctica nos lleva a hablar del saber con referencia al ser moral tal como ha llegado a ser y como una de sus determinaciones. Gadamer señala explícitamente que este tipo de saber es un modelo con respecto al saber histórico, pues la estructura del saber moral es análoga a la forma en que acontece la aplicación dentro de la comprensión. Con esto se puso entre paréntesis el carácter moral de la interpretación que hace Gadamer de la filosofía práctica aristotélica y, con

ello, se resaltaron los puntos a partir de los cuales se establece una analogía entre la Φρόνησις y la aplicación.

El primer aspecto por resaltar es el carácter de ambos asuntos. El saber moral es una forma de saber de un talante muy particular. La aplicación es un aspecto de la comprensión, uno de sus momentos esenciales. Ahora, lo que nos interesa en este caso es en qué consiste que podamos aplicar “controladamente”. En efecto, la aplicación no es de suyo un despliegue consciente. Por otra parte, nuestra existencia compartida (o nuestro ser moral) no es algo que se sostenga primariamente en nuestra conciencia de ello. Es más, muchas veces no es evidente para nosotros nuestra pertenencia a un determinado grupo o a determinada historia, aunque sea efectiva de una forma muy potente. Ahora, el movimiento audaz de Aristóteles es señalar que es posible algo así como el saber morar. Con esto nos acercamos a un terreno problemático en el que está en juego mucho más de lo que sabemos, también es crucial lo que somos. Del mismo modo, lo que intenta hacer Gadamer es señalar que es posible el conocimiento objetivo<sup>40</sup> incluso allí donde pertenecemos a un determinado momento histórico en una determinada sociedad. Es así como hay que leer dicho modelo.

Con esta perspectiva en mente nos acercamos a la rehabilitación que realiza Gadamer, en donde mostramos que su recuperación consiste primariamente en señalar cómo Aristóteles diferencia la φρόνησις de la τέχνη. De entrada, Gadamer recuerda cómo la tradición previa al filósofo griego había encontrado en el saber del artesano un verdadero contrapunto que permite determinar de alguna forma el saber moral. Esto se sostiene en varias similitudes que no pueden pasarse por alto, como que, por ejemplo, el saber del técnico también está referido a una situación concreta y que además implica una estructura teleológica que debe ser consiente para que pueda ser llamado saber.

Sin embargo, “las diferencias se sugieren por si solas” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 387). En primer lugar, no hay que perder de vista que una técnica se olvida, pero el saber moral no. Esto significa que dicho saber no es tal que se pueda ser dejado de lado fácilmente, es más, siguiendo a Heidegger hay que señalar que es νοῦς, lo que significa que es un saber que se encuentra en la base de la constitución de nuestro propio horizonte. Esto significa que se encuentra rearticulándose

---

<sup>40</sup> No hay que olvidar que en este contexto también hay que esperar una noción diferente de objetividad y de verdad diferente a la común entre los discursos científicos. Se trata de una noción de verdad o de objetividad que hace justicia al carácter de nuestra estructura ontológica.

constantemente, es decir, es un saber que solo se comprende a partir de su efectiva relación con una situación concreta. Esto ocurre porque está estructurado teleológicamente, pues su fin no se da desde sí mismo, sino que depende para su determinación de la situación concreta. En segundo lugar, el caso del saber técnico la relación medios-fines es muy clara, si se tiene la técnica solo faltan los materiales y la herramienta, no hay que considerar más. Por otra parte, el saber moral implica también una consideración de los medios, pues estos pueden afectar la macroestructura teleológica que conforma el ser moral. Deliberar sobre un fin implica también deliberar por los medios para saber si son apropiados para la situación. En este sentido, no es posible prefigurar el mejor medio para cumplir un determinado fin, su valor siempre estará determinado por las circunstancias. Por último, el técnico puede medir su saber poniéndose a prueba a sí mismo, pues el baremo siempre va a ser la relación entre lo planificado y lo ejecutado. Por otra parte, el *φρονίμως* no se mide a sí mismo desde sí mismo, siempre se encuentra en la oportunidad de pedir consejo y de ponerse en los zapatos de otro. De hecho, esto no se hace solo para encontrar un mejor curso de acción. Lo importante en este caso es deliberar sobre qué tan adecuados son los fines que se persiguen y los medios. Este saber encuentra su baremo de objetividad precisamente en esta referencia a la otredad, pues señala directamente que lo apropiado y lo inapropiado no se juega en un campo subjetivo sino, más bien, en un terreno ético.

Para finalizar el capítulo, mostramos cómo la analogía que señala Gadamer esconde una crítica a la forma en que se ha entendido la aplicación en la hermenéutica clásica. Si recodificamos la analogía podemos señalar que hay dos formas posibles de entender la aplicación, a saber, como una estructura metódica o como un acontecimiento. Es decir, como *τέχνη* o como *φρόνησις*. Ahora, la intención de Gadamer es señalar que a la forma metódica de entender la aplicación le pasa lo mismo que a la forma técnica de entender el saber moral. De allí que la analogía se mueva en el espacio de la *φρόνησις*, donde se pueden ver varios paralelos interesantes. El primero es que la aplicación no se olvida, es decir, no ocurre abstractamente. Cada aplicación (cada fusión de horizontes) reformula positivamente aquello de lo que se está hablando y la subjetividad de quién lo dice. Una lectura radical de un texto, es decir, una lectura que logra controlar sus anticipaciones frente a la cosa y permanece en dicha tensión productiva, no deja intacto nada. Reformula tanto al texto como la situación concreta del intérprete. Tanto es así que el estado actual de un texto o de un tema no se entiende al margen de las aplicaciones previas. El segundo señala que dicha transformación no ocurre al margen de una continuidad histórica de aplicaciones y, por ende, una

concreta interpretación nos obliga a reformular nuestra posición sobre otros puntos. En términos concretos, esto significa que una interpretación profunda tiene el alcance de poner a temblar incluso el carácter de nuestro propio acercamiento hermenéutico. Esto significa que los textos no solo son medios para transmitir el sentido, más bien son espacios en los que acontece el sentido de modo tal que incluso el interpretar como tal puede ponerse en cuestión. Por último, el tercero señala que el espacio de objetividad de la aplicación es el espacio de la certeza metódica, más bien se afina en los confines de la otredad. Tan es así que una interpretación que no aporte más que lo que ya se ha estructurado desde una perspectiva metódica no ofrece nada que valga la pena ser escuchado. Más bien, solo cuando un texto desafía nuestras pretensiones y nos obliga a reformularlas ocurre que la interpretación es auténticamente productiva.

Con esto señalamos que la relación entre teoría y praxis presente en la hermenéutica clásica es subsidiaria de su forma de entender la aplicación, lo cual nos da un paralejo muy interesante para examinar la forma en que está comprendida esta relación en la hermenéutica filosófica de Gadamer. El trabajo ahora consistirá en explicitar dicha distinción, lo cual implica desarrollar la forma en que Gadamer comprende cada uno de sus términos. Luego, teniendo esto presente veremos cómo la aplicación es el modelo de dicha relación, la cual opera en la comprensión que la hermenéutica filosófica tiene de sí misma. Con esto se gana una nueva forma de entender el método y se abre un espacio en el que cabe una comprensión distinta del conocimiento y de su fundamentación metodológica.

# Tercero: teoría y praxis en la hermenéutica filosófica

De nuevo: ¿cómo se posiciona la hermenéutica filosófica con respecto a las hermenéuticas anteriores? Nuestro trabajo anterior ha señalado, en primer lugar, la importancia programática de reconocer de la aplicación como uno de los aspectos ‘fundamentales’ de la comprensión. Encontramos en la hermenéutica clásica un ocultamiento de la importancia de este aspecto, pues la aplicación se comprendió como un momento posterior cuya validez era apenas subsidiaria de un ámbito teórico previo. En segundo lugar, logramos perfilar con cierta precisión los diferentes aspectos de la aplicación. Encontramos en esto una crítica a la forma técnica de pensar la interpretación y, con ello, dimos lugar a la pregunta por la forma en que la hermenéutica filosófica comprende su hacer a partir de la distinción (y tensión) entre teoría y praxis. Con esto en mente, el camino que nos queda es perfilar de forma explícita esta relación.

El objetivo de este capítulo será desarrollar una descripción positiva de la relación entre teoría y praxis que se encuentra en la base de la comprensión que la hermenéutica filosófica tiene de sí misma y de su *hacer*.

La tesis que quiero desarrollar es que la hermenéutica filosófica se caracteriza por la recuperación de una forma particular de entender la relación entre la teoría y la práctica hermenéutica. El trabajo de Gadamer busca demostrar que el modelo metodológico que guía la forma en que se entiende a sí misma la hermenéutica en la modernidad no hace justicia al fenómeno de la comprensión. Para esto, en primer lugar, hay que reconocer que en lo cabe llamar una interpretación adecuada, el intérprete siempre ha de hacerse cargo de sus propios prejuicios para evitar dejarse llevar por estos. Esto no es una novedad. La hermenéutica moderna ha buscado constantemente una piedra de toque que permita distinguir entre la univocidad del contenido objetivo del texto y la equivocidad de las anticipaciones subjetivas del intérprete. La validez de esta debería fundamentarse en la reflexión autoconsciente del mismo modo en que se han logrado cimentar las bases de todas las demás ciencias. Sin embargo, la recuperación de la aplicación nos muestra que este “control” no puede entenderse a partir del dualismo entre la subjetividad del intérprete y el contenido del texto. Esta reflexión revela la complejidad de la base sobre la cual es

posible dicho ‘hacerse cargo’, además, explicita lo que cabe esperar de él y los problemas ontológicos que se encuentran en esta radicalización de la comprensión<sup>41</sup>. A partir de esto logramos aclarar que la estructura de la aplicación no es análoga a técnica, sino que se parece más al saber moral (φρόνησις) conceptualizado en la filosofía práctica de Aristóteles. Esta recuperación nos muestra una forma diferente de pensar la relación entre lo general y lo particular, es decir, entre el horizonte del texto y la situación del intérprete o, mejor, entre la teoría hermenéutica y la práctica hermenéutica.

Por otra parte, no es sencillo determinar dicha relación si no hemos especificado a qué se refiere Gadamer cuando habla de teoría y de práctica en el caso de la hermenéutica filosófica. Este trabajo excede los alcances del programa de *Verdad y método*, por lo cual, será muy importante en este momento recurrir a fuentes diversas para nutrir apropiadamente nuestra investigación. Nos acercaremos primero a la teoría (§7) y luego a la praxis (§8). Solo después de esto tendremos ocasión de mostrar cómo es posible pensar su relación a partir del examen anterior de la estructura de la aplicación (§9).

