

# INTERPRETACIÓN Y TEXTO. EL MODELO DE GADAMER ANTE EL MODELO DE ARISTÓTELES Y SUS COMENTADORES

Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ  
*Universidad de Santiago de Compostela*

RESUMEN. Los problemas de relación entre el ser, el pensamiento y el lenguaje son tratados en el presente capítulo tomando como referencia el modelo de Aristóteles y sus comentadores Averroes y Tomás de Aquino y el modelo de Gadamer. Uno y otro pretenden superar las deficiencias o la crisis de la ciencia. En su respectiva configuración se pone en juego el destino del hombre, el sentido del saber, el lugar del texto, las estructuras originarias de la verdad y la comprensión y el valor de la tradición. La confrontación de modelos, que merece ser explorada en detalle, ilustra la diferencia de épocas y abre perspectivas de reflexión para el presente.

Sic erat instabilis tellus, innabilis unda,  
Lucis egens aer; nulli sua forma manebat,  
Obstabatque aliis aliud...

Ovidio, *Metam.* 1, 16-18.

La comprensión de un texto exige una variedad de operaciones, cada una de las cuales reclama sus reglas y se ha de mantener dentro de precisos términos. Pero la dificultad se acentúa doblemente porque, aunque de hecho se apliquen las reglas, rara vez aparecen codificadas, y porque unas operaciones cabalgan sobre las otras en un orden mezcla de lógica y de convención. En la lectura se practica el esquema, el análisis, la exposición, la paráfrasis, el comentario, la crítica, la interpretación, la contextualización. Son operaciones que se han hecho exigentes con el paso del tiempo. Que mande una sobre las demás se erige en signo de cuál es la concepción de la realidad, del saber, de la comunicación y de la verdad que predomina. Podemos —y en adelante nos ceñiremos al ámbito de la filoso-

fia— reconocer épocas de exposición, de comentario, de crítica, de hermenéutica, de análisis. Sirva esto de advertencia: la clase de operación que domina depende de la clase de filosofía que se profesa; puede que también a la inversa. Cabe tomarlo como una limitación o como el asiento de las coordenadas necesarias para la comprensión de lo que se tiene delante; con la ventaja de que la explotación de los recursos de un método particular dispone hacia la superación en la que predomine otra operación diferente.

Dadas estas consideraciones se hace inevitable una pregunta. Quien se inserta en una tradición asume ciertas reglas de trabajo que permiten un rendimiento labrado sobre el supuesto de la superación de otras tradiciones y ninguna de ellas queda exenta de esa hinchazón: ¿cómo medir desde dentro las propias limitaciones más allá de conocer las ajenas? La pregunta basta con que quede abierta y se tome por universalmente aplicable.

Me propongo mostrar la distancia de modelo hermenéutico entre Aristóteles y sus comentaristas y Gadamer, a fin de precisar mejor la dimensión que tengan las propuestas de éste<sup>1</sup>. Que pertenecen a épocas distintas lo testifica el paso de los siglos, que las épocas representan concepciones diferentes y hasta opuestas es generalmente reconocido. Me atrevo a representar la situación en la que filosofa Gadamer —la misma en la que nos encontramos nosotros— como Ovidio vio al inicio de sus *Metamorfosis* el caos inicial: todo se ha vuelto inestable, el mar —objeto de tantas representaciones filosóficas— no se puede cruzar a nado, al aire le falta la luz, a nada le queda la forma que hace que sea lo que es y todas las cosas chocan con todas las cosas. Nada de esto es necesario probar, tampoco ha ocurrido por casualidad; pero es preciso tenerlo presente. Muchos sacarán la consecuencia de que pierde todo interés mirar al pasado, carear concepciones, abrir el futuro aprendiendo algo de lo que ya fue<sup>2</sup>. Mi planteamiento es

<sup>1</sup> El centro de mi atención a Aristóteles será el fragmento perteneciente al cap. 13 del libro 2 de *Acerca del cielo*, localizado en 294b6-13; mis referencias a Gadamer estarán centradas en «Text und Interpretation» (*Gesammelte Werke*, 2, Tübinga: Mohr, 1993, 330-360): «Texto e interpretación» (1984), *Verdad y método*, II (Salamanca: Sígueme, 4.ª, 2000, 319-347. Trad. Manuel Olasagasti).

<sup>2</sup> Es bueno oír la voz de la sabiduría:

Mira c'ha fatto petto de la spalle:  
Perchè volse veder troppo davante,  
Di retro guarda e fa retroso calle.  
Dante, *Divina Comedia*, Inferno, c. 20, 37-39.

otro. Creo que la confrontación ayuda a precisar la visión y que la filosofía está en su historia. Cuando de enfrentarse a una misma tarea se trata será, pues, útil exponer cuáles son las reglas y cómo se hayan de aplicar en una u otra circunstancia. La tarea es la interpretación del texto, lo que cabe únicamente en el reconocimiento de que el texto es lo importante.

## I. El texto y la doctrina de Aristóteles

El texto griego de Aristóteles dice así:

'Αλλ' εοίκασι μέχρι τινός ζητεῖν, ἀλλ'  
οὐ μέχρι περ οὐ δυνατόν τῆς ἀπορίας. Πᾶσι γὰρ ἡμῖν τοῦτο  
σύνηθες, μὴ πρὸς τὸ πρᾶγμα ποιεῖσθαι τὴν ζήτησιν ἀλλὰ  
πρὸς τὸν τάναντία λέγοντα· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐν αὐτῷ ζητεῖ  
10 μέχρι περ ἂν οὐ μηκέτι ἔχη ἀντιλέγειν αὐτὸς αὐτῷ. Διὸ δεῖ  
τὸν μέλλοντα καλῶς ζητήσῃν ἐνστατικὸν εἶναι διὰ τῶν οἰ-  
κειῶν ἐνστάσεων τῷ γένει, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐκ τοῦ πάσας τεθεω-  
ρηκέναι τὰς διαφοράς.

Ese fragmento lleva en la numeración de los comentaristas el número 80 y las versiones latinas base del comentario de Averroes y Tomás de Aquino son las que siguen:

Sed quaerunt, et perscrutantur de causa istius rei secundum posse sui finem, non secundum finem quaestionis. Et haec est consuetudo omnium nostrum, quia non quaerimus de aliquo secundum quaestionem, et illud perscrutamur, sed secundum loquentem, et contradicentem nostro sermone. Et similiter, si nos quaerimus de ali-

Sed videntur usque ad aliquid quaerere, sed non usque quidem quo possibile dubitare. Omnibus enim nobis hoc consuetum, non ad rem fieri quaestionem, sed ad contraria dicentem: etenim ipse in seipso quaerit usque utique ubi non amplius habeat contradicere ipse sibi. Propter quod oportet quaesiturum bene instantem esse

quo, perscrutabimur de eo, quousque perueniamus ad aliquid, quod non possumus negare super nos ipsos. Oportet igitur volentem de aliquo quaerere, perscrutari contradicere sibi contradictione vera, conuenienti generi quaestionis. Et potest hoc facere, cum fuerit perscrutatus, et cognouerit omnes differentias illius generis<sup>3</sup>.

per proprias instantias generi: hoc autem est ex omnes considerasse differentias<sup>4</sup>.

En la traducción española se lee<sup>5</sup>:

Pero parece que han investigado [*sc.* los autores de la teoría de la flotación de la tierra] hasta un cierto punto del problema y no hasta aquel <nivel> que era posible. Pues es habitual en todos nosotros esto: no realizar la investigación en función de la cosa <investigada>, sino en función del que sostiene lo contrario: en efecto, incluso para uno mismo, se investiga únicamente hasta donde no encuentra una ninguna objeción que hacerse. Por ello, el que quiera investigar correctamente ha de ser capaz de objetar mediante las objeciones propias del género, capacidad basada en examinar todas las diferencias.

### 1.1. Exigencias de la ciencia

Convendrá saber que en el cap. 13 Aristóteles examina las diversas teorías sobre la tierra por él conocidas, dónde está situada, cuál es su figura y si se mue-

<sup>3</sup> *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, vol. V. Venetiis apud Iunctas, 1562-1574, fol. 151v, L- 152r, E (Minerva, G. m. b. H., Fráncfort del Meno, 1962). El tratado *De Caelo* contiene otra versión que, si se compara con la que utiliza Tomás de Aquino, se comprueba su casi total semejanza: «Verum videntur usque ad aliquid quaerere, sed non quousque dubitari possibile est. Omnibus enim nobis hoc consuetum est non ad rem quaestionem facere, sed ad contraria dicentem. Etenim ipse in seipso quaerit, quoad non amplius habeat ipse sibi ipsi contradicere. Quapropter bene quaesiturum, per proprias in genere instantias ad instandum idoneum esse oportet. Hoc autem est ex eo, quod omnes contemplatus sit differentias». Como veremos en el comentario, la lectura de Averroes sigue la versión recogida arriba.

<sup>4</sup> Thomae Aquinatis *In de Caelo et mundo*, lib. II, lect. XXII, n. 361 (80) (Roma, Marietti, 1952, 247).