## §7. Teoría

Gadamer denuncia varias veces que en la modernidad la praxis ha sido conceptualizada como un rendimiento específico de la teoría, a saber, como el ámbito en el que se puede concretar (más o menos bien) la aplicación de un método (H.-G. Gadamer, 2001, p. 117). Esto es así porque la teoría ha sido comprendida como una “explicación de la diversidad de los fenómenos que permite el dominio práctico de los mismos” (H.-G. Gadamer, 2001, p. 118). Sin embargo, la tensión de estos dos conceptos se muestra de forma magistral, como el mismo Gadamer señala, en el refrán popular “Esto puede ser correcto en la teoría, pero no en la práctica” (H.-G. Gadamer, 2002, p. 13). Es decir, ¿qué pasa cuando de las abstracciones teóricas se siguen cosas que no corresponden a lo que se muestra en la práctica? ¿Acaso esto falsea la teoría? ¿Nos lleva a reformularla? Si es así, entonces la teoría siempre corre el riesgo de estar incompleta (lo cual no es extraño ni negativo,

---

<sup>41</sup> Cabe señalar que estos problemas son un hilo conductor muy sólido para acercarse a la tercera parte de *Verdad y método*. El problema de la cosa misma (*Die Sache*) y su objetividad son, sin duda, hilos conductores que pueden ayudarnos a entender mucho mejor las difíciles disquisiciones ontológicas y metafísicas que se encuentran al final de este libro. Por ello es significativo que el problema de la teoría aparezca casi al final del libro para señalar la fuerte diferencia en la que se mantiene la modernidad con respecto a los griegos con respecto a su experiencia lingüística del mundo (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 544–545).

pues hace parte de su propio despliegue). Con esto en mente, ¿cabe darle privilegios a la teoría en la dirección de nuestras vidas si siempre *puede* estar equivocada?, ¿es válido confiarle la administración de la vida pública y la vida privada?

Sin embargo, al poner el asunto desde la perspectiva de la praxis, Gadamer busca la instancia previa en la que todas estas preguntas se logran formular. Esto significa explorar el horizonte en el que la injerencia de la teoría moderna en nuestra vida puede volverse problemática. Si es cierto que la práctica en la modernidad solo es comprensible como el despliegue de las anticipaciones de una teoría, entonces, lo que sustenta las preocupaciones anteriores es el carácter de dicho despliegue. Es decir, la pregunta importante en este punto es ¿qué se entiende aquí por “aplicación” o despliegue de la teoría? Como ya vimos, la relación entre la generalidad teórica y la particularidad de la situación práctica en este caso se entiende a la luz de la técnica. Es decir, el saber-poder que se sigue de cierta forma de conocimiento sobre algo. Luego de las reflexiones de los capítulos precedentes es claro que esta no es la única forma de comprender dicha relación. De hecho, la hermenéutica filosófica propone un modelo alternativo.

Entonces, desde esta nueva perspectiva de la aplicación ¿qué cabe entender por teoría? θεωρία refiere en el contexto del pensamiento griego a una actitud, es decir, es una forma determinada de dirigir la mirada (Cfr. H.-G. Gadamer, 2002, p. 18). Esta afirmación no parece aclarar de ninguna manera nuestro problema original. ¿En qué consiste esta actitud? ¿Cómo se relaciona con la πραξις?

Se trata de un “demorarse en la mirada” (H.-G. Gadamer, 2002, p. 18) o mejor “ver lo que es” (H.-G. Gadamer, 1993b, p. 38). Aunque esto no es un simple y desinteresado ver sin más. De hecho, “ver lo que es” es una tarea ardua, pues implica no ver lo que se supone que sea o lo que se esperaría. En ese sentido, tampoco se trata de una mirada libre de prejuicios. De hecho, es mucho más complicado, pues esta forma de pensar la teoría no se puede dar al margen de la práctica:

el «hecho» es un concepto hermenéutico, es decir, continuamente referido a una relación del suponer o esperar, a una relación del comprender investigador de índole compleja. No tan compleja, más tan difícil como ello, es conseguir en la praxis vital de cada uno ver lo que es, en lugar de lo que se desea que fuese. (H.-G. Gadamer, 1993b, p. 38)

¿Cuál es la dificultad de ‘ver lo que es’ en la praxis vital? ¿No es acaso algo que siempre estamos haciendo? El examen del círculo de la comprensión nos señala que siempre que nos enfrentamos a algo, lo hacemos desde una perspectiva que ha sido ganada previamente. Como ya señalamos, este es el ámbito de los prejuicios y de la efectividad histórica. Entonces, ¿podemos ver las cosas

como no *son*? Una de las cosas que se hacen evidentes con esta fenomenología de la comprensión es que eventualmente nuestros prejuicios pueden evitar que veamos lo que tenemos al frente, es decir, nuestra situación social e histórica puede ocultar lo que está ocurriendo. Esto para nadie es un secreto. El problema es ¿en qué consiste aquí ‘ver lo que es’? Si nos atenemos a lo que ya hemos señalado anteriormente, esto significa ‘hacerse cargo’ de (o ‘controlar’) los prejuicios. Esto consiste en reconocer qué prejuicios nos permiten acercarnos apropiadamente a lo que tenemos adelante y cuáles nos distancian de una comprensión adecuada. Sin embargo, aquí la pregunta se repite ¿cómo podemos determinar qué tan ‘apropiadamente’ nos acercamos a lo que tenemos en frente? ¿Existe un baremo de objetividad que nos permita saber si de verdad *es* lo que tenemos en frente?

En este punto, vale la pena recordar la tesis de Gadamer: “la «participación» precede a la «teoría»” (H.-G. Gadamer, 1992, p. 316). Se trata de uno de los movimientos esenciales en varios de sus trabajos y en general lo utiliza para determinar de forma apropiada el concepto de objetividad que hace justicia al carácter de científicidad de las ciencias del espíritu. Podemos leer en *Del ideal de la filosofía práctica* “lo esencial de las «ciencias del espíritu» no es la objetividad sino la relación precedente con el objeto” (H.-G. Gadamer, 1993b, p. 63). También en *La hermenéutica como tarea teórica y práctica* hay un fragmento muy sugerente: “En mis trabajos yo he aplicado este punto a las ciencias hermenéuticas y he subrayado la pertenencia del intérprete al *interpretandum* u objeto a interpretar” (H.-G. Gadamer, 1992, p. 307). Esto quiere decir en primera instancia que los prejuicios no solo son condiciones subjetivas de inteligibilidad, es decir, lo que quiere decir aquí Gadamer no es que siempre que nos acercamos al mundo lo hacemos desde nuestra experiencia pasada y solo a partir de ella podemos conceptualizar los fenómenos. El sentido de objetividad del que se está hablando aquí tiene muy poco que ver con aquello que consideramos al hacer abstracción de las determinaciones de nuestra experiencia. En este caso pertenecemos al objeto porque el objeto nos ha dado, pues lo que aquí se entiende como objeto (lo que está en frente) corresponde a lo que Hegel ha llamado espíritu objetivo. Este incluye toda clase de convenciones, instituciones, tradiciones y acuerdos, es decir, refiere a la forma en que se concreta nuestro ser con los otros.

Si hablamos del caso de las ciencias del espíritu, claramente el punto de inicio es nuestra pertenencia a aquello que estamos investigando. Esta pertenencia delimita y posibilita nuestros puntos de partida y nuestros interrogantes (Cfr. H.-G. Gadamer, 1992, p. 307). En este sentido,

debemos de cuidar de lo que sale al encuentro de nuestra propia pertenencia, pues podemos llegar a deformarlo. Además, y esto es lo que nos interesa, solo sobre la base de esta pertenencia es posible para nosotros atender a la verdad de lo que está en frente, es decir, al acontecimiento de dar cuenta de la cosa misma o del asunto tratado (*Die sache*). Con lo que hemos dicho hasta acá, podemos señalar una analogía directa del modo de operar del ‘ver lo que es’ con la aplicación en tanto modo en que acontece una fusión de horizontes controlada. Como lo que vemos se da siempre desde nuestra perspectiva, hace parte de la coherencia de este ver la posibilidad de imaginar una variedad amplia de diferentes posibilidades, de otro modo no podríamos reconocer la particularidad de nuestro punto de vista. Sin embargo, esta variedad no es absoluta, sino que se encuentra previamente articulada por la tradición a la que pertenecemos. Ahora, la posibilidad de concebir aquello que tenemos en frente se abre a partir de nuestra movilidad entre diferentes horizontes, con lo cual, podemos comparar diferentes perspectivas en búsqueda de un ‘mejor ángulo’. Esta movilidad no está dada por nuestra voluntad, sino por nuestra herencia y experiencia. Esto nos obliga a ajustar en la medida de lo posible los diferentes contextos que articulan el horizonte de cada manifestación del objeto. En este caso nos encontramos ya en la reconstrucción constante de generalidades previas que permiten conceptualizar de formas diferentes un mismo fenómeno.

Ahora, cabe preguntar ¿con respecto a qué mejora o empeora en ángulo en el que se mueve el objeto? Si no perdemos de vista la reflexión que acabamos de hacer sobre la pertenencia del intérprete al “espíritu objetivo”, podremos afirmar que lo que se muestra no es el ser puro del objeto (ya que eso implicaría abstraernos de dicha pertenencia), sino los prejuicios que nos llevan a verlo de una u otra forma. En este sentido, lo que se ve, cuando logramos en efecto ver lo que *es*, a) son aquellos prejuicios que están operando en nuestra propia perspectiva. Además, podemos diferenciar el valor de una perspectiva de otra por b) la alteridad que se hace manifiesta, es decir, porque el objeto nos exige que busquemos prejuicios que no tenemos disponibles (o mejor, de los que no nos hemos hecho cargo). Esta exigencia del objeto es lo que Gadamer llama experiencia y está conceptualizada de forma muy clara en el segundo apartado del capítulo *Análisis de la consciencia de la historia efectual*<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Reconozco la importancia de este asunto y la necesidad de desarrollarlo más, sin embargo, lo que hemos logrado hasta acá es satisfactorio para los intereses del presente escrito. Por otra parte, si el lector desea profundizar más sobre el tema remito al texto de Gama *Una tensa cercanía: Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia* (Gama, 2002).