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. de M. Candel, Madrid: Gredos, 1996, 149.

ve o permanece en reposo. Contiene una argumentación embellecida por la ingenuidad, ejemplar en el examen de las opiniones, habilidosa en el manejo de los principios. Allí hacen valer sus exigencias el torbellino, lo grave y lo ligero, los elementos, las figuras geométricas, los lugares naturales, lo forzado y lo natural, el centro y los extremos, el límite y lo infinito. Por lo mismo se ajustan cuentas con los pitagóricos, Empédocles, Anaxímenes, Anaximandro, Tales de Mileto, Anaxágoras, Demócrito, Platón y Heráclides Póntico. Sabida es la clase de respeto que Aristóteles profesa hacia los que le han precedido en la investigación de las cosas, lo cual señala las fronteras de su interpretación<sup>6</sup>.

El fondo de toda la problemática, sin embargo, se reduce a la cuestión de si la filosofía natural —la común a todos los seres de la naturaleza que se trata en los *Ocho libros de los Físicos* y esta especial que se inserta en «la convicción de que existe otro cuerpo distinto, aparte de los que aquí nos rodean, y que posee una naturaleza tanto más digna cuanto más distante se halla de los de acá» (*De Caelo*, 1, 2, 269b14-17)— tiene una textura apriorística o se gobierna por las apariencias, se rige por el razonamiento o se sustenta sobre la experiencia<sup>7</sup>. Ya en el comienzo mismo de la exposición de ese capítulo advierte Aristóteles —como si la cuestión estuviera meridianamente clara— que todas las excentricidades de los pitagóricos de Italia se deben a que actúan «no buscando argumentos y causas conformes a las apariencias, sino forzando las apariencias e intentando compaginarlas con ciertos argumentos y opiniones suyos» (293a24-27). Podríamos decir, llevando las apariencias a la conformidad con los prejuicios, por lo que la investigación abandona la fidelidad de lo observado en pro de la seguridad del observador, actitud que, como tendremos ocasión de considerar, no es tan superficial. Cómo se explique ese proceder es asunto de particular interés.

El fragmento que he escogido contiene, si no ando equivocado, la respuesta. Todo se reduce a que la investigación se gobierne por la cosa investigada o por las objeciones de los contrarios. Es decir, se trata de razonar demostrativamente o dialécticamente (el razonamiento sofístico habrá que dejarlo aparte definitivamente). Hay dos solas maneras de proponer las dificultades: una es la que mira a todas las diferencias que son propias del género de cosas de las que se trata;

<sup>6</sup> El reconocimiento es capaz de gratitud y de condena en términos de rigor y claridad inusuales, como leemos en *Met.*, 2, 1, 993b12-14 y *Met.*, 14, 3, 1091a5-7.

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión traté en «Nosotros y los griegos: la mutación de una herencia», *Thémata*, 28, 2002, 11-32.

entiéndase en el contexto de la correspondencia {géneros — método — ciencias} que Aristóteles exigentemente construye en los *Analíticos posteriores* y que condensa en la escueta fórmula de la *Metafísica*<sup>8</sup>. La otra es la que atiende a los argumentos de los que opinan de manera contraria o a las dificultades que uno sea capaz de proponerse a sí mismo para someter a prueba la propia opinión. Tanto si se trata de vencer al contrario como de probar la propia resistencia, el género de cosas que se investiga queda supeditado a la proposición que adelanta cuál sea su naturaleza; habrá que añadir que en la primera de estas variantes no se hace el esfuerzo por el consenso sino por sostener un enunciado de forma que no digamos nada que le sea contrario (*Tóp.* 1, 1, 100a20); en la segunda parece que se busca conjurar cada uno de los motivos de inquietud que surgen dentro del propio parecer. Pero no vayamos tan deprisa.

## 1.2. La razón que sustenta a la ciencia

El conocimiento y la ciencia se siguen de conocer en todas las investigaciones los principios, las causas y los elementos, y este conocimiento es el que se pide para la ciencia de la naturaleza (*Phys.* 1, 1, 184a10-15). El problema es cómo y a partir de qué alcanzar esos principios. «El camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más cognoscible y claro por naturaleza» —continúa enseñando el Filósofo—. Pero ahí mismo empiezan de nuevo las dificultades: una de ellas, la de entender qué sea precisamente lo primero para nosotros, ya que se cruzan lo universal y lo particular con lo sensible y lo inteligible y hay que respetar la prohibición de tomar las mismas cosas como anteriores y posteriores del mismo modo (*An. Post.* 1, 2, 71b33-72a5; 1, 3, 72b28)<sup>9</sup>. La

<sup>8</sup> «Es una la ciencia de un solo género, a saber, <de> todas las cosas que constan de los primeros <principios de ese género> y que en sí son partes o afecciones de ellos. En cambio es distinta una ciencia de otra <cuando> todos sus principios, ni parten de las mismas cosas, ni parten los unos de los otros. Un signo de esto <se da> cuando se llega a las cuestiones indemostrables: pues es preciso que las propias cuestiones <demostradas por esas ciencias> estén en el mismo género que las indemostrables. Y <se da> también un signo de esto cuando las cosas demostradas a través de ellas están dentro del mismo género y sus homogéneas» (*An. Post.* 1, 28, 87a37-b4. Versión española de los *Tratados de lógica*, M. Candel, 2 vols, Madrid: Gredos, 1982-1988). «A todo género que es uno le corresponde una sensación y también <una> ciencia» (*Met.*, 4, 2, 1003b19-20. Versión española de la *Metafísica*, T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994).

<sup>9</sup> De esta complicación me he ocupado en «El camino natural de la ciencia: *Física A 1* de Aristóteles en los comentaristas del siglo XVI», *Agora*, 20/2 (2001), 85-123.

otra dificultad nos importa más ahora: la presentación de las especies del razonamiento puede inducir a engaño si las reducimos a sus características diferenciales. Nadie debe confundir un razonamiento demostrativo con un razonamiento dialéctico (y mucho menos con el sofístico, el erístico o el desviado).

La ciencia demostrativa se basa «en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán también apropiados a la demostración» (*An. Post.* 1, 2, 71b21-24). En cambio es dialéctico el razonamiento construido a partir de las cosas plausibles (*tà éndoxa*). Ahora bien, «son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y reputados» (*Tóp.* 1, 1, 100b22-24). La dificultad aparece cuando nos interesamos por aquellas «cosas verdaderas, primeras», etc., en las que se sustenta la demostración. Sigamos leyendo los *Tópicos* y nos encontraremos con una sorprendente respuesta: el estudio de la dialéctica es útil para tres cosas, para ejercitarse, para la conversación y para los conocimientos en filosofía. Eso entendemos que es lo particularmente propio; «pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento» (*Tóp.* 1, 2, 101a35-36). La fuerza de la demostración está en la firmeza necesitante de sus conclusiones, pero necesita contar con los principios a partir de los que es posible demostrar. La debilidad de la dialéctica está en que sólo puede partir de cosas plausibles; pero «al ser adecuada para examinar <cualquier cosa> abre camino a los principios de todos los métodos» (*ibid.* 101b3-4). Importa, pues, atender a que el razonamiento dialéctico es el camino que posibilita el razonamiento demostrativo, ya que proporciona el fundamento que éste requiere.

Hay más detalles de esta construcción epistemológica que no podemos pasar por alto. No todo vale; esto es, no cabe proponer como plausible ni lo que para nadie resulta ser tal ni lo que a todos o a la mayoría es manifiesto. Más aún, añade Aristóteles, «cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría» (*Tóp.* 1, 10, 104a5-12); es decir, que ni los sabios quedan exentos de condiciones cuando a su consentimiento es preciso acudir para establecer los principios. Esto es decisivo en el pensamiento del estagirita y en toda la extensión de su influencia. Digámoslo así: ya que los principios de la ciencia demostrativa han sido establecidos a partir de las cosas plausibles para la mayoría, o en caso de que haya sido a partir de lo que es plausible para los sabios, nunca en contra de las opiniones de la mayoría, la cien-

cia no se aparta de la vida común y, por consiguiente, tampoco nos veremos abocados a arbitrar procedimientos extracientíficos para devolver a los hombres al entendimiento mutuo del que el desarrollo de la ciencia que procediera de otro modo los habría privado.

El asunto importa con carácter general al contexto epocal en el que Gadamer reflexiona sobre *Texto e interpretación*. Puede a primera vista notarse la diferencia. Frente a la norma aristotélica, Gadamer constata: «Si el ideal del conocimiento científico que ha guiado a la ciencia moderna se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la naturaleza desarrollado en la *Mecánica* de Galileo, eso significa que la interpretación lingüística en el mundo vital no constituyó el punto de partida de la investigación y del saber científico. Ahora es lo explicable y lo construible desde leyes racionales lo que constituye la esencia de la ciencia. De ese modo, el lenguaje natural, aunque conserve su propio modo de ver y de hablar, perdió la primacía que parece corresponderle» (*VM*, II, 326). Lo que viene después es la inevitable reacción o giro que acaba con el mito del lenguaje unívoco y devuelve la credibilidad al lenguaje que articula toda conciencia y todo saber. Ahora bien, Gadamer se enfrenta a las consecuencias de un modelo de ciencia —el de Galileo— que rompió amarras con el modelo aristotélico provocando la inversión de todos sus supuestos.

Cabría preguntar si lo que Gadamer desea es la vuelta a una concepción de la ciencia que, no sólo no había desplazado al lenguaje natural, sino que la posición de los principios de la demostración en ningún caso estaría permitida si fuera en contra de la opinión de la mayoría. No es, sin embargo, esa la propuesta, ni podría serlo. «Intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje [...]. El mismo interés me movió a indagar la estructura hermenéutica, no tanto en la experiencia elaborada de la ciencia, sino en la experiencia del arte y de la historia, que son los objetos de las denominadas ciencias del espíritu» (*VM*, II, 321). Más allá de lo que en esas experiencias haya de objetivable, la del arte «nos dice algo por sí misma» y «lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo» (l. c.). Remedando a Aristóteles cabría decir que «es más noble lo que envuelve y el límite que lo limitado, pues esto último es materia, aquello, en cambio, la entidad de la cosa constituida»<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *De caelo*, 2, 13, 293b13-15. ¿No habría que interpretar en esa línea la afición de recientes pensadores, también herederos de Heidegger, por los «márgenes» de la filosofía?



Así es como, en la comprensión de Gadamer, quedaría la relación entre el límite —el arte y la historia— y lo limitado —la ciencia (incorporando a este destino la lingüística, la semiótica y la teoría del conocimiento)—. Pero no es mi propósito aproximar la concepción hermenéutica gadameriana a la que rige en los supuestos aristotélicos, sino resaltar la distancia que existe entre uno y el otro a causa del acontecimiento de la ciencia moderna.

Lo dicho hasta aquí vale para la proposición dialéctica. Nuestro interés se centra en aquella especie de utilidad relativa a las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. La exigencia de mayoría acerca de las cosas plausibles y el acuerdo entre lo que proponen los sabios y lo que opina el común de los hombres no siempre es fácil. Entonces surge un problema. «Un problema dialéctico —enseña Aristóteles en *Tóp.* 1, 11— es la consideración de una cuestión tendente, bien al deseo y el rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, [...] acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o bien cada uno de estos grupos tienen discrepancias en su seno» (104b1-7). No todos los problemas han de ser tratados de la misma manera: los hay que tienen su piedra de toque en la experiencia, otros en las normas y principios morales; los que no entren en alguna de esas clases necesitan ser examinados y resueltos mediante argumentos.

Argumentos dialécticos los hay de dos clases: una es la comprobación, otra el razonamiento. «Un razonamiento es un discurso en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido (*Tóp.* 1,1, 100a25-27). «Una comprobación, en cambio, es el camino desde las cosas singulares hasta lo universal»; es este un argumento «más convincente y claro, más accesible a la sensación y común a la mayoría, mientras que el razonamiento es más fuerte y más efectivo frente a los contradictores» (*Tóp.* 1,12, 105a12-19). Será, pues, del razonamiento del que echen mano los que, de acuerdo con el fragmento de *Acerca del cielo* aquí considerado, examinan las cuestiones pensando en quienes tienen opiniones contrarias. Aunque esa sea una estrategia desviada no se le exige de utilizar los instrumentos apropiados al razonamiento. Esos instrumentos son cuatro: la elección de las proposiciones, la distinción de los diversos sentidos como se dice una cosa, el análisis de las diferencias y la observación de lo semejante. Las proposiciones se eligen, como queda dicho, por lo que es plausible a la mayoría o a los sabios, siempre que no sean contrarias a las apariencias; además ha de incluirse «lo que parece darse en todos los casos o

en la mayoría de ellos» (*Tóp.* 1, 14, 105b11) y se han de tomar todas lo más universalmente posible. En esas condiciones aparecen proposiciones de tres clases (lógicas, físicas y éticas), que han de ser tratadas, «con relación a la filosofía, conforme a la verdad» (105b30-31). «En cuanto a la cuestión de en cuántas maneras <se dicen> hay que estudiar no sólo todas las cosas que se dicen de manera distinta, sino que también hay que intentar dar sus enunciados <explicativos>» (*Tóp.* 1, 15, 106a2-4); y Aristóteles relata con toda parsimonia los medios de hacerlo: «Examinar de cuántas maneras se dice algo, es útil para la claridad [...] y también para que los razonamientos se formen de acuerdo con el objeto y no en relación al nombre» (*Tóp.* 1, 18, 108a18-22 y 35-36).

Todo cuanto precede y buena parte de lo que Aristóteles trata en el libro 2 de los *Tópicos* podría presentarse como el conjunto de reglas y condiciones para el entendimiento acerca de las cosas no demostrables y acerca de cómo llegar a establecer los principios de la demostración. Ya he adelantado que no es ese mi propósito.

Volvamos al texto *Acerca del cielo*. En el fragmento citado se reprocha a los defensores de la teoría de la flotación de la tierra el no haber investigado el problema hasta donde era posible hacerlo. Si tal ocurriera sólo con el problema concreto, el fragmento no tendría tanta importancia. Ocurre, sin embargo, que ante el caso presente Aristóteles enuncia lo que «es habitual en todos nosotros»: que no realizamos la investigación en función de la cosa investigada sino en función del que sostiene lo contrario; incluso —añade— para uno mismo se investiga únicamente hasta donde uno no encuentra ya objeción que hacerse. De acuerdo con las consideraciones de *Tóp.* 8, 1, lo habitual es mantener de principio a fin una disposición dialéctica, ya que para empezar hay que comportarse dialécticamente, pues «es preciso para el que se dispone a formular preguntas encontrar el lugar a partir del cual atacar; en segundo lugar, formularse preguntas y ordenarse cada cuestión para uno mismo; en tercer y último lugar, decir ya estas cosas ante otros» (155b2-7).

El primer tramo es el mismo para el filósofo que para el dialéctico; los dos restantes son propios del dialéctico. Por si extraña el formularse preguntas a uno mismo, se ha de tener presente que «los que responden se comportan sin recelo ante los que parecen abordar la cosa imparcialmente» —los que son capaces de lanzarse una objeción contra sí mismos— y que «hay que enfrentarse a aquello

a partir de lo cual los que inquieten eliminan lo establecido» (*Tóp.*, 8, 1, 156b18-20 y 8, 9, 160b14-17). La tarea del filósofo no se hace «de cara al otro»: «al filósofo y al que investiga para sí, en cambio, con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa que el que responde no las haga suyas por ser próximas a la cuestión inicial y porque prevé por ello la consecuencia resultante, sino que, en todo caso, se esforzará en que sus postulados sean los más conocidos y próximos posible: pues a partir de éstos se establecen los conocimientos científicos» (*Tóp.*, 8, 1, 155b11-17).

Lo que cambia, si leemos en *Acerca del cielo*, es que hay que ser capaz de objetar mediante las dificultades propias del género de la cosa investigada. Ese es propiamente el lugar desde donde atacar, y la forma de hacerlo consiste en examinar todas las diferencias. Para qué sea útil encontrar las diferencias ya se dijo. El examen que ahora se reclama asienta sobre la separación de género y diferencia: «primero, porque el género se dice de mayor número de cosas que la diferencia; después, porque a la aplicación de *qué es* le corresponde más que se diga el género que no a la diferencia; y, en fin, porque la diferencia significa siempre la cualidad del género, mientras que el género no significa la cualidad de la diferencia» (*Tóp.*, 4, 6, 128a20-29).

El empleo de los instrumentos de la dialéctica permite al filósofo encontrar el lugar desde el que atacar. El ataque puede hacerse de cara al otro o en función de la cosa investigada. Lo primero aporta la victoria en el certamen si se manejan con habilidad las reglas; a cambio se pierde la oportunidad de investigar el problema hasta donde es posible hacerlo. Dicho de otro modo, no es la cuestión la que guía la búsqueda de la cuestión, sino el discurso de los litigantes. Pero vencer sus argumentos no es lo mismo que resolver el problema. Las pruebas de quienes, en el caso, defienden la flotación de la tierra, flotan ellas mismas vacías de las cosas que son plausibles para la mayoría y se presentan sus autores como sabios forzando las apariencias en vistas a compaginarlas con ciertas opiniones suyas.

Se dijo más arriba que al razonamiento es preciso acudir cuando no se precisa de una sensación; hay que volver a recordar que el razonamiento no puede ir contra las apariencias. Si tal condición se incumple, aun el hipotético acuerdo de los sabios flota en el vacío. La concordancia de las cosas plausibles entre sí y con las apariencias es la guía para mantenerse en el rastro de la cosa investigada. Cuando los antidialécticos de uno y otro tiempo denunciaron la esterilidad de

la dialéctica no estaban descubriendo algo desconocido para quien marcó los límites de su utilidad y las reglas de su proceder. Al final, tras haber visto cómo una se sustenta en la otra, nos enfrentamos a una alternativa: tratar de las cosas conforme a la verdad o en relación con la opinión; filosofía frente a dialéctica (*Tóp*, 1, 14, 105b30-32).