Nuestra pertenencia al objeto es lo que se manifiesta en nuestra relación con él, además es en mayor o en menor medida lo que se deja ver y lo que deja ver. De este modo, la teoría en tanto actitud está referida siempre a la alteridad que se hace patente en el objeto, es decir, refiere a una atenta disposición de “escucha” a la diferencia que se manifiesta en lo que está al frente. Esto es un punto crucial y decisivo porque nos ayuda a entender con certeza el poema de Rilke con el que Gadamer abre *Verdad y método*. “En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,/ todo será no más que destreza y botín sin importancia”, es decir, en tanto que lo que sale al encuentro no sea más que los prejuicios de los que ya damos cuenta, lo que sale al paso no es más que una escena autocomplaciente sin mayor relevancia. “solo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón/ que te lanzó una compañera eterna/ a tu mitad en impulso/ exactamente conocido, en uno de esos arcos/ de la gran arquitectura del puente de Dios”, o sea, es central que reconozcamos que lo fundamental no es corroborar nuestras anticipaciones sino detectar nuestros propios límites de inteligibilidad, lo cuales están esencialmente delineados por la otredad de la pertenencia que ya siempre nos acompaña y nos “sabe”. Esto no lo se logra de otra forma que haciendo valer dicha relación que, como un puente sempiterno, nos comunica con aquello que ya somos. “solo entonces será el saber-[asir]<sup>43</sup> un poder/ no tuyo, de un mundo” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 6). Esto último, señala la trascendencia implícita que se hace patente en esta forma de comprender la teoría: en ella no nos liberamos de nuestra particularidad para acercarnos a la universalidad de la nada (lo indeterminado). De hecho, lo que ganamos es la posibilidad de una “nueva” apertura, de un “nuevo” mundo. Reconocer y dominar “nuevos” prejuicios nos dan la oportunidad de reconocer las cosas desde otra óptica que es más “general”, lo que en este caso no refiere a reducir una diversidad de perspectivas a una única, sino a reconocer la particularidad de la propia perspectiva y la extrañeza (y el valor) de las ajenas. Es claro que este “poder ver las cosas de otra forma” no es algo que tenga valor por sí mismo, no se trata de una recolección fetichista y folclorista de perspectivas (lo que significaría un relativismo muy radical). De hecho, el valor de este reconocimiento de la diferencia se hace patente en la posibilidad de dominar las propias anticipaciones, es decir, es una ganancia de autonomía con respecto a la propia pertenencia. Esto no significa que dejemos de participar de una tradición, más bien lo que ganamos con esto es una distancia que nos permite un acercamiento crítico a lo que aparece. En cierto sentido es una

---

<sup>43</sup> La traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito no tiene en cuenta de las múltiples e indecorosas traducciones de la palabra “coger” en el ámbito latinoamericano.

paralaje<sup>44</sup>, pues lo que surge no es el objeto como tal sino una distorsión y un desfase. Extrañeza y diferencia. Solo en el despliegue y en la preservación de este límite de inteligibilidad logramos algo así como hacer justicia a aquello que sale al paso, pues solo en ese movimiento podemos ver (de forma limitada) cómo los prejuicios dan forma (o de-forman) del objeto<sup>45</sup>. En este sentido, la actitud teórica no implica la constante búsqueda de soluciones y de modelos, más bien, implica mantener la tensión entre lo mismo y su inmanente diferencia.

Para terminar de ahondar en este punto, analizaremos un ejemplo concreto. Recordemos que la hermenéutica jurídica es el modelo de las ciencias que pretenden ser hermenéuticamente rigurosas (Grondin, 2017). Con esto en mente, podemos preguntarnos ¿qué se puede entender en ella como comportamiento teórico? Desde la óptica que ganamos no sería lo que Betti defendió en su *Teoria generale dell'interpretazione*<sup>46</sup>, no se trata de una serie de normas que nos “garanticen” la justicia de la aplicación de la ley. Gadamer muchas veces argumenta que la justicia no es algo que se logre solo por la aplicación técnica de las leyes, sino que implica el reconocimiento de su vigor en la situación concreta. De allí que la ley deba ser pensada siempre con referencia a su aplicación (incluso en el caso de un historiador del derecho que no tiene ningún interés “pragmático” con la ley) (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 408–409). Esto significa también que la comprensión de la ley incluso abstractamente refiere a un caso particular que pueda ser pensado como un ejemplo. Luego de esta contextualización, podemos volver a nuestra pregunta: ¿en qué medida el comportamiento del juez es un comportamiento teórico? No lo es en el momento en el

---

<sup>44</sup> La referencia a Karatani (2006) es obligada, pues fue él quien recuperó este concepto para la crítica marxista. Sin embargo, cabe señalar que los alcances del esquema que propone son muy amplios y permiten entender múltiples movimientos teóricos contemporáneos. Ahora, que la actitud teórica sea de cierta forma una forma de mantener la paralaje que mantiene el movimiento entre dos perspectivas diferentes de lo mismo (la de las anticipaciones y la de la experiencia de la cosa) resulta algo muy sugerente y problematiza el estatuto fenomenológico de la hermenéutica. Esto no cabe desarrollarlo aquí, pero, si la verdadera fuente conceptual del trabajo de Gadamer es la dinámica de diferencias que implica una paralaje ¿cómo es posible determinar la esencia de algo como el juego, el lenguaje o la comprensión?

<sup>45</sup> Si consideramos esto, podemos proponer que el motor del diálogo no es directamente el acuerdo o la diferencia, sino el desfase estructural de fondo. No son propiamente los prejuicios o la verdad de la cosa (*Die Sache*): si fueran los prejuicios, el diálogo no sería más que un inconcluso intento de adoctrinamiento o un exotismo fetichista historicista (como, por ejemplo, el turista que va de un lado a otro buscando costumbres para integrarlas a su forma de vida para “ampliar su mundo”); por otra parte, si fuera la cosa (*Die Sache*), nos enfrentaríamos al problema de tener que asumir la buena voluntad de los participantes y eliminar de nuestra perspectiva los diferentes intereses que tienen quienes entran en el diálogo (Cfr. Michelfelder & Palmer, 1989). Por otra parte, el desfase estructural que existe en la fusión de horizontes (que más que una armonización es una tensión (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, p. 377)) exige constantemente el vaivén de una pregunta (un límite de inteligibilidad) y una respuesta (un ensanchamiento o radicalización de dicho límite). Para un examen más profundo de este tipo de desfases ver a Zizek (2006, pp. 25–108).

<sup>46</sup> Sobre este punto, no hay que olvidar la importancia de uno de los anexos menos comentados de *Verdad y método*, a saber, *Hermenéutica e historicismo* (1977, pp. 599–640).

que dicta sentencia, pues allí no le interesa examinar cómo la ley ha sido comprendida porque de hecho ya logró una determinada comprensión de esta para dar un veredicto. Tampoco es el momento en el que conoce las diferentes circunstancias que debe evaluar en el momento de tomar una decisión. El comportamiento genuinamente teórico ocurre en la deliberación que se da cuando, ya conocidas las circunstancias concretas del caso, se contrastan con las leyes o la jurisprudencia pertinente. Este examen de las diferentes aplicaciones de la ley permite ver cómo se han tomado decisiones y en razón de qué en un compromiso directo con las exigencias propias de cada caso. Ahora, este comportamiento se da en grado sumo cuándo el caso es difícil, es decir, cuando ni la ley ni la jurisprudencia dicen qué hacer de forma concreta. Es decir, cuando la sentencia, sea cual sea, es determinante para las futuras decisiones. ¿Por qué? Cuando esto pasa, generalmente se apela al “espíritu de la ley”. Desde nuestra perspectiva esto no puede significar la voluntad original del legislador. De hecho, no puede apelar a algo que está más allá del caso en cuestión. Es la ley en cuanto tal la que se manifiesta en su verdad en el caso concreto que el legislador tiene a su cargo. El juez tiene que poder “ver lo que es”, es decir, debe (otra cosa es que pocas veces se haga) atender a aquello que deja ver el caso difícil: los límites de la forma en que se ha entendido la ley. Sobre esto, debe poder articular una nueva forma de entender la ley a partir del reconocimiento de las exigencias del caso concreto. Esto debe hacerse, en efecto, por amor a la justicia, es decir, por amor a la ley justa. Este comportamiento en el reconocimiento de los límites es fructífero en la medida en que ayude a tomar una decisión apropiada a las circunstancias, incluso cuando no se sabe a ciencia cierta *qué* es lo justo. Lo que sí se puede saber en este caso es qué es lo justo dado un determinado estado de la investigación y del desarrollo de jurisprudencia en un orden legal determinado. La búsqueda de la justicia se trata, en este sentido, de una tarea infinita. Aunque no se pueda determinar con certeza apodíctica si una sentencia es justa o no, solo en la práctica se puede llegar a algo como una sentencia justa<sup>47</sup>.

Por esto se resulta sugerente que Gadamer reconozca que, en tanto actitud, se trate de una sublimación de la praxis, lo cual nos ofrece un posible camino por que podemos seguir desarrollando nuestra investigación. Ahora que ya hemos superado la perspectiva técnica, la praxis

---

<sup>47</sup> Considero que sobre esta base se puede decir también refiriéndose a este mismo problema que en toda aplicación de la ley implica un acto de injusticia (Derrida, 1997). Sin embargo, la consideración del juez implica (aunque la ignore) una cierta comprensión de lo que debe ser y debe hacerse, pues sobre eso está montada la idea misma de la jurisprudencia. Solo en la búsqueda de esta puede concretarse algo así como una decisión acertada o un acto de unilateralidad radical.

ya no se encuentra definida a partir de la teoría, sino que para entender con claridad a qué se refiere la teoría debemos antes que nada esclarecer qué significa la praxis. En este caso concreto esto significa entender en qué sentido la praxis es necesaria en el despliegue de la teoría, es decir, es imperativo comprender con base en qué la praxis es fundamento de las experiencias que permiten algo así como el comportamiento teórico o, para decirlo con Gadamer, las ciencias del espíritu.

## §8. Praxis

Las ideas sobre la praxis que están en juego en la hermenéutica filosófica de Gadamer tienen raíces profundas en la forma en que Heidegger entiende la fenomenología y la hermenéutica y, por ello, se trata de un problema que en gran medida escapa de los límites y las posibilidades de este trabajo<sup>48</sup>. Sin embargo, esto no significa que debamos abandonar la cuestión sin más, pues en todo caso podemos optar por hacer un acopio de los diferentes tratamientos que hace Gadamer de la cuestión para, con ello, acercarnos en la medida de lo posible a una formulación expresa de lo que entiende por praxis. Esto no quiere decir que apenas vamos a hacer una revisión monográfica de las diferentes formas en las que Gadamer entiende la praxis, más bien continuaremos desarrollando nuestra cuestión inicial. Si la praxis se comprende en la modernidad solo en tanto aplicación técnica de la práctica, entonces ¿cómo puede ser nuestra comprensión de esta en la medida en que reconozcamos que es posible pensar otro modelo de aplicación? Ya hemos visto cómo la teoría cambia su comprensión de sí misma al punto que genera una paralaje tan pronunciada que nos resulta difícil reconocerla. Es más, recurrimos a la praxis para lograr entenderla. Ahora, ¿qué pasa con la praxis? ¿Cómo es un concepto de praxis que no se articula en contraposición de la teoría sino como su ‘fundamento’ y condición de posibilidad?

Al acercarnos a esta pregunta, no debemos perder de vista la importancia de la rehabilitación de Aristóteles para la comprensión que tiene la hermenéutica de sí misma. Sin embargo, esto no significa que en la *Ética a Nicómaco* haya una proto-hermenéutica o que lo que se esconde detrás de la postura de Gadamer no sea más que un mero romanticismo conservador disfrazado. Como ya señalamos en los capítulos anteriores, los rendimientos que extrae la hermenéutica filosófica de la filosofía antigua (especialmente de la filosofía práctica de

---

<sup>48</sup> Duque-Estrada (2000) ofrece un estudio sobre las deudas y la forma en que Gadamer enfrenta su relación con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. En él se muestran a gran detalle las profundas tensiones entre las que Gadamer desarrolla sus planteamientos.

Aristóteles)<sup>49</sup> se pueden comprender mejor como reapropiaciones de modelos que como resurrecciones filosóficas. Con esto en mente, acercamos a la forma en que Gadamer reconstruye el sentido griego de *πραξις* implica recuperar la pertinencia de la significación griega para nuestra pregunta; no significa, por otra parte, inscribirnos en los debates filológicos o hermenéuticos que están presentes en la bibliografía al respecto<sup>50</sup>.