## II. Las claves del Comentador

«Si existe un único arte de leer y escribir, también existirá un solo arte de tocar la flauta, mientras que si existen varios artes de leer y escribir, también existirán varios artes de tocar la flauta» —esto escribía Aristóteles a propósito de las diferentes formas de proposiciones dialécticas (*Tóp*, 1, 10, 104a17-19)—. Antes de entrar en el arte de leer tenemos que considerar la traducción. Aristóteles escribió en griego, una lengua particular, algo que supuestamente tiene vigencia universal. Contamos nosotros con la traducción española, Averroes y Tomás de Aquino dispusieron de versiones árabe y latina respectivamente<sup>11</sup>. Ellos son los comentadores por excelencia, pero sólo lo pueden hacer a partir de una versión, todo lo cuidada que se quiera.

El que traduce no vierte literalmente; es un intérprete. Gadamer lo ha dicho bien: «Esto se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpretes*, que designa al hablante intermediario y significaba por eso la función originaria del intérprete que media entre interlocutores de diferentes idiomas y une con su discurso mediador a los que están separados» (*VM*, II, 337; cfr., *VM*, I, 461-465). Conocida es la ingente dificultad a la que se enfrentaron los traductores árabes, habiéndose las con una lengua de familia diferente<sup>12</sup>. En el opúsculo *Contra errores graecorum* (pars prima) aclaró Tomás de Aquino: «Al oficio del buen traductor com-

<sup>11</sup> Sobre la geografía de las traducciones, A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Madrid: Alianza, 1974, I, 48ss.; sobre el conjunto de versiones, A. MANSIÓN, «Note sur les traductions arabo-latines de la *Physique* d'Aristote dans la tradition manuscrite», *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 1934 (37) 202-218; R. DALES, *Robert Grosseteste, Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*, Colorado: Univ. of Colorado Press, 1963, Introduction, XXXII; sobre la cronología y atribución, A. MINIO PALUELLO, «Note sull'Aristotele latino medievale», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 1950 (42) 222-237 y 1951 (43) 97-124.

<sup>12</sup> Cfr. R. Ramón GUERRERO, «Comentario de Averroes a *Metafísica* V, 7», en A. ÁLVAREZ GÓMEZ-R. MARTÍNEZ CASTRO, *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque* (Santiago: Serv. Publ. Univ. 1998), 403-418.

pete que traduciendo contenidos de la fe católica conserve la doctrina y mude el modo de decir de acuerdo con la propiedad de la lengua a la que vierte. Parece, en efecto, que si lo que se dice literalmente en latín, se expone de modo vulgar, la exposición será inconveniente si siempre se toma palabra por palabra; mucho más, pues, cuando las cosas que se dicen en una lengua se traducen a otra, de modo que si se toma palabra por palabra nada tiene de extraño que quede alguna dificultad sin resolver». La mediación que aquí se reclama es tal que sólo bajo la liberación de la literalidad cabe una transmisión del sentido que no deje cabos sueltos.

### *II.1. El texto: disputar o demostrar*

En la edición latina del gran comentario de Averroes constan dos traducciones distintas del texto aristotélico. La primera de ellas es muy semejante a la que utiliza santo Tomás; la segunda contiene libertades que hay que medir en función de la cercanía a la doctrina. Averroes comenta el fragmento de Aristóteles basándose en la traducción segunda. Según esa versión, la pesquisa de quienes defienden la flotación de la tierra mira a agotar la capacidad del que investiga, no la de la cuestión investigada. La glosa precisa en este punto: actúan contra la verdad porque se conforman con su poder de disputar y no indagan hasta agotar la potencia demostrativa. La aclaración avanza así: 1) Han investigado hasta cierto punto del problema y no hasta aquel que era posible (Aristóteles). 2) Sed quaerunt et perscrutantur de causa istius rei secundum posse sui finem, non secundum finem quaestionis (versión latina). 3) Quaerunt secundum finem virtutis in disputatione, aut secundum finem sui posse in disputatione, non secundum finem potentiae demonstrativae (Comentador).

El límite de la búsqueda no está en vencer las objeciones, sino en llevar la demostración hasta donde sea posible. En la mente de Aristóteles, no quedarse en la dialéctica de las opiniones, sino llevar las dudas hasta donde se averigua la verdad.

Vimos ya cómo el Filósofo encuentra explicación al modo de proceder en la que es costumbre universal, razón por la cual el error resulta ser de mayor alcance: «es habitual en todos nosotros esto: no realizar la investigación en función de la cosa, sino en función del que sostiene lo contrario». La versión latina consagra el poder de la costumbre, sustituye la referencia a la cosa por la referencia a

la cuestión planteada y acentúa que el certamen ocurre en el ámbito del discurso: «*haec est consuetudo omnium nostrum, scilicet quia non quaerimus de aliquo secundum quaestionem, et illud perscrutamur, sed secundum loquentem, et contradicentem nostro sermoni*». La aclaración de Averroes es en este punto particularmente minuciosa y se encamina a mantener clara la diferencia entre los dos modos de proceder. Podemos secuenciarla así: 1) El fin de la potencia disputativa se cumple cuando ya no se encuentra contradictor y, por tanto, queda confirmada la opinión; ahora bien, nada garantiza que una cosa sea como se piensa porque no haya quien argumente en sentido contrario. 2) El fin de la potencia demostrativa es el mismo que el fin de la cuestión, pero el fin de la capacidad de disputa y de quien la practica no se corresponde con el fin de la cuestión; lo que se pone en juego es estar por la verdad o estar a otra cosa. La correspondencia avanza así: {cuestión-potencia demostrativa-verdad} contra esta otra: {disputa-potencia dialéctica-victoria}. 3) La disputa es entre dos hombres o de uno consigo mismo; a la primera se la denomina potencia del que argumenta (*secundum potentiam disputatoris*), a la segunda, potencia discusiva (*secundum suam potentiam disputativam*). La primera es más débil (*debilius*), la segunda es más fuerte (*firmius*) y es porque nadie tiene por qué agotar en sí la entera capacidad de razonar. Firme o débil, la dialéctica de los argumentos no resuelve la cuestión de acuerdo con la cosa en sí (*secundum rem in se*). 4) El conocimiento perfecto en muchas cosas no es otro que aquel que el hombre puede alcanzar mediante la demostración. Así pues, dialéctica y demostración afrontan por diferente vía la imposibilidad del conocimiento directo de la cosa en sí. El conocimiento es racional y no intuitivo. La demostración argumenta según la naturaleza de la cuestión y alcanza la verdad; la dialéctica argumenta según la capacidad de los contendientes y se mantiene en el dominio de las opiniones; entiéndase dominio en toda su intención significativa. 5) Aristóteles enseña cómo escapar a la costumbre común que desvía la atención de la solución a la cuestión. La enseñanza equivale al método que nos libra de perseguir fines dialécticos: «*Deinde inceptit <Aristóteles> demonstrare viam per quam, cum quis processerit, necessario perveniet ad finem quaestionis in se et non ad finem potentiae perscrutatoris...*». El camino consiste en algo tan preciso como esto: escrutar poniendo objeciones al que enuncia proposiciones esenciales<sup>13</sup>. La traducción latina llama contradicción verdadera a la que conviene al género de la cuestión. Lo sorprendente del comen-

<sup>13</sup> «*Contradictio enim per tales propositiones essentielles quaestioni verificat quaestionem secundum se, non secundum nostrum posse*».

tario de Averroes es que propone un método de verificación que consiste en poner a prueba de resistencia los enunciados acerca de la cuestión. Uno se sentiría tentado a identificarlo con el criterio de falsación, si no fuera porque han sido invertidos los supuestos mismos de la investigación de una propuesta a la otra. Pero cabe preguntarse si en el modelo epistemológico construido por Aristóteles y ante las dificultades del método de comprobación y la imposibilidad del método deductivo en muchas de las cuestiones no sea el de falsación el único camino que nos quede para el conocimiento perfecto. Los dialécticos dan por confirmada una opinión cuando no encuentran nuevas objeciones; los demostrativos escudriñan en busca de objeciones a las proposiciones esenciales porque únicamente así atienden a la cuestión misma y no se quedan en el alcance limitado de nuestra capacidad. O dicho de otro modo, para no quedar preso en las redes de nuestra limitación es preciso tomar toda solución como corregible. 6) Admitamos la terminología de la falsación en un contexto epistemológico tan opuesto al moderno. El sentido preciso es este: contradecir u objetar a las proposiciones esenciales significa examinar de tal modo las diferencias que constituyen las especies todas del género en cuestión y que causan los accidentes de esas especies que al final demos con la diferencia absoluta. El texto que viene de Aristóteles se limita a exigir que se examinen «todas las diferencias» y en el mismo sentido la versión latina que Averroes tiene ante sí: «et potest hoc facere cum fuerit prescrutatus, et cognoverit omnes differentias illius generis». El Comentador llega mucho más lejos porque su oficio lo exige: «causa enim in quiete terrae non est nisi eius differentia, scilicet gravitas simpliciter».

Hasta aquí la exposición de Averroes. Mantiene la doctrina del Filósofo y se acredita como Comentador porque aclara, precisa, examina y juzga alternativas, legitima el método demostrativo, establece un criterio y dictamina cuál haya de ser su efecto<sup>14</sup>.

## II.2. Exigencias de un comentario

Las reglas de este proceder las fijó en sus términos generales en el proemio a los libros de la *Física*. Allí escribe Averroes que lo que le mueve es que nunca se

<sup>14</sup> «E vidi...

Averrois, che 'l gran comento feo»

—es el reconocimiento de Dante, *Divina comedia*. Inferno c. 4, v. 144—.

hiciera una glosa completa de la obra aristotélica: en la exposición de Alejandro de Afrodisias faltan algunos libros. Pero lo más interesante es que a continuación desvela cuáles son los capítulos que, según el uso de los comentaradores, hay que cubrir: intención de la obra, utilidad, orden, división, proporción, método, título, autor<sup>15</sup>. Son como las coordenadas que garantizan la unidad y coherencia de las cuestiones en detalle; pero es el desarrollo detallado a través de la pluralidad de cuestiones el que ha de mostrar la adecuación de lo adelantado en el proemio como tales coordenadas, de lo contrario la exposición quedaría vacía<sup>16</sup>.

1. La intención <de los libros físicos> es «conocer las causas de las especies sensibles y las causas de los que son sus accidentes». Este es el principio al que acabamos de ver que apunta el verdadero método en el comentario al fragmento del *De caelo*. Así dicho nadie sospecha las dificultades que aguardan al que adentra un solo pie en semejante selva; basta con que nos aproximemos a visitar las interpretaciones que de la definición aristotélica del objetivo de la ciencia natural se han hecho<sup>17</sup>.

2. Más sorprendente, por alejada de las actuales expectativas, resulta la declaración de utilidad de la ciencia. Como es sabido, Aristóteles considera a la Física una de las ciencias especulativas, por consiguiente su utilidad es parte de la utilidad de éstas. Pues bien, glosa Averroes: «la sustancia perfecta del hombre es su mismo ser perfecto <que obtiene> por la ciencia especulativa; y esta disposi-

<sup>15</sup> En su comentario a los *Analíticos primeros* había descrito Juan Filopón de una forma casi coincidente la tarea del comentador: «En los libros que con anterioridad escribimos ya quedó dicho que son seis las cosas que en el prefacio de cualquiera de los libros de Aristóteles se deben decir. [...] Son estas: intención, utilidad, orden de las lecciones, la causa de que escribiera, si es libro legítimo del Filósofo y, por último, la división en capítulos; pero aduciré una séptima, a qué parte de la filosofía se haya de remitir este libro y si se comprende en alguna parte o no» (Johanni Philoponi *Commentariae Annotationes in Libros Priorum Resolutivorum Aristotelis*, Guillermo Doroteo Veneto interprete, 1541 [Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994] 1r, col. A).

<sup>16</sup> El oficio de comentador puede expresarse de diverso modo. Así leemos en Simplicio a los *Predicamenta*: «Era por el contrario mi intención en el comentario, en primer lugar, que pudiera yo conseguir de su modo de escribir sentencias e inteligencia más exquisita de las expresiones; al mismo tiempo, llevar la profunda y para muchos inaccesible mente de este hombre a una percepción más clarificadora y acercarla a las naturalezas de ingenio mediocre; en tercer lugar, reducir la ingente multitud de libros y ejemplares diversos a menor abundancia» (SIMPLICIO, *In decem Categorias Aristotelis*, Gu. Doroteo interprete, Venecia, 1540 [Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999] 1r, col.b).

<sup>17</sup> alguna ilustración se puede encontrar en mi estudio: «El camino natural de la ciencia», *Ágora* (2001) 20/2: 85-123.



ción es para él la felicidad y la vida que no perece». A tanto llega esa convicción que nos regala con uno de los pensamientos más repetidos —y descontextualizados—: «el nombre de hombre perfecto nace de la ciencia especulativa, y el de hombre imperfecto, es decir, del que carece de la aptitud por la que se pueda perfeccionar, es equívoco: con tanta diferencia como la que existe al llamar hombre al que está vivo y al que está muerto, o al racional y al esculpido en piedra». Digámoslo de otro modo: el conocimiento especulativo se busca porque se aspira a la perfección, pues a la ciencia teórica sigue la ciencia de la moralidad: «y los concededores de esta ciencia, si lo son según el orden natural, es preciso que sean de necesidad virtuosos en todas las especies de virtudes morales, que son la justicia, la templanza, la fortaleza, la magnanimidad, la liberalidad, la verdad, la confianza, la mansedumbre y otras». En el conocimiento del orden natural aprenden la justicia y buscan imitarla, descubren la cortedad de la vida frente a la perpetuidad sempiterna y, sabiendo que la muerte es necesidad de la materia que no excluye la perfección, son capaces de preferir la muerte a la vida, entienden que han de ser liberales porque es vil la esencia del dinero y el deseo de las riquezas cae fuera de su naturaleza.

El saber especulativo hace a los hombres virtuosos. Esta es la tesis de Aristóteles, de su comentarista Alejandro, de Averroes<sup>18</sup>. Que la experiencia muestre que los científicos no son probos como aquí se retrata no invalida el principio, sino que debe atribuirse a la corrupción causada por alguna disposición antinatural. Esta es la utilidad acorde con el modelo antiguo, que en poco o nada se

---

<sup>18</sup> A estos principios responde la relación entre las facultades del alma: sentidos, imaginación e intelecto. Es al referirse a este último donde resuena con mayor acento la perfección: «Siendo esto así, es necesario que el hombre entienda por el entendimiento que le es propio todos los seres y que actúe al modo que le es propio en todas las cosas [...]. El hombre, pues, según este modo se asemeja a Dios, como dice Temistio, en que es de algún modo todas las cosas en cuanto que las sabe de algún modo [...]. Cuán admirable es este orden y qué extraño este modo de ser» (*De Anima*, 3, com. 36 [ed. veneciana, Sup. II, 186r, B]). En *De caelo*, 1, com. 2, después de vincular las dimensiones de los cuerpos a la perfección del número tres, aplica las exigencias correspondientes a las acciones que dependen de la voluntad: «Y esto fue así porque la naturaleza naturada así lo hizo; y nosotros seguimos su obra, es decir, que en las cosas voluntarias se encuentra la trinidad, porque la naturaleza así actuó en las cosas naturales, por lo cual la voluntad sigue a la naturaleza en la ley y en la gramática; esto es, que seguimos la obra de la naturaleza en aquello que ponemos por ley e instituímos. La ley, en efecto, y la institución han sido puestas voluntariamente y las cosas voluntarias, cuando se establecen verdaderamente, se asimilan a las naturales y siguen su obra» (ed. veneciana, V, 3r, A-B).

parece a la que se espera de la ciencia moderna que, para decirlo a la manera cartesiana, produce frutos en orden a la conservación de la salud, la comodidad de la vida y la más alta y perfecta moral, frutos que, sin embargo, pueden engordar unos a expensas de los otros o, simplemente, de ahogarlos y de cegar su necesidad. Ya es sobradamente significativo que hayamos venido a estar en una situación en la que se proponga —y tal es el planteamiento de Gadamer— buscar fuera del ámbito de las ciencias la solución a los problemas de entendimiento y de sentido, que la comprensión haya de ponerse en lugar de la demostración, que el círculo hermenéutico se implante en el lugar vacío del círculo vicioso, que la lingüisticidad suplante al hechizo conceptual, o que el diálogo sea preferible a examinar todas las diferencias; que, en suma, la estructura hermenéutica se sitúe en el arte una vez probada su imposibilidad en la ciencia.

El intérprete, según la exigencia de Averroes, busca la utilidad de la ciencia, la que apunta directamente a la perfección del hombre y se sigue de una manera natural, porque es la llave de la felicidad. En esa dirección concibieron la ciencia física los antiguos y la mantuvieron sus comentadores. Había de ser una ciencia especulativa entre las otras. Cuando se volvió directamente práctica perdió el poder de hacer a los hombres mejores. No es necesario explicarlo aquí, porque es sobradamente conocido. Gadamer era conocedor de aquel antiguo proyecto, de su vigencia multiseccular, de las causas de su decadencia, de la fulguración de otra concepción de la ciencia en la que los hombres ciegameamente hemos venido a poner todas las esperanzas<sup>19</sup>; su intención apunta a devolver de algún modo la vista a los ciegos. Ya no será retornando al modelo antiguo, sino explorando lo que envuelve al modelo moderno de la ciencia. El viejo saber tenía el poder de perfeccionar al hombre porque, en lugar de ponerlo frente a las cosas en actitud de objetivación, le sumergía en el proceso ordenado de totalidad natural y por él era llevado. El intérprete de la ciencia antigua encuentra la perfección que busca en la demostración de las diferencias de las especies naturales, que son las causas de todos los accidentes de ellas. De sumergirse será necesario volver a hablar, aunque de otro modo.