“No sería correcto traducir [*πραξις*] por «acción». Tal vez sea mejor hablar de «actividad». Pues esto deja totalmente en suspenso en qué ha de consistir en cada caso tal actividad, que puede consistir también en palabras” (H.-G. Gadamer, 2002, p. 21). Con esto en mente, la praxis no tiene un objeto determinado, lo que significa que “no se trata simplemente de acciones cualesquiera, sino de la manera de conducirse el hombre en conjunto” (H.-G. Gadamer, 2002, p. 21). Con esto, ya nos hemos alejado lo suficiente del concepto de praxis que se sigue de la forma moderna de entender la teoría, pues (a) no tiene un objeto determinado y (b) no se reduce al hacer de un individuo, sino que siempre se da como despliegue de una tradición compartida. Sin embargo, esto no significa que la técnica no sea una praxis, aunque no toda praxis es técnica. En esto se basan casi todas las críticas políticas que Gadamer hace a cierta tecnocracia (ente otras corrientes políticas ‘científicas’)<sup>51</sup>: el saber del experto encuentra sus límites al tomar decisiones, pues, aquello en lo que se encuentra involucrado excede el ámbito de aplicación de su saber especializado. *Es peligroso, entonces, suponer que la praxis tiene un objeto privilegiado, pues esta suposición proyecta la posibilidad de un saber que logre dominar dicho objeto.* Si estamos de acuerdo con la descripción de Gadamer, el ámbito al que estamos haciendo referencia no se resuelve en un espacio de finalidades concretas y determinadas, sino que se caracteriza por la pluralidad de ocupaciones posibles. De allí que la estructura del saber práctico implique una

---

<sup>49</sup> La deuda de Gadamer con la filosofía antigua puede verse perfilada con mayor profundidad en *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy* de Zuckert (R. Dostal, 2002).

<sup>50</sup> Un artículo que trata muy bien los problemas e incoherencias de la recepción que hace Gadamer de la filosofía antigua es *El concepto aristotélico de Phronesis y la hermenéutica de Gadamer* de Vallejo Campos. Resalto, en primer lugar, la brillantez del estudio comparativo entre la forma en que Aristóteles entiende la virtud práctica y la manera en que Gadamer se reapropia de ella. Sin embargo, debo señalar que el autor olvida que la recuperación hecha por Gadamer no es precisamente una “resurrección” de la filosofía práctica, sino una reapropiación de su estructura conceptual para el esclarecimiento de los problemas de la hermenéutica. De allí que Gadamer se vea forzado a forzar las palabras de Aristóteles. Esto es muy claro en la crítica de Vallejo a la idea de que “no puede haber en absoluto una separación de entre teoría y práctica” (Vallejo Campos, 2004, p. 479), ciertamente es muy complicado sostener esta idea con respecto a la filosofía de Aristóteles (por ejemplo, ver Araiza (2007)), pero, por otra parte, hemos visto cómo es muy difícil rechazar esta coincidencia desde la hermenéutica filosófica que desarrolla Gadamer.

<sup>51</sup> Estas son tan abundantes que incluso pueden ser un lugar común. Para ver una reflexión muy lucida sobre las implicaciones actuales de estas críticas remito al texto *Práctica humana, formación y sensibilidad* de Carlos B. Gutiérrez (Gutiérrez, 2002, pp. 311–122).

generalidad que solo se realiza como tal en una concreción determinada que siempre puede ser diferente. Además, cabe señalar que la praxis no puede ser comprendida desde una perspectiva individual (como la teoría). Siempre está en juego, es decir, no existe al margen de sus participantes.

Sin embargo, lo anterior apenas es suficiente para mostrar cómo la vuelta a los griegos nos ayuda a tomar distancia de la comprensión de la praxis que se sigue de la comprensión técnica de la teoría. Ahora, podemos preguntar: ¿cómo elaborar una comprensión integral de la praxis desde un horizonte que no sea el de “la realización de las anticipaciones teóricas”? La estrategia de Gadamer, como ya hemos visto, es desarrollar esta problemática simultáneamente con el despliegue de los problemas de la hermenéutica filosófica en el horizonte del modelo de la filosofía práctica de Aristóteles. Una respuesta apropiada para esta pregunta está en *Hermenéutica como filosofía práctica*, un texto publicado en la compilación *La razón en la época de la ciencia*.

Comencemos por delimitar esferas: “«Praxis» formula más bien, como lo ha demostrado especialmente Joachim Ritter, la forma de comportamiento de los seres vivientes en su más amplia generalidad” (H.-G. Gadamer, 1981, p. 61). De allí que la praxis en principio no sea algo específicamente humano, se trata de un ámbito tan general que abarca incluso el crecimiento de las plantas y la reproducción de los moluscos (ἐνέργεια<sup>52</sup>). Entonces, ¿cuál es la especificidad de la praxis humana?

Saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente entre las posibilidades es la única y especial característica que distingue al hombre. (...) Está caracterizada por la *prohairesis* del *bios*. La libre decisión se orienta por los órdenes de preferencia rectores de la conducción de la vida, sea que se refiera al placer o al poder, al honor o al conocimiento. (H.-G. Gadamer, 1981, p. 62)

De allí que la praxis humana se caracterice por la dirección *racional* de la vida. Aquí “razón” se entiende mejor en directa correlación con la φρόνησις, pues el modo de ser de dicha racionalidad se expresa como una generalidad que solo es posible en la concreción en una situación. Como explicamos en el capítulo segundo, se trata de una forma de saber que solo se “posee” en la medida en que está determinado, es decir, en la medida en que es parcial. Aunque, como ya señalamos, dicha racionalidad no se resume en esto. Es imperativo reconocer que no se trata de una forma de calcular sino, también, de un modo de participar. Detrás de esta búsqueda de los medios y fines

---

<sup>52</sup> No deja de ser algo muy sugerente para las investigaciones estéticas que ἐνέργεια también sea usada por Gadamer para describir el hacer de la obra de arte en *Palabra e imagen: tan verdadero, tan óptico*. (H.-G. Gadamer, 2001, p. 239).

apropiados en la situación siempre hay una referencia al Otro (así sea para falsearlo) que a su manera es una condición necesaria para decidir. En ese sentido, la praxis se mueve en el marco del juego de la comunidad, pues de otro modo no sería posible.

Desde la perspectiva de Gadamer, sobre este horizonte de comprensión de la praxis se despliega la filosofía práctica de Aristóteles, no obstante, nuestro interés está puesto tercamente sobre la forma en que esto resulta pertinente para la hermenéutica en tanto teoría de la praxis. Entonces ¿cómo asume la hermenéutica esta concepción de la praxis? ¿cómo la integra en su forma de comprender la relación de esta con la teoría? Es decir, ¿cómo esta forma de entender la praxis se encuentra operando como un modelo de la hermenéutica filosófica y qué lugar le corresponde?

De cierta forma esta es la pregunta que se ha venido desarrollando desde el principio y por ello ya tenemos una gran cantidad de elementos que nos pueden ayudar en gran medida a esclarecer esta cuestión tan importante para nuestro planteamiento. El primero de ellos es el esclarecimiento de la relación entre la hermenéutica filosófica y la filosofía práctica. Como se ha sugerido hasta el cansancio, la autocomprensión de la hermenéutica filosófica se nutre constantemente de analogías con el modelo de la filosofía práctica. Sobre esto, hemos visto que la filosofía práctica solo se comprende a partir de su determinación con respecto a un ἦθος que constantemente se está reafirmando en la acción del ser moral. También la hermenéutica se mueve en el marco de ciertas convenciones, es decir, dentro de una tradición y una lengua y, a la vez, está empeñada en “trasmitirla” (Cfr. H.-G. Gadamer, 1981, p. 67). Sin embargo, esto no es lo que hace filosófica a la hermenéutica. Después de la transformación radical del concepto de interpretación por parte de Nietzsche y Heidegger, la hermenéutica asume esta idea de trasmisión desde una dimensión profundamente nueva (Cfr. H.-G. Gadamer, 1981, pp. 70–75). Se enfrenta a ella de forma crítica, no solamente con la tradición que se trasmite sino también con las pretensiones del intérprete que pretende trasmitirla. En este sentido, transmitir no significa “preservar”, del mismo modo que en la filosofía práctica hacer lo correcto no significa hacer a rajatabla lo que dice la norma. La analogía funciona aquí porque la transmisión de la que estamos hablando se mueve en el marco de una referencia ineludible a la cosa misma (*Die Sache*). Este es el punto crítico en el que la hermenéutica puede responder a la transformación de la idea de interpretación sin caer en un nihilismo interpretativo. Como hemos visto, esta preeminencia de la cosa no es algo que se manifieste directamente, sino que se desarrolla en el marco de un movimiento negativo. Esto significa que nuestra relación con el asunto en cuestión no se da nunca de forma positiva, pues la experiencia

genuinamente hermenéutica se da como señalamiento del fracaso de las propias anticipaciones<sup>53</sup>. En este sentido, existe en la cosa (*Die Sache*) un contrapunto crítico, es decir, una incoherencia (diferencia, inconmensurabilidad) de lo que se espera de ella y lo que ella revela. Es por ello, que lo que termina por manifestar en esta particular forma de objetividad no es la cosa en cuestión sino la ilusión constitutiva que se articula sobre la base de nuestros prejuicios (o nuestra pertenencia). En este punto, lo que se revela no es el objeto sino nuestra pertenencia a él<sup>54</sup>. Tanto es esto así que la forma en que la forma auténtica de experimentar la tradición no es otra que como un tú, es decir, ella se comporta con respecto al intérprete de una determinada manera sin reducirse a sus anticipaciones (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 434–436).