---

<sup>19</sup> Así, por ejemplo en «El hecho de la ciencia», en *La herencia de Europa* (Barcelona: Península, 1990, 85-99): «Creo que la razón decisiva de esta manera de solidaridad <entre las ciencias> se halla fuera de la ciencia, en la estructura de nuestra sociedad moderna y de su fe en la ciencia. Porque exige y espera demasiado de la ciencia, más de lo que ésta honradamente puede dar» (l. c., 88).

3. El que interpreta ha de conocer el orden de la obra y el lugar que en la obra corresponde al texto que comenta. Una y otra vez suena desde antiguo: propio del sabio es ordenar. A Aristóteles consideraron «maestro de los que saben»<sup>20</sup> porque puso en orden todos los saberes: en relación a las cosas que investigan y unos saberes con los otros. Eso mismo observa Averroes en los libros de la ciencia natural. La práctica de ese arte se divide en dos partes: la primera es la consideración de lo que es común a todas las cosas naturales; la segunda es la consideración de las cosas propias a cada uno de los géneros de las diversas naturalezas. Porque las cosas naturales se dividen en naturalezas diversas pero comunican entre sí en los principios que son universales a todas ellas. La parte común es anterior a las que son propias de cada naturaleza particular por tres razones: porque lo común es naturalmente más conocido en sentido propio para nosotros; porque estableciéndolo desde el comienzo no será necesario repetirlo en cada una de las disciplinas; y porque las proposiciones empleadas en esta ciencia serán las primeras y propias. De esta manera Averroes entiende: 1) la relación en la que quedan los libros *Físicos* con las demás obras sobre la naturaleza; 2) la combinación de lo que es primero para nosotros y lo que es primero por naturaleza, problema este del más amplio alcance, tanto por las ambigüedades que contiene la doctrina aristotélica como por la riqueza de matices —y de nuevas confusiones— a que dio lugar entre los comentaristas. No era para menos: en el seno de esa dualidad de lo que es primero se cuela la cuestión del poder y los límites de la razón humana. Ambas dimensiones vuelven a ser extraños motivos para nosotros, como lo son sus fundamentos.

Podemos comprobar la exigencia de orden a diferentes niveles: 1) en el proceder de la ciencia<sup>21</sup>; 2) en la ordenación de los libros naturales<sup>22</sup>; 3) en el des-

<sup>20</sup> «Vidi 'l maestro di color que sanno»

Dante, *Divina comedia*, Inferno, IV, v. 131.

Eso no excluye el magisterio de Platón, y hemos de recordarlo aquí siendo nuestro propósito el que es. «Y ahora Platón —escribe Gadamer—, el maestro de todos los que no pueden apartar de sí la filosofía como tarea» («Sobre los que enseñan y aprenden», en *La herencia de Europa*, 1990, 148).

<sup>21</sup> «Fue necesario que las demostraciones de esta ciencia <física> fueran signos, que es ir de lo más conocido para nosotros a lo más oculto; es preciso además que procedamos en la doctrina desde las cosas universales a las particulares. Y entiende por universales los sustratos más universales que se pueden encontrar en estas cosas naturales, es decir, de las causas y de los accidentes, porque cuanto más universal sea lo que es más común, más contiene [...] Y cuando dice las particulares no entiende los individuos, sino la especie última o aquella que es como la última especie» (*Phys*, 1, com. 4 [ed. veneciana, IV, 7r-v, F-G]).

<sup>22</sup> En el com. 57 a *Phys*, 1, entiende que primero es el conocimiento de los principios universales comunes, después la generación común a todos los cuerpos que tiene su comienzo en los ele-

cubrimiento y ordenación de las causas, que exige combinar la relevancia de cada una de ellas en el conjunto, tanto en el orden de la invención como en el del ser, hasta desembocar en el objeto donde se identifican la causa formal y la final<sup>23</sup>; 4) en el tratamiento de cada uno de los objetos de investigación<sup>24</sup>. No debe, pues, quedar resquicio alguno de desorden en el proceder de acuerdo con la complejidad que obliga a un entendimiento limitado a ir de lo más conocido para nosotros a lo que es primero por naturaleza.

Gadamer se encuentra en el extremo final de una concepción que se define por «no tratar de las cosas sino en cuanto que son percibidas por el entendimiento», porque «cada cosa debe ser considerada en relación a nuestro conocimiento de modo diferente que si habláramos de ella en cuanto que existe realmente»<sup>25</sup>. Esta concepción, que marca el paso a la ciencia moderna, quiebra los principios de la concepción aristotélica, por lo que ya no cabe plantear el orden de lo que es común y universal y de lo que es propio y particular a cada género de cosas. Ya no existe el interés por el género de las cosas, ni por sus diferencias, y tampoco por las causas de los accidentes de las especies, sino por las series en las que haya que «disponer aquellas cosas a las que se haya de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad»<sup>26</sup>. El orden del saber asienta ahora sobre la comunidad de una concepción matemática de lo real.

A esta situación se refiere Gadamer cuando apela a la exigencia de un giro hermenéutico: «Como una prolongación lógica de las implicaciones de esta

---

mentos, para dar paso a la generación de cada uno de los existentes; detrás viene la ordenación de los cuerpos empezando por los minerales, para seguir con las plantas y los animales. Como no queda tratado alguno de minerales de Aristóteles, no podía sin embargo escaparle esa necesidad a Averroes.

<sup>23</sup> «Y entiende por causa la final. Ahora bien, la causa final en los movimientos de estos elementos son los lugares convenientes, y son de algún modo la forma, porque son lo que perfecciona» (*De caelo* 4, com. 25 [ed. cit. V, 254r, D]).

<sup>24</sup> En el com. 1 al libro 2 del *De anima* recuerda que según Aristóteles «es preciso empezar conociendo la sustancia del alma y examinar hasta donde se pueda la definición que sea más universal, es decir, que comprenda mejor todas las partes del alma». Pero la sustancia se puede entender como materia, como forma o como el compuesto de ambas. La materia es sustancia como potencia, la forma lo es como acto; esto lo es de doble modo: como ciencia y como teoría (ed. venec., Sup. II, 48v-49r, F-C). Primero es la consideración del ser y después la de las operaciones del alma, como leemos en el com. 34 al libro 3 del *De anima* (ed. cit., 67r-v, C-E).

<sup>25</sup> R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII<sup>a</sup>, AT X, 418, 1-14.

<sup>26</sup> *Reg.*, V<sup>a</sup>, AT X, 379, 15-17.

moderna ciencia natural matemática, el ideal del lenguaje fue sustituido en la lógica y en la teoría de la ciencia moderna por el ideal de una terminología unívoca» (*VM*, II, 326). Pero la terminología unívoca no es el universal común a todas las cosas que es primero; frente a ella reclama Gadamer el centro para el lenguaje natural, que supuestamente nos devuelve a lo que es primero para nosotros. Ese lenguaje natural no había sido desplazado de su lugar en la tradición que Averroes interpreta, por lo que se podía mantener un orden jerarquizado del saber en correspondencia con la perfección de los géneros y sus diferencias, con la ventaja añadida —según vimos— de que el hombre conociera el lugar que le corresponde en el ser y en la acción. A ese horizonte del orden se debe remitir el problema entero de la especialización, que, paradójicamente, vive a expensas del lenguaje unívoco.

4. La interpretación asienta sobre la división de la obra en libros, capítulos y partes dentro de éstos, que Averroes clasifica en mayores y menores y que se presenta «en el proemio a cada discurso». De esa manera establece algo tan sencillo como que el orden de comprensión del texto no es posible sino respetando la textura que el autor le ha dado y teniéndolo siempre a la vista en sus nervaduras. Una obra tiene una arquitectura. No está permitido confundir o trastornar las partes sustentadoras con las que adornan, los fundamentos con las elevaciones, los espacios con las cubiertas, los vanos con los muros, el lugar de las tensiones con sus descargas, el fin de la obra con la comodidad de los aposentos. «Leer y comprender significa restituir la información a su autenticidad original» —escribe Gadamer (*VM* II, 333) desde una concepción que es distinta; a pesar de esto coincide en esa exigencia—. También al anunciar la necesidad de la interpretación «cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la información». Lo que a continuación añade da que pensar y acaso es síntoma de la distancia de planteamientos. Dice Gadamer: «La información no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario». Para contrastar esta sentencia hemos de resolver la cuestión que siempre se planteó en torno a las «lecciones» (*akroáseis*), asunto en el que todos los comentaristas han reparado, como selectivamente he recogido en otro lugar, y Averroes trata al decir el nombre de la ciencia<sup>27</sup>. El supuesto gadameriano es el de que autor y lector están

<sup>27</sup> Prooemium *In Phys.*, (ed. veneciana, IV, 4v, G-H). Á. ÁLVAREZ GÓMEZ, «El camino natural de la ciencia...», *Ágora*, 20/2 (2001), 87-88.

a la misma altura en el compromiso común de realización del entendimiento, a cuyo fin sirve el texto. Lo que hace la «lección» es enseñar al que no sabe ni sería capaz de aprender por sí solo. El autor es guía en un camino que el común de los hombres no pueden recorrer por sí mismos. El autor es autoridad, y como tal se reconoce. He ahí la razón del escrupuloso respeto a la división del texto.