Con esto en mente, continuemos los paralelos. La forma de trasmisión (interpretación) que está en juego en la tarea hermenéutica es el diálogo. Del mismo modo, en la filosofía práctica la determinación de las acciones solo es posible sobre la base de la formación de un modelo estable (εξήγς). Tanto la hermenéutica filosófica como la filosofía práctica se mueven en el marco de una cierta racionalidad que articula el rumbo de este esfuerzo (el esfuerzo por el diálogo/ el esfuerzo por el ser moral). En la filosofía práctica, esta corresponde a un “saber conducirse” en medio de “unos acuerdos que hacen posible la vida en común”. Una προαίρεσις del Βιοζ. Por otra parte, en el caso de la hermenéutica, esto se manifiesta como un “atender a la cosa (*Die Sache*)” en el marco de “una determinada pertenencia a esta”. Es decir, como respeto y conservación de la alteridad de

---

<sup>53</sup> “Toda experiencia que merezca ese nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 432)

<sup>54</sup> Cabe señalar que esta forma de concebir el modelo ontológico sobre el que opera la hermenéutica nos permite una comprensión adecuada del salto de la segunda a la tercera parte de *Verdad y método*. Si el diálogo es el modelo *par excellencia* a partir del cual podemos comprender el acontecer de una legítima comprensión, entonces preguntarnos por la ontología que sostiene esta posibilidad no es otra cosa que preguntarnos por la posibilidad del acontecimiento de la cosa (*Die sache*). No hay que olvidar que aquí el asunto (*Sache*) comienza a cobrar un tinte realista de un calibre mucho más radical al que se ha podido evidenciar en muchos de los hermeneutas contemporáneos (con excepción de Ferraris). La pregunta que podría motivar una lectura de la tercera parte de *Verdad y método* podría ser finalmente: ¿cuál es el ser de la cosa (*Die Sache*) que se hace patente en la experiencia hermenéutica? De allí que el capítulo 12 se titule: *El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica*, el cual tendría como objetivo mostrar que el modo de ser propio de la cosa (*Die Sache*) es de naturaleza lingüística. Luego, el 13 (*Acuñaación del concepto de lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental*) se encargaría de recuperar una noción de lenguaje que hiciera justicia al acontecer de la cosa (*Die Sache*). Y, por último, el 15 (*El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica*) tendría como objeto mostrar cómo la lingüisticidad de el *ser* de la cosa que se manifiesta en la experiencia hermenéutica. En este sentido, *Verdad y método* sería un estudio sobre la diferencia ontológica desde la perspectiva de la comprensión. Seguramente esto haría mucho más comprensible la recuperación de la metafísica de la luz que se encuentra al final de este capítulo y el fugaz comentario sobre la verdad que cierra el libro. Por otra parte, esta propuesta de lectura resalta la importancia de subrayar la dirección genuinamente fenomenológica que sigue la hermenéutica.

lo que está delante pese a las propias anticipaciones. Esto, palabras más, palabras menos, es la praxis hermenéutica.

Una traducción apropiada de praxis no es “actuar”, más bien sería “actividad”. En este contexto significa estar ocupándose en algo. El hecho de que la praxis no sea individual sino comunitaria nos invita a ver esta ocupación con más profundidad. Lo que conforma el ámbito en el que se da la praxis es el lenguaje y, con él, el grueso ámbito de las costumbres. En este sentido, también es el ámbito en el que constantemente dichas convenciones se ponen a prueba, pues solo allí puede mostrar su validez o caducidad. Este poner a prueba es análogo a lo que Gadamer llama “estar en ello”. Si recordamos el primer capítulo, entonces podemos afirmar que la praxis es el ‘fundamento’ de la aplicación, pues solo en ella es posible contrastar los prejuicios y reconocer el valor de unos y restringir la efectividad de los otros. La praxis es el “fundamento” de la hermenéutica en cuanto teoría de la comprensión<sup>55</sup>.

Con esto en mente, podemos finalmente preguntarnos ¿en qué sentido la teoría es una sublimación de la praxis? Para nuestros intereses concretos (y para no ir mucho más lejos), es mejor preguntar ¿en qué sentido la hermenéutica filosófica (como *teoría* de la comprensión) es una sublimación de la *práctica* hermenéutica?

## §9. Un elogio a la teoría es un elogio a la praxis

Sobre esto cito *in extenso* a Gadamer:

Aristóteles era lo suficientemente racional como para reconocer la relación recíproca entre teoría y praxis. Así, es teoría cuando aquí hablo de hermenéutica. No intento solucionar ninguna situación práctica del comprender. Se trata de una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación, de la interpretación de textos; pero, también, de las experiencias interpretadas en ellas y en las orientaciones del mundo que se

---

<sup>55</sup> Este punto de vista es ampliamente desarrollado por Bernstein en su texto *Hermeneutics to praxis*:

Just as Phronesis determines what the *phronimos* becomes, Gadamer wants to make a similar claim for all authentic understanding, i.e., that it is not detached from the interpreter, but constitutive of his or her *praxis*. Understanding for Gadamer is a form of *phronesis*. (Bernstein, 1982, p. 829)

Es importante señalar que Bernstein reconoce, como nosotros, en la racionalidad práctica el modelo a partir del cual Gadamer interpreta aquello que ha de ser llamado una comprensión auténtica. La referencia a la praxis en este punto no significa otra cosa que la referencia al asunto en cuestión, a su constante enfrentamiento y a la determinación de la interpretación como despliegue del encuentro dialéctico (y negativo) con respecto a él. En este sentido, si quisiéramos preguntarnos por la condición de posibilidad de una comprensión adecuada no deberíamos acudir a los capítulos 9 y 10 de *Verdad y método*, sino al capítulo 11 (*Análisis de la conciencia de la historia efectiva*) donde se estudia concretamente, a partir de una crítica de la autocomprensión, las condiciones sobre las cuales es posible entender la forma en que el intérprete se enfrenta al asunto (Die Sache), a saber, como un diálogo infinito.

desarrollan comunicativamente. Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión. Así pues, me parece que la respuesta que Aristóteles diera acerca de la posibilidad de una filosofía moral vale también para nuestro interés en la hermenéutica. Su respuesta era que la ética es por cierto sólo una empresa teórica y que todo lo que se dice en la descripción teórica de las formas de la vida recta solo pueden ser de ayuda muy limitada para la aplicación concreta en la vida humana. Sin embargo, no se detiene el querer saber general allí donde lo decisivo es la reflexión práctica concreta. La conexión entre el querer saber general y la reflexión práctica concreta es una conexión de *reciprocidad*. Así pues, me parece que la consciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión, la hermenéutica filosófica y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra. (H.-G. Gadamer, 1981, pp. 80–81. La cursiva es mía.)

Con estas palabras se cierra *La hermenéutica como filosofía práctica*. De cierta forma, marcan el inicio y el final de nuestra investigación. Claramente el modelo de cientificidad sobre el que la hermenéutica filosófica se piensa a sí misma es tangencialmente diferente al modelo asumido por hermenéuticas anteriores como la de Schleiermacher o la de Dilthey. La hermenéutica filosófica no se puede concebir a sí misma como una herramienta que pretende solucionar todos los problemas prácticos, esto sería equivalente a aspirar a un saber ético que en todo caso nos dijera qué hacer. Dar reglas para hacer el bien independientemente de qué situación es equivalente a construir una técnica para interpretar, lo cual, como hemos visto, se sostiene sobre una base bastante cuestionable. Entonces, podemos preguntarnos ¿qué cabe esperar de la hermenéutica filosófica? Es decir ¿en qué consiste esta reciprocidad entre la “la consciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión”?

Si atendemos a los rendimientos de los parágrafos 7 y 8, podemos comenzar nuestra respuesta a esta pregunta desde un punto en común: la cosa (*Die Sache*).

#### **a) La teoría vive de la praxis**

Si atendemos a los resultados anteriores, encontramos que la pertenencia se encuentra en la base de la posibilidad de “ver lo que es”. La posibilidad de reconocer la negatividad de la cosa (*Die Sache*) en el marco de nuestra pertenencia es lo que constituye la praxis. Es decir: la praxis se fundamenta en la posibilidad de atender a una legalidad que no es la que esperamos ni en la que habitualmente vivimos. Dicha legalidad se hace patente (encubierta) en la negatividad de lo que se nos presenta de forma inesperada en la medida en que dicha experiencia marca una distancia con respecto a nosotros mismos. Solo en ese ámbito es posible algo así como la decisión, pues apenas en esta distancia puede hacerse patente que las cosas pueden ser diferentes a las proyecciones que se hacen desde los prejuicios en los que vivimos. Y no se trata solo de la

posibilidad de la fusión de horizontes, también es una condición de nuestra apertura o de nuestra comprensión. Sin embargo, tampoco se trata de la la tercera persona. No hay tercera persona en la praxis, porque en ella estamos involucrados hasta el último prejuicio. Entonces, ¿cómo entender esta distancia? Si atendemos a nuestra reconstrucción del modelo de la *φρόνησις*, tendremos rápidamente una respuesta a esta pregunta. La forma en que nos relacionamos con nosotros es la otredad manifiesta en la amistad, es decir, en la posibilidad de ponerse en los propios zapatos. Esto significa, la posibilidad de reconocer lo que está en juego, a saber, los prejuicios que somos (y que no reconocemos). Como resultado de esta manera de entender la praxis obtenemos una forma muy particular de entender la autoconciencia (a estas alturas es mejor hablar de autocomprensión). Ya no es un baremo inapelable, sino una distancia (amistosa) con respecto a sí mismo que es posible solo en el marco de la pertenencia.

Si el comportamiento teórico implica, en primer lugar, reconocer cuáles prejuicios articulan la propia perspectiva, solo a partir de dicha autocomprensión y referencia al asunto es posible que podamos comportarnos teóricamente.

### **b) La teoría es una sublimación de la praxis**

Ahora, la actitud teórica se caracteriza por “ver lo que es”, a estas alturas esto significa también “ver lo que no se ve”. Solo en el despliegue y en la preservación de los límites de inteligibilidad de nuestra propia perspectiva logramos hacer justicia a aquello que sale al paso, pues solo en ese movimiento podemos ver (de forma limitada) cómo los prejuicios dan forma (o de-forman) del objeto. Lo que sale a la luz en la teoría no es la cosa (*Die Sache*), sino la perspectiva desde la cual esta se hace patente. En este sentido, se pueden afirmar dos cosas: a) la negatividad propia de la praxis en este punto adquiere un matiz superlativamente positivo y b) el despliegue de este solo se puede comprender como un movimiento especulativo.

a) La praxis es el ámbito en el que algo puede superar nuestras expectativas. Precisamente hablamos de praxis cuando todo está por decidirse y en la mayoría de los casos pocos pueden siquiera dar una predicción acertada de lo que habrá de ocurrir. Sin embargo, la praxis también es el ámbito del aprendizaje y el conocimiento, pues en todo caso podemos corregir nuestras anticipaciones al mismo tiempo que podemos hacer más sensatas nuestras búsquedas. Este es el carácter productivo de la praxis, en ella lo que sabemos siempre está por verse. Ahora, cuando hablamos de comportamiento teórico, no hacemos otra cosa que hablar de una radicalización de la

praxis, es decir, una sublimación de la sorpresa. Lo que acontece puede revelarnos caminos inexplorados, esto en el mejor de los casos. Sin embargo, lo que no es el centro de nuestra atención es que también nos revela una parte de nosotros y de la parcialidad y dependencia de nuestra propia acción. Cada camino inexplorado exige una respuesta, es decir, una razón por la cual ni siquiera se pensó en su posibilidad. Esta exigencia nos obliga a reconocer la parcialidad de nuestro punto de vista y a darle voz. Es decir, significa conocerse a sí mismo en el reflejo de lo que ocurre. Atender a esta posibilidad, a esta sublimación de lo inesperado, es θεωρία. Significa en cierta medida *participar* siempre desde la *extrañeza*, es decir, ahondar en lo *extraño* para dar cuenta de la propia *participación*. En este sentido, lo que se expresa como negatividad en la praxis tiene un despliegue positivo en la teoría. La actitud teórica no es otra cosa que un esfuerzo por conocerse a sí mismo.

b) Por otra parte, dicha “autocomprensión” se da en el marco de la pertenencia, por lo tanto, su despliegue solo es posible de forma especulativa. Reconocer lo que se muestra desde la perspectiva teórica es una tarea sin fundamento, porque, aunque se intente dar cuenta de aquello que desborda los propios prejuicios, a lo más a lo que se puede aspirar es a formular hipótesis que eventualmente serán falseadas. Es decir, lo que cabe esperar de los pronunciamientos con respecto a la propia pertenencia es un movimiento especulativo que constantemente ha de ponerse a prueba en el ámbito práctico. Su formulación es siempre algo provisional, este es el modo de ser de la pretendida autocomprensión. El reconocimiento de esta provisionalidad es la única base positiva sobre la cual es posible dicha actitud. De allí que se trate en todo caso de una búsqueda por errar mejor, lo cual no se asegura por medio del rigor metódico sino en el marco de un reconocimiento de la determinación de la negatividad en la que se mueve la experiencia. Dicho reconocimiento solo es posible, como ya hemos visto, en la pertenencia.