5. Nos referimos a las exigencias que Averroes entiende para una glosa completa en el proemio a los libros de la *Física* como condiciones a aplicar en particular en el comentario de un texto. A las ya dichas hay que añadir la proporción. Proporción es la parte que a la obra le corresponde en el conjunto. La *Física*, ya se ha dicho, es una de las ciencias especulativas; su proporción será la que le toque en ese todo. Proporción es lo mismo que razón de ser, y así se encuentra en la traslación de Jacobo Mantino: «ratio vero eius, seu proportio».

Pues bien, a la ciencia natural toca la perfección, mientras que a la matemática toca el ejercicio para la perfección. Pero de la perfección se ocupa también la ciencia divina. Esta es la relación que en términos generales existe entre física, matemáticas y teología. Esquemáticamente se dice aquí lo que luego se explica con mayor amplitud de argumentos<sup>28</sup>. Se trata de la clasificación del saber que viene de Aristóteles y que se cruza con aquella otra que reconoce la existencia de cuestiones de naturaleza lógica, física y ética. La parte proporcional de la filosofía natural es «la de los elementos de la cosa a la cosa <que forman> (elementorum rei ad rem), porque este libro comprende las cosas que son principios y raíces universales de aquellas de las que quiere tratar el libro de la naturaleza». La física es la ciencia de los fundamentos; pero no de todos, porque la perfección la comparte con la ciencia divina. No entremos ahora en el intrincado problema de la ciencia divina, la teología y la metafísica. La interpretación de Averroes es que física y metafísica aportan los principios primeros: aquella la materia y el motor; ésta la forma y el fin<sup>29</sup>. Andando el tiempo se representarán como el tronco y las raíces<sup>30</sup>, coincidiendo con la supresión de la causa final y con la reduc-

<sup>28</sup> *In Phys.*, 2, com. 18 (ed. cit, IV, 54v-55r, H-B).

<sup>29</sup> La exigencia de proporción alcanza no sólo al lugar que le corresponde a cada ciencia en el concierto de las ciencias, sino a la condición y desarrollo de las cuestiones que, en buena medida, determinan la división de los libros naturales. En el libro 2 del *De caelo*, com. 35, enseña la adecuada proporción que corresponde al movimiento de los cielos, en los que, a diferencia de todo otro movimiento, no hay principio, ni medio ni fin (ed. veneciana, V, 119r, B-E).

<sup>30</sup> R. DESCARTES, *Principes de Philosophie*, préface, AT IX-2, 14, 23-25.

ción de la causa formal a la estructura matemática de los cuerpos. El desarrollo y culminación de este último modelo es el que da que pensar a Gadamer que la estructura hermenéutica hay que buscarla fuera de la ciencia. Si bien se mira, más que un descubrimiento es la llamada de atención hacia el lugar vacío del sentido. Si lo consideramos desde la óptica antigua habría que pensar que la ciencia o ya no se ocupa de la perfección, o ésta se considera troncada por el abandono de la metafísica, o más sencillamente la perfección ha sido suplantada por el ejercicio, el fin por los medios; de ahí la idea de racionalidad dominante. No podemos nosotros concebir la ciencia como aquellos que interpretaban el modelo de Aristóteles; tampoco debemos precipitar el juicio acerca de su modo de entender la interpretación.

6. El que busca comprender un texto ha de saber cuál sea el camino que el autor de la ciencia ha recorrido para inventarla. El camino de la física —aclara Averroes— son los modos de todas las disciplinas, esto es, la demostración de signo y la demostración de la causa y la demostración absoluta, aunque sean los dos primeros los más empleados en la ciencia natural y sólo en algún caso el tercero<sup>31</sup>. Los procedimientos para realizar las demostraciones son —según la antigua traslación del texto— la inducción, las divisiones y el ejemplo; según la versión del Mantino, son: definición, división, entimema, inducción<sup>32</sup> y ejemplo. Cómo se diferencia el uso dialéctico y demostrativo de estos procedimientos corresponde a la lógica de los razonamientos y se trata en *An. Pr.*, 2, 23 y 24 y en los comentarios correspondientes<sup>33</sup>. No es mi propósito examinar aquí el método y los procedimientos. Lo que hace al tema es recordar la naturaleza demostrativa de la ciencia natural, pese a los problemas derivados de la imposibilidad

<sup>31</sup> Al respecto convendrá volver a *An. Post.*, 1, 13 y 1, 24 y a los comentarios correspondientes de Averroes: com. 97-102 y 194-202 (ed. cit., I/2, 207v-234v y 394r-400v). En *De caelo*, 2, com. 35, condensa la explicación: «Ya declaramos en los libros *Lógicos* que las demostraciones son <los razonamientos> en los que se va de lo más conocido a lo más oculto. Si, pues, lo más conocido fuese posterior, las demostraciones serán *porque (quia)*; y si lo más conocido fuese primero y lo oculto fuese su ser propio y su causa más conocida, será demostración *absoluta*, que proporciona la causa y el ser; y si lo más oculto fuese la causa de la cosa, porque es su ser, será una demostración sólo *por lo que (propter quid)*» (ed. cit., V, 118r, K-L).

<sup>32</sup> Sobre el valor de la inducción leemos en el com. 33 a *Phys.*, 8: «La inducción, en efecto, en la que no se percibe que la atribución es esencial, no otorga certeza natural, aunque induzcan hacia ella todos los particulares» (ed. cit., IV, 372r, E).

<sup>33</sup> *In Pr.*, 2, 23; *In Phys.*, 8, com. 33.

de la demostración absoluta, la investigación de cosas que son así pudiendo ser de otra manera, las dificultades propias de la relación de lo en sí y lo en otro, de lo universal y lo singular, de la ciencia y la opinión, de la demostración y la dialéctica.

7. «El nombre de este libro es audición natural o discurso natural; pero puesto que acontece que el discurso se realiza en la acción de escuchar, se emplea el vocablo ‘escucha’ en lugar de ‘palabra’ al modo metafórico o de transposición, por la consonancia y la disonancia que se suele producir en las primeras expresiones». No nos engañemos. El título de un libro no es aquel rótulo que identifica la materia de que se trata, sino el modo de dirigirse al público. La herencia pitagórica facilita la interpretación de que aquí se escribe para los iniciados, para quienes han adquirido la capacidad de entender, de escuchar, las cosas difíciles. De ahí se precipita la idea de un saber oculto que se expresa en un lenguaje críptico y que va destinado a un público reservado a voluntad de quien posee la llave del saber; la última consecuencia sería el argumento de autoridad. Quizá se trate de algo más sencillo y precisamente más importante. Del hablante al oyente ocurre una mutación del discurso (*mutatum est loco sermonis auditus*). Aristóteles había advertido, seguramente desconsolado por la experiencia, que «el éxito de las lecciones (*akroáseis*) depende de las costumbres <del auditorio>. Exigimos desde luego que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales» (*Met.*, 2, 3, 994b32-995a3). «Contingunt autem auditiones secundum consuetudines entibus» —leemos en la versión latina antigua; y el proemio a la física de J. Mantino recalca: «cum contingat orationem fieri per auscultationem»—. Ahora bien, la escucha se rige por la costumbre y ésta determina lo fácil y lo difícil según la cercanía o la extrañeza. No hace falta recordarlo: en aquel lugar todavía tentativo de los *Metafísicos*, Aristóteles ya sabe que el auditorio se reparte entre el hábito matemático y el poético. Pero «hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia» (*Met.*, 2, 3, 995a12-14).

¿Por qué el título de ‘lecciones’ o audiciones para la ciencia natural? El que sabe se dirige a los oyentes<sup>34</sup>. Los oyentes esperan que se les hable del modo que

<sup>34</sup> «Los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno enseñando» —era la preocupación de Aristóteles (*Met.*, 9, 8, 1050a22-23)—.



a ellos resulta fácil comprender<sup>35</sup>. Esto tiene consecuencias: 1.<sup>a</sup>) nada vale un discurso solitario, una ciencia que no sea comprendida y compartida por todos; 2.<sup>a</sup>) pero los oyentes no tienen los mismos gustos y costumbres, por lo que no esperan que se les hable del mismo modo; 3.<sup>a</sup>) la concordancia entre el público y el que habla, o no se alcanza o es inútil si no responde «al tipo de demostración que corresponde en cada caso»; 4.<sup>a</sup>) el acuerdo, tras la disonancia inicial regida por las costumbres diversas, hay que buscarlo en la naturaleza de las cosas que se investigan y, por tanto, en el ajuste del discurso a lo que las cosas demandan o permiten. Hay ciencia y opinión. En la ciencia caben demostraciones por signos, de lo que es y de la causa por la que es. El hablante y los oyentes pasan del primero al segundo nivel. La concordancia en los juicios está más allá de la satisfacción de los gustos. Que la *Física* se presente en lecciones impone esa realización entre el autor del texto y sus lectores<sup>36</sup>. Todavía añade más Averroes en su comentario: «esta es la denominación propia del libro <de la Física> porque aunque el proceso descrito es común al arte entero de la investigación natural, este libro es el fundamento y raíz principal de ese arte»<sup>37</sup>. Desde aquí se puede entender con facilidad la parte última de la glosa.