### **c) Autonomía hermenéutica**

La reciprocidad entre la hermenéutica filosófica y la práctica hermenéutica debe pensarse a la luz de lo anterior. Hemos visto la profunda correlación que existe entre la actitud teórica y la práctica. Encontramos con sorpresa que desde la perspectiva de Gadamer hay una inversión: la praxis no se define en cuanto aplicación (técnica) de la teoría, es más, la teoría se define en cuanto sublimación de la praxis. Esto es claro en nuestro orden expositivo: el examen de la teoría nos exigió ir a la praxis para completar su descripción, es decir, nos llevó a reconocer la autonomía de la praxis y la

dependencia de la teoría con respecto a esta. Luego de esto, procedimos a realizar una caracterización de la praxis hermenéutica a partir del modelo que ofrece la filosofía práctica de Aristóteles. Si praxis puede entenderse como la “*phrohairesis del bios*”, entonces, su correlato en la hermenéutica filosófica significa poder atender al asunto (*Die Sache*) en el marco de la pertenencia en la que somos. Praxis desde esta perspectiva es, palabras más, palabras menos, la posibilidad de atender a lo que se muestra de una forma diferente a la que cabe esperar de nuestra pertenencia a una determinada historia, cultura y lengua. No hay praxis allí donde no es posible ir más allá de nuestras anticipaciones, es decir, no hay praxis allí donde todo se reduce al método. En este sentido, las ciencias de la “praxis” (de lo que puede ser diferente, de lo humano) erran al pensar su propia científicidad desde un saber que delimita totalmente el horizonte de las anticipaciones.

Ahora, la teoría es una sublimación de la praxis porque es una radicalización de este punto ciego que señala el límite de nuestra perspectiva, pero que, así mismo, solo se manifiesta como patencia de dicho límite. Sacar a la luz lo que subyace a dicha negatividad es la labor de la teoría, significa “ver lo que es” y esto solo se logra con propiedad allí donde se ha dejado de ver algo. La actitud teórica abre el ámbito positivo de dicha negatividad, es decir, abre el espacio especulativo en el que se puede: a) dar cuenta de los prejuicios que operan en nuestra comprensión y b) construir nuevas anticipaciones de sentido. Sin embargo, cabe resaltar que se trata de un espacio especulativo porque solo gana su positividad a partir de la determinación de la negatividad que se abre en nuestra experiencia. De allí que no se trate de un “dar cuenta de los prejuicios” que se mueve en el ámbito de la certeza positivista, además, la “construcción de anticipaciones” no se da con la asepsia total de las investigaciones científicas. Ambas posibilidades se encuentran co-determinadas por la pertenencia que permite nuestra propia experiencia.

Entonces ¿en qué consiste aquí algo así como una reciprocidad? Es decir, ¿cómo se nutre la teoría de la praxis? ¿Cómo se nutre la praxis de la teoría? La primera pregunta ya ha sido contestada: solo es posible “ver lo que es” en cuanto nos encontramos en una determinada relación con el objeto desde nuestra pertenencia. La θεωρία vive de la *diferencia* inmanente a los terrenos de la praxis. Ahora, podemos preguntarnos cuál es el movimiento que cierra el círculo. ¿En qué sentido la θεωρία nutre la praxis?

Aunque nuestra situación con respecto a nuestra pertenencia no es ventajosa pues cualquier intento de objetivarla no hace más que darnos una perspectiva muy parcial, si es posible en todo

caso ahondar radicalmente en ella. Se trata de un misterio (Davey, 2006). Es decir, un asunto sobre el que se puede saber siempre algo nuevo, aunque sea imposible dar una respuesta definitiva. Pero ¿de qué sirve saber sobre este misterio? ¿cómo puede ser incluso la praxis suprema? En la praxis anticipamos incluso cuando no somos conscientes de ello, es más, es muy fácil suponer que las cosas son tal como salen al paso. Ciertamente está en la esencia de la praxis eventualmente mostrar que no tenemos la razón y esto es lo que se desarrolla positivamente en la teoría. Dichos desarrollos suelen aplicarse para nutrir nuestra praxis, es más, como en el caso del juez, dicha actitud es condición de su praxis, ya que aporta a esta una particular distancia de sí misma, se trata de una diferencia en la que puede acercarse a su propio hacer de una forma diferente a la habitual. Dicha diferencia consiste en el reconocimiento de la deuda de la propia perspectiva con el hacer de la cosa y la diferencia que este *hacer* plantea. Esto permite en la praxis encontrarse con una perspectiva mucho más general, es decir, una perspectiva en la que lo que se muestra no se reduce a las propias anticipaciones, sino que es reconocido en su pleno derecho (y diferencia). Así mismo permite una particular autonomía de la praxis, una cierta autonomía frente a la propia herencia que no es ganada por un esfuerzo propio sino donada desde el acontecer de la cosa (*Die Sache*). Dicha autonomía no es precisamente libertad sobre la pertenencia sino la posibilidad de hacerse cargo de esta. En esta medida, nuestra praxis logra una claridad mucho más patente y al mismo tiempo se gana la posibilidad de *decidir*.

Este rendimiento se da sobre la base de la relación de la hermenéutica filosófica y la praxis hermenéutica. La tarea de interpretar, que se puede hacer con diferentes herramientas y a partir de múltiples aparatos teóricos, implica en cada caso un rendimiento productivo. Cada aplicación implica una co-determinación del asunto que guía la interpretación que se manifiesta en el texto y la situación del intérprete. Dicha praxis en múltiples ocasiones nos va a mostrar lo limitada que es nuestra comprensión del texto y del asunto, nos dará que pensar y nos obligará a ver el texto bajo una nueva luz, a trascender lo que vemos desde nuestro punto de vista. Esto, si somos habilidosos, nos dará la posibilidad de acercarnos a una nueva perspectiva y a desarrollar un nuevo perfil de lo que se expresa a través del texto. Ahora, ¿por qué es necesaria una hermenéutica filosófica? No lo es porque nos ayude a determinar los márgenes de lo que es una comprensión adecuada frente a una que no lo es, tampoco porque nos ayude a tener claridad de lo que estamos haciendo. La hermenéutica filosófica es crucial porque nos ayuda a esclarecer aquello sobre lo cual se fundamenta esta transcendencia, es decir, nos lleva a no perder de vista la base sobre la cual

desarrollamos nuestro propio ejercicio hermenéutico. Esto significa explicitar en la medida de lo posible los prejuicios sobre los que se cimenta nuestra comprensión de lo que significa comprender. Significa reconocer que nuestra comprensión de la práctica se encuentra dada desde un horizonte que se nos escapa de las manos.

En este sentido, la hermenéutica filosófica es la tarea infinita de mantener presentes los horizontes sobre los que se desarrolla nuestra praxis. Esto es profundamente pertinente para la praxis hermenéutica, pues da un contrapunto crítico a partir del cual la propia labor hermenéutica puede ser puesta en duda. En ese sentido, la praxis hermenéutica gana autonomía con respecto a sí misma, ya que puede distanciarse de aquello a partir de lo cual despliega el ejercicio interpretativo. Esto permite explorar legítimamente otros horizontes interpretativos (otras formas de entender la comprensión) que liberan Otras posibilidades interpretativas.

# Conclusión y autocrítica: los fundamentos de la hermenéutica filosófica y la práctica filosófica

*Lo sustancial de la reflexión hermenéutica consiste precisamente en tener que derivar de la praxis hermenéutica.*

H-G. Gadamer. *Verdad y método II*

Primero, un breve recuento.

Nuestra pregunta inicial fue por la particularidad de la hermenéutica filosófica con respecto a la tradición hermenéutica. Esta investigación nos llevó a que el reconocimiento de la aplicación como aspecto “fundamental” de la comprensión es el movimiento básico que perfila la hermenéutica filosófica y que la distingue de las hermenéuticas anteriores. Nuestro análisis logró ubicar la importancia del problema de la aplicación en el marco de la investigación que realiza Gadamer y nos ayudó a circunscribirla en los problemas hermenéuticos clásicos.

En segunda instancia, esto nos llevó a examinar la forma en que Gadamer llena de contenido esta noción a partir de una analogía con la filosofía práctica de Aristóteles. Allí vimos que la *φρόνησις* brinda un modelo a partir del cual se puede entender de una forma diferente el problema lógico de la relación entre lo general y lo particular. Esto nos llevó a señalar que Gadamer se ve forzado a delinear el contenido de su interpretación del saber moral en contraposición con el saber técnico. Con esto, nos dimos la oportunidad de llenar de contenido positivo el concepto de aplicación a partir de una constante referencia al modelo que ofrece la filosofía práctica de Aristóteles, con lo cual logramos una caracterización positiva de la forma en que está comprendida la aplicación en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Luego, mostramos cómo esta forma de comprender la aplicación tiene profundas consecuencias en la forma en que la hermenéutica filosófica se comprende a sí misma, con lo cual nos acercamos a ofrecer una delimitación positiva de la posición de la hermenéutica de Gadamer con respecto a las hermenéuticas modernas. Señalamos la importancia de poner en tela de juicio

la relación entre teoría y praxis. Así, en primer lugar, vimos cómo la crítica que se encuentra en la base del enfrentamiento entre Τέχνη y φρόνησις es relevante en el momento de pensar la forma en que entendemos la praxis. Gadamer apunta constantemente que la comprensión moderna de esta se fundamenta en una dependencia radical con la teoría. La praxis es en gran medida la instanciación de la teoría, su aplicación técnica. Sin embargo, mostramos cómo Gadamer ofrece una forma diferente de pensar la aplicación y, con ello, implícitamente nos invita a pensar de nuevo nuestra comprensión de la teoría y la praxis. Este desarrollo nos llevó a reconocer que la *teoría* se piensa desde esta perspectiva como una actitud que se basa en el reconocimiento de nuestros propios límites de inteligibilidad. Además, ella misma se mostró como un movimiento que tiende, por otra parte, a ir más allá de ellos. Esto, sin embargo, nos llevó a profundizar en nuestra comprensión de la praxis. Así, reconocimos a mayor profundidad la deuda que tiene la hermenéutica de Gadamer con la filosofía práctica de Aristóteles, pues es necesario mantener el modelo de la filosofía práctica para profundizar en el carácter de la práctica hermenéutica. Encontramos que dicha práctica se fundamenta en la pertenencia previa a su objeto y a la vez en cierta distancia que permita estar frente de él, es decir: como un “atender a la cosa (Die Sache)” en el marco de “una determinada pertenencia a esta”. Allí donde nos encontramos dominados por nuestros prejuicios no podemos actuar, es decir, no podemos encontrarnos en una situación de autonomía con respecto a nuestra pertenencia al objeto.

Por último, nos preguntamos por la reciprocidad en la que se mantiene la hermenéutica filosófica y la práctica hermenéutica. En primer lugar, encontramos que la segunda es fundamento de la primera, porque solo en la medida en que existe la posibilidad de distanciarnos es posible un comportamiento doblemente reflexivo, a saber, la comprensión de la comprensión. La praxis nos ofrece todos los insumos indispensables para poder asumir un comportamiento teórico tal cual lo hemos caracterizado. Por otra parte, ¿cómo la teoría es pertinente para la praxis? En el caso de la hermenéutica filosófica se puede ver directamente que, en tanto teoría de la comprensión, no es nunca un todo acabado. Es decir, siempre está en juego con respecto a nuestra situación hermenéutica. Con esto, cada comprensión que logremos de nuestra propia comprensión nos permite entender mejor qué está en juego en la praxis. Comprender el carácter comprensivo de nuestra práctica hermenéutica nos permite “ver” o “escuchar” (o atender) a las bases sobre las cuales se despliega nuestra praxis. Es decir, lo que entendemos por práctica hermenéutica y las exigencias que se siguen de esta comprensión. En ese sentido, se trata de una forma de

autoconocimiento, pues en todo caso es un acercamiento al horizonte pre-comprendido sobre el que nos movemos. Esto no significa que la hermenéutica filosófica se proyecte, como muchas otras corrientes filosóficas, a una comprensión final de la comprensión que aspire a la construcción de unas máximas hermenéuticas que guiarán la comprensión correcta. Más bien, hace hincapié en las dificultades propias de todo intento de comprender, en especial que nunca es claro para nosotros mismos qué significa que hayamos o no comprendido algo. Es un misterio en el cual siempre podremos seguir ahondando, por lo cual, concuerdo con Davey: “La hermenéutica filosófica es más una práctica filosófica que un método” (Davey, 2006).

\*\*\*

Según lo anterior, podríamos enumerar los rendimientos positivos de la anterior exposición de la siguiente forma:

a) El reconocimiento de la aplicación como momento fundamental de la comprensión es el punto de inflexión de la hermenéutica filosófica con respecto a las hermenéuticas modernas. Esto es claro en la medida en que un examen de su lugar en la *Verdad y método* nos obliga a reconocer, con Gadamer, que la aplicación es el problema fundamental de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, esto no es así porque se trate del aspecto ‘fundamental’ de la aplicación, más bien, la importancia de este tópico es directamente proporcional con respecto al ocultamiento que vive especialmente en la hermenéutica moderna.

b) El contenido de la noción de aplicación se articula a partir del modelo que se puede abstraer de la filosofía práctica de Aristóteles. Esto nos obliga a reconocer que la noción de aplicación genuinamente práctico puede ser suplantada por una noción técnica de aplicación. Esta suplantación no hace justicia a la comprensión, pues esta no se da sólo en el horizonte del saber, sino que también está en juego en ella lo que somos. En este sentido, para acercarnos a un contenido expreso de la noción de aplicación es necesario siempre realizar una aplicación del modelo de la ética Aristotélica.

c) La hermenéutica filosófica exige que la relación entre teoría y praxis se entienda a la luz de su concepto renovado de aplicación. Esto quiere decir que, aunque se relaciona con la praxis hermenéutica, no prefigura metodológicamente su proceder. Se trata de una forma muy especial de *reciprocidad*. La hermenéutica filosófica no puede ser comprendida más allá de la práctica hermenéutica, es su fundamento y su condición de posibilidad. Del mismo modo, la

práctica hermenéutica se nutre de la hermenéutica filosófica en la medida en que hace explícito el carácter de la comprensión en cuanto tal. Se trata, así, de una praxis muy especial en la que se reconoce la parcialidad de sí misma y su dependencia de una forma muy particular de (pre)comprender la comprensión.

\*\*\*

Ahora, un intento de autocrítica.

Los tres capítulos anteriores se fundamentan en la convicción de que la hermenéutica filosófica es una forma de practicar la fenomenología. En ese sentido, podría decirse *grosso modo* que se trata de una forma particular de emplear cierto método filosófico. Pero, en contra de esta idea, el rechazo sistemático de Gadamer a la noción moderna de método hace poco plausible esta presunción. Sin embargo, nuestro examen ha revelado la importancia central de la noción de aplicación para acercarnos a este problema. Hemos visto que su contenido positivo se expone y se constituye como una alternativa al paradigma clásico de la relación entre lo general y lo particular, es decir, entre la generalidad de la teoría y la particularidad que nos llama a la praxis. Por otra parte, el rechazo al método ocurre en la medida en que este no hace justicia a cierto tipo de verdad. Y se podría preguntar ¿y por qué el método es injusto? Con lo que expusimos podemos arriesgar que el método como ha sido comprendido en la modernidad se articula sobre una actitud técnica, lo cual hace imposible hacer justicia al fenómeno de la comprensión (ver §5). El problema del método moderno no es de contenido sino de naturaleza formal, es decir, el método es estructuralmente inadecuado para hablar de la experiencia hermenéutica.

Entonces, todavía no es necesario abandonar la idea de que la hermenéutica es un método, pues podría caracterizarse por poseer una estructura que, a diferencia que el método moderno, si tiene oportunidades para dar cuenta de la verdad a la que se refiere Gadamer. Nuestros esfuerzos anteriores se centraron en introducir al lector en dicha estructura, a saber, el modelo de la filosofía práctica. Con ello encontramos que la reciprocidad entre la praxis y la teoría es la misma que existe entre la acción ética y el saber ético: nuestras acciones éticas siempre van guiadas por un determinado saber sobre lo que se quiere, lo que se espera y lo que se aspira, y dicho saber no existe más allá de la acción misma. Por otra parte, nuestra praxis hermenéutica (que es un modo muy particular de comprensión y no es equivalente a la experiencia hermenéutica como tal) siempre esta guiada por una determinada forma de entender la comprensión (que generalmente

está implícita) y dicha comprensión de la comprensión no existe al margen de dicha praxis. *El trabajo de la hermenéutica filosófica consiste en mantener en cada caso presente la forma en que comprendemos la comprensión, lo cual significa atender a las transformaciones y los cambios que sufre ésta con el paso del tiempo.*

Sin embargo, desde esta perspectiva, la hermenéutica filosófica en tanto método no se encuentra libre de presupuestos dogmáticos (Oliva, 2011). Aunque a estas alturas esto no debería ser un problema, ya que dicha dogmática es reconocida expresamente desde el principio, lo que no resulta claro es en qué medida está restringida y en qué consiste dicha restricción. De hecho, si atendemos a la tesis de que el despliegue de la teoría no puede ser más que dialéctico, entonces, podemos preguntarnos por la lógica o el motor (mas no el principio<sup>56</sup>) de dicho movimiento. Esta pregunta nos llevaría a reconocer la centralidad de un problema que tuvo una presencia *fantasmática* a lo largo de este trabajo: ¿en qué medida el asunto (*Die Sache*) puede servir como “fundamento” de la objetividad de una comprensión adecuada? Debo admitir que se trata de una fuga constante que, aunque no resuelve nada ni nunca ocupa un lugar más que descriptivo, mantiene una tensión dramática en el anterior trabajo. Además, las contadas apariciones de este tema en *Verdad y método* dejan mucho que desear sobre el carácter eminentemente fenomenológico de la hermenéutica filosófica.

Una forma de comenzar a responder a esto es preguntar ¿por qué surge la pregunta por la objetividad en el desarrollo de nuestra anterior exposición? Sin duda en el marco de nuestros prejuicios sobre las tareas de la hermenéutica y la descripción de *Ser y tiempo* que Gadamer recupera y sobre la cual funda toda su teoría. La pregunta que mueve dicha exposición es ¿qué significa la comprensión? lo cual no corresponde a preguntarnos por cómo podemos hacernos idea de cualquier cosa, sino, cómo llegamos de verdad a comprender algo y, es más, a habitar dicha verdad. Si el carácter de los prejuicios es que en su base son profundamente autocomplacientes (como cualquier discurso dominante), entonces cómo es posible hacer una crítica de estos en la medida en que constituyen en lo más básico nuestra apertura al mundo. Esto significa preguntar sobre qué base podemos trascender nuestros límites de inteligibilidad y movernos a un ámbito diferente al de las propias anticipaciones. Como señalé repetidamente, el contrapunto a partir del

---

<sup>56</sup> El comienzo del diálogo o el origen del lenguaje son preguntas que desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica no ayudan a otra cosa que no sea perder el rumbo de la investigación ontológica: “El problema del comienzo, se plantee como y donde se plantee, es siempre en realidad el problema del final, pues es desde el final desde donde el comienzo se determina como comienzo del final” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 565).

cual es posible esta movilidad entre horizontes es la cosa misma (*Die Sache*), pues en alguna medida esta parece ser la piedra de toque que nos permite separar en la medida de lo posible nuestras anticipaciones incorrectas de aquellas que permiten comprender algo. Esta posibilidad es a lo que he decidido denominar objetividad.

Cabe hacer un par de aclaraciones para evitar confusiones. a) Dicha objetividad no radica en la posibilidad de asir completamente a todas las posibles determinaciones del objeto o a las determinaciones básicas que se encuentran detrás de cualquier determinación. Aquí, la objetividad, del mismo modo que la experiencia en *Verdad y método*, solo tiene un papel negativo: apenas ayuda a saber que los prejuicios son inadecuados, es decir, a reconocer los límites de inteligibilidad. Debo admitir que se trata de una idea poco usual de objetividad, en especial porque se mueve en el marco de una profunda negatividad. Sin embargo, en *Verdad y método* este tema es crucial, pues marca el inicio de una reflexión que nos llevará a reconocer la estructura dialéctica del lenguaje (Cfr. H.-G. Gadamer, 1977, pp. 545–567). De hecho, hablando de “consecuencia objetiva” en la *Lógica* de Hegel, dice: “Las cosas mismas logran hacerse valer en cuanto uno se entrega por completo a la fuerza del pensar y no deja valer las ideas y opiniones que parecían lógicas y naturales” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 556). b) Hemos señalado que nuestra experiencia de la cosa misma (*Die Sache*) es negativa, sin embargo, cabe apuntar que la analogía con el dolor y con lo que usualmente llamamos “negativo” tiene unos límites muy marcados que hay que reconocer para evitar problemas. El dolor llama nuestra atención de forma apremiante, tanto así que puede hacer que abandonemos ocupaciones que podríamos llamar vitales. La negatividad ciertamente es evidente: la falta se deja ver y brilla en su ausencia. Sin embargo, la negatividad de la que estamos hablando es de muy diferente índole. De cierta forma es escasa, “invisible”. Si bien desde la perspectiva de Gadamer el hacer de la cosa misma (*Die Sache*) siempre puede ayudarnos a delinear nuestro horizonte, también es cierto de dichas posibilidades suelen ocultarse en medio de nuestras anticipaciones. Así, aunque la experiencia es algo que le pasa a uno, esto no significa que puede venir sin más. En efecto, requiere un determinado saber y un esfuerzo de una naturaleza muy particular. Aunque la comprensión es un acontecimiento, cabe señalar que esto no significa que se dé al margen de la subjetividad, más bien supone una noción de subjetividad muy particular que es necesario profundizar<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> A mi parecer este trabajo ha sido desarrollado desde una perspectiva marcadamente estética en *Unfinished worlds: Hermeneutics, aesthetics and Gadamer* (Davey, 2016)

Sin embargo, hay que señalar que, en la anterior exposición, la cosa misma (*Die Sache*) se mantiene óntica y ontológicamente indeterminada. Aunque esto no fue un mayor percance en el despliegue de nuestra investigación sobre el carácter de la hermenéutica filosófica, sí es un problema crucial para pensar su posibilidad como investigación acerca de la verdad. Esto es claro desde una perspectiva “óntica” porque si no determinamos la naturaleza de lo que llamamos “la cosa misma” es muy complicado brindar una pauta concreta que deba seguir nuestra práctica hermenéutica. Claramente aquí “pauta” no refiere a una serie de reglas que garanticen lo que podemos llamar una correcta interpretación, más bien se trata de los rasgos básicos a los que habría de atender para evitar que nuestros prejuicios o anticipaciones hagan de las suyas. Sin un análisis profundo de estos es muy difícil hablar de verdad en la interpretación, con lo cual el proyecto filosófico de Gadamer no tendría sentido.

Por otra parte, aunque resaltamos la importancia de la tercera parte de *Verdad y método* a la hora de determinar ontológicamente el carácter de la cosa misma<sup>58</sup>, vale la pena considerar estos desarrollos a la luz de los debates fenomenológicos de la época. No hay duda de la influencia del trabajo de Heidegger sobre la hermenéutica filosófica de Gadamer. Hay quienes incluso han encontrado en esta deuda un intento de continuidad y de desarrollo (no hay que olvidar la afamada frase de Habermas); también hay quien sostiene que en la recepción de Gadamer hay varias rupturas y discontinuidades (Duque-Estrada, 2000). Sin embargo, el mismo Gadamer se ha encargado de acercarse a esta pertenencia de muy variadas formas, por ejemplo, el libro sobre Heidegger (*Los caminos de Heidegger*) y un artículo en *Antología* titulado *Hermenéutica y diferencia ontológica*. No obstante, una investigación sobre la posición del trabajo de Gadamer con respecto a polémicas sobre la diferencia ontológica o sobre la pregunta por el ser resulta apremiante para entender los fundamentos de algo así como la hermenéutica filosófica desde una perspectiva ontológica. Si bien es cierto que las conclusiones de *Verdad y método* se mueven en el marco de estas cuestiones, considero que ocultar el problema ontológico puede hacernos pensar que lo que está en juego es una vuela a cierta “metafísica del lenguaje” y no una dogmática restringida.

---

<sup>58</sup> Sobre este punto, es muy interesante el trabajo de Günter Figal. En primer lugar, cabe mencionar su artículo *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language* (R. Dostal, 2002, pp. 79–101). Por otra parte, es imprescindible su libro *Objectivity: The hermeneutical and philosophy* (Figal, 2010).

Preguntar por el ser de aquello que comprendemos, es decir, preguntar por el ser de lo comprensible, es evidentemente preguntar por el ser de la cosa misma (*Die Sache*). A estas alturas esto puede ser una trivialidad, aunque es evidente que no preguntamos directamente por lo comprendido en cuanto tal. De allí que la lingüisticidad (o lenguajidad), que es un concepto muy poco trabajado en la hermenéutica filosófica y que ocupa un lugar fundamental, sea el horizonte ontológico en el que se mueve la experiencia hermenéutica. Sin embargo, el lenguaje por sí mismo no es experiencia hermenéutica<sup>59</sup>. Aprender un lenguaje no es lo mismo que adquirir la experiencia que atesora, más bien, es adquirir algo así como el medio en el que puede acontecer dicha experiencia. A estas alturas, la pregunta consecuente no puede ser si el ser es o no lenguaje o lingüisticidad (o lenguajidad) o viceversa. Dicha pregunta se encuentra fuera de la conversación, pues lo que nos interesa no es el ser en general sino el ser de la cosa misma, de aquello que podemos comprender, o mejor, de aquello que puede mostrar su propio vigor. Si no se aclara esta cuestión fácilmente aquello que llamamos hermenéutica filosófica deja de ser una posible vía de pensamiento y se convierte en una doctrina más sobre el ser, una doctrina convenientemente contemporánea, sin compromisos con la verdad y propensa a un relativismo flácido muy difícil de hacer valer en la práctica.

\*\*\*

Puestas las cosas así, en mi defensa no puedo decir apenas que el problema de la cosa misma esté (por mucho) más allá de los intereses del presente trabajo. Aunque es cierto y dicho trabajo exija una investigación mucho más abarcante, no basta con señalar el fondo desfondado que sostiene el examen anterior. Sin embargo, sí se puede afirmar que dicho desfondamiento se hace evidente de forma patente al preguntar por el carácter propio de la hermenéutica filosófica a partir de la distinción entre teoría y praxis sobre la que se fundamenta. Dicha distinción resulta en esta medida una perspectiva apropiada para preguntar por el carácter genuinamente fenomenológico de la hermenéutica filosófica y ganar con ello una forma adecuada para comenzar un diálogo que nos permita comprender el ser del que aquí estamos hablando. Nuestra

---

<sup>59</sup> “Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje no constituye el verdadero acontecimiento hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto da palabra a lo dicho en la tradición. Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas.” (H.-G. Gadamer, 1977, p. 555)

investigación ha mostrado los límites del horizonte en el que se mueve la formulación de nuestra pregunta, lo cual, luego de responderla, nos invita a reformularla. Si antes nos preguntábamos ¿cuál es el carácter propio de la hermenéutica filosófica con respecto a las hermenéuticas anteriores? ahora podemos preguntarnos nuevamente: si la particular comprensión de la relación entre teoría y praxis en la que se mueve la hermenéutica filosófica la distingue de las anteriores hermenéuticas y esta se constituye a partir de una referencia ineludible a lo que hemos denominado “la cosa misma”, “el asunto en cuestión” o “el motor del diálogo” (*Die Sache*), entonces, ¿cómo cabe entender este ‘fundamento’ de modo que se haga justicia a las pretensiones y posibilidades de la hermenéutica de Gadamer?

# Bibliografía

- Aguilar, M. (2005). *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. Ciudad de México: UNAM.
- Aguirre-Ora, J. M. (1992). Bibliografía de y sobre Hans-Georg Gadamer. *Scriptorium Victoriense*, (39), 300–345.
- Agustin. (1957). *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. Tomo XV. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra*. Madrid: La editorial católica.
- Araiza, J. (2007). La relación entre Phónesis y Sofía, entre Bios político y Bios teóricos en Magna Moralia y en Ethica Nicomachea de Aristóteles. *Nova Tellus*, 25(2), 181–207.
- Bernstein, R. J. (1982). From Hermeneutics to Praxis. *The Review of Metaphysics*, 35(4), 823–845.
- Brown, H. J. (2015). *Manual de instrucciones para la vida*. Barcelona: Plataforma.
- Davey, N. (2006). *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.
- Davey, N. (2016). *Unfinished worlds: hermeneutics, aesthetics and Gadamer*. Edimburg: Edimburg University Press.
- Derrida, J. (1997). *La Fuerza de la ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Dostal, R. (2002). *The Cambridge Companion to Gadamer*. (R. J. Dostal, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521801931>
- Duque-Estrada, P. C. (2000). Límites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3(56), 509–520.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal Ediciones.
- Figal, G. (2010). *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy*. Albany: SUNY Press.

- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1993a). *El Problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Elogio de la teoría Discursos y artículos*. Barcelona: Península.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Acotaciones Hermenéuticas*. Barcelona: Trotta.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gama, L. E. (2002). Una tensa cercanía. Hegel, Gadamer y el concepto de experiencia. *Ideas y valores*, (120), 41–78.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2011). El milagro del éxito de *Verdad y método*. En R. Cúnsulo (Dir) (Ed.), *A cincuenta años de Verdad y método: Balance y perspectivas* (pp. 77–86). Tucumán: Unsta.
- Grondin, J. (2017). Gadamer's Interest for Legal Hermeneutics. En S. Glanert & F. Girard (Eds.), *Law's Hermeneutics. Other Investigations* (pp. 48–62). Oxford: Routledge.
- Gutiérrez, C. B. (2000). ¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer. *Areté. Revista de filosofía*, XII(1), 133–143.
- Gutiérrez, C. B. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad de los Andes.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. (Traducido por Jorge Eduardo Rivera, Ed.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Heidegger, M. (2012). *Informe Nartop. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. (T. de J. A. Escudero, Ed.). Madrid: Trotta. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2230.2009.03481.x>
- Kant, I. (2008). *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Leviatán.
- Karatani, K. (2006). *Transcritique: On Kant and Marx. Historical Materialism* (Vol. 14). London: MIT Press. <https://doi.org/10.1163/156920606777829195>
- Karczmarczyk, P. (2007). *Gadamer: aplicación y comprensión*. (Editorial Universidad de La Plata, Ed.). La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Keane, N., & Lawn, C. (Eds.). (2016). *The Blackwell Companion to Hermenéutics*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Maffesoli, M. (2009). *Cibercultura y masturbación: “una comunión posmoderna de los santos”*. (T. por S. B. Cuéllar, Ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Michelfelder, D. P., & Palmer, R. E. (1989). *Dialogue & deconstruction*. New York: SUNY Press.
- Moratalla, A. D. (1991). *El arte de poder no tener razón*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Moreno, O. C. (2017). *Hermenéutica y praxis*. Ciudad de México.
- Oliva, C. (2011). *Literatura y azar. Cuatro ensayos sobre Borges*. Coahuila: Gobierno del Estado de Coahuila.
- Platón. (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Platón: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos.

- Recas, J. (2006). *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Reyes, J. A. (2013). ¿Giro lingüístico? La hermenéutica frente a la filosofía del lenguaje contemporáneo. En *Lenguaje de la alteridad: ensayos sobre hermenéutica, diálogo y la lucha por el reconocimiento* (p. 242). Ciudad de México: Fides.
- Reyes, J. A. (2014). La razón práctica en la hermenéutica de H.-G. Gadamer. En *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans Georg Gadamer*. Ciudad de México: Fides.
- Segura Peraita, C. (2017). La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política. *Pensamiento*, 73(275), 169–186.
- Sentis, F. (1999). Dimensiones pragmáticas. *Onomazein*, (4), 33–51.
- Vallejo Campos, A. (2004). El concepto aristotélico de *phronesis* y la hermenéutica de Gadamer. En J. J. Acero (Ed.), *El legado de Gadamer*. Granada.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Volpi, F. (2005). Hermenéutica y filosofía práctica. *Éxoda Series filosóficas*, (20), 265–294.
- Zizek, S. (2006). *Vision de paralaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.