8. El nombre del autor —leemos en Averroes— es Aristóteles, «el más sabio de los griegos»: «él mismo fue el inventor de estas tres artes, a saber: del arte de la lógica, y de la ciencia divina y de la ciencia natural, y a todas ellas él las llevó a la perfección». Vale decir que las inventó, porque lo escrito por quienes lo pre-

---

<sup>35</sup> Gadamer prefiere insistir en la otra dirección, que no excluye sino que complementa: «Todos somos auditorio, debemos aprender a escuchar, en uno u otro camino, a luchar siempre contra el ensimismamiento y eliminar el egoísmo y el afán de imposición de todo impulso intelectual» («Sobre los que enseñan y aprenden», o. c., 145-46).

<sup>36</sup> El nombre de «lecciones» ha dado pie, más allá de la legitimidad de lo dicho por Averroes, a otros significados. Miguel Psello lo explicaba así: «La razón está en que más allá de que todas las disciplinas naturales exigen una atenta escucha, lo mismo que el resto de sus escritos de ingenio sutil y profunda meditación, por así decirlo, necesitan nadadores, especialmente esta disciplina reclama la voz del intérprete» (Pselli *In Physicae Auscul. Arist. Commentarii*, Io. Bapt. Cam. Interprete, Venecia, 1554 [Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990] 1, 21-23).

<sup>37</sup> «Hic liber est fundamentum et principalis radix huius artis» (J. Mantino). «Iste liber est principium et radix totius istius artis et vocatur pars nomine totius» (versión antigua). La opinión de los antiguos la certifica Heidegger: «Die aristotelische 'Physik' ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abenländischen Philosophie» (*Vom Wesen und Begriff der Physik. Aristoteles, Physik, B, 1* [1939], GA 9: Wegmarken. Fránckfort del Meno: V. Klostermann, 1976, 242).

cedieron en esta ciencia no es digno de formar parte de ella —añade— y menos aún lo es que la ambigüedad se establezca como principio. Y se dice que las acabó, porque ninguno de los que en mil quinientos años han sido sus seguidores ha añadido nada ni ha sido capaz de encontrar en sus palabras error alguno de entidad apreciable.

Esta es la valoración que de Aristóteles tiene Averroes, que reitera cada vez que tiene ocasión. Por ejemplo en *In de caelo et mundo*, com. 68: «porque todas estas opiniones las defendían los antiguos a medida de la generación, y por eso quiso <Aristóteles> demostrar que nadie antes que él enseñó el modo como la generación se produce en la sustancia, como tampoco nadie dijo antes que él muchas cosas, o mejor expresado, casi todas las de esta y de las otras ciencias». En *12 Met.*, com. 14, se hace Averroes a sí mismo portador de la mejor interpretación del Filósofo, después de examinar cuidadosamente hasta cuatro exposiciones de los principios de la sustancia natural y concluye: «si examinas las palabras de Aristóteles verás que esta exposición no está alejada de aquellas cuatro interpretaciones y que es, con mucho, mejor que todas ellas». Las dificultades aludidas se encuentran en la interpretación de Alejandro y son la razón principal del Comentador, no el hecho de que no terminara la exposición de los libros. En *De generatione et corruptione*, 1, com. 38, encontramos primero un advertencia: no es cierto que el asunto <de la asimilación del alimento y el crecimiento> esté descrito sin pruebas y se limite a lo que apacigua la inquietud del que investiga (quia anima quievit in huiusmodi), «porque nunca <Aristóteles> creyó haber dicho algo sin una prueba sólida» (nunquam credit aliquid dixisse sine forti probatione). No se pase por alto la contraposición de las dos vías. Responde a las alternativas que encontramos en el comentario al fragmento del *De caelo*: el fin de la investigación unos lo marcan donde se acaban las objeciones, pero otros lo hacen donde se alcanza la demostración; entre éstos cuenta Averroes a Aristóteles en el lugar citado. Poco más adelante la insistencia se vuelve crítica: «me ha parecido que existe una gran diferencia entre esto y el discurso de Alejandro, y me parece que quien resuelve la cuestión al modo que éste lo hace, no la resuelve, sino que la cambia completamente».

La fortuna de las interpretaciones no se mide por la habilidad para convenir a los contrarios, mucho menos por agudizar los problemas, o por multiplicar las opiniones en una variación sin fin. Las cuestiones que suscitan las cosas y las dificultades de interpretación de los textos han de ser resueltas del mejor modo.

Averroes tiene claro el proceder: «mejor es decir que basta con la respuesta que dio el maestro, o buscar algo que complete su discurso». No se trata de una ciega profesión de confianza. En *De caelo* 2, com. 1, tenemos el argumento: «Cuando uno examina el discurso de Aristóteles y el de sus adversarios en esta cuestión y descubre que del razonamiento de los otros se siguen imposibles y constata que del de Aristóteles no se sigue imposible alguno, adquiere una confianza mayor de la que ya tenía antes por las razones. Y por esto dijo Alejandro que nosotros no nos apoyamos en el parecer de este hombre entre todos los demás sino porque vemos que su opinión es menos ambigua y está más apartada de la contradicción». De modo que el magisterio nace en la fuerza de las razones y crece en el contraste victorioso con los aspirantes a convertirse en autoridades. Allá donde no caben demostraciones no por ello se carece de criterio. Si falla la prueba demostrativa es todavía posible moverse en la selva de las opiniones. Hay que seguir aquellas que sean más claras y precisas y estén más alejadas de la contradicción. No estamos ante la afirmación de un magisterio infalible o de una ciencia perfecta. La fiebre de la absoluta certeza denota una gran debilidad e impotencia. Ello vale también para los posibles aristotélicos recalcitrantes. El intérprete no necesita de la autoridad infalible: haría innecesaria toda pesquisa ulterior e inútil la misma interpretación, pero, lo que aún es más grave, invertiría a un solo hombre de la omnipotencia de la verdad. No es necesario. Cumple con que sus razones sean en sí creíbles y más creíbles por claras y coherentes que las de los otros que hablan del mismo asunto. Al final del proemio a los libros *Físicos* escribe Averroes del maestro: «que tal poder haya existido en un solo individuo es milagroso y extraño y cuando esta disposición se da en un solo hombre, es digno de ser considerado más divino que humano» («por eso los antiguos lo llamaban divino» —añade J. Mantino—).

Los dichos son los elementos para una glosa perfecta. Averroes lo explica en el preámbulo de su gran comentario a la *Física*. El comentario responde a las cuestiones planteadas y se guía por el magisterio del autor del texto. Por esa razón, lo primero que hay que explicar es la intención de la obra; lo último quién es el autor y por qué se merece crédito. No se reconoce magisterio a cualquiera, ni de cualquier modo, ni sobre todos los asuntos, como tampoco son merecedoras de investigación por igual todas las cuestiones, y las que lo son no da lo mismo que se resuelvan de un modo u otro. Enredadas a estas advertencias quedan la vigencia de la tradición y el argumento de autoridad. Nada podemos saber de esa vigencia y su reconocimiento cuando los supuestos y los procedimientos de investi-

gación de la naturaleza han dado un giro. El giro se produjo con la física moderna. Averroes contempla la vigencia multiseccular del viejo modelo e interpreta el texto en que precisamente se aplica ese modelo. Gadamer contempla la vigencia del moderno modelo y sus consecuencias. Las consecuencias testifican que los supuestos arrancaron la investigación del lenguaje natural y alejaron a los hombres de la perfección natural. La solución no parece que pueda ser otra que volver por detrás del artificio moderno de la ciencia y la técnica o descubrir aquello ignorado que inevitablemente lo envuelve.

Algo faltaría aún a la doctrina de la interpretación de Averroes y a nuestras aclaraciones siguientes si no dijéramos cuáles son los últimos sustentos y cómo están conformados. Como no podía ser de otro modo, están dibujados en el comentario al *Peri hermenéias*: «Las expresiones con las que hablamos significan en primer término las cosas en cuanto existentes en el alma y también las palabras escritas significan primeramente aquellas expresiones. Y del mismo modo que la letra escrita, esto es, la escritura, no es la misma entre todas las gentes, así tampoco las expresiones mediante las que se explican aquellas cosas <existentes en el alma> son las mismas para todas las gentes, y por tanto significan de modo convencional y no naturalmente. Pero las cosas que existen en el alma son enteramente las mismas para todos: del mismo modo que también los entes, de los que aquellas cosas que existen en el alma son semejanzas y las significan, son naturalmente los mismos en todos»<sup>38</sup>.

Dos son los supuestos comunes: uno lo conforman las cosas naturales existentes que están ahí y son lo que son; el otro las cosas existentes en el alma que se corresponden con las que existen fuera de ella por semejanza y significación. Pensamiento y realidad se corresponden y, por consiguiente, el pensamiento es el mismo para todos, como la realidad es la misma. Sobre esos soportes comunes se alza la construcción convencional: la del habla y la escritura. Es convencional y diferente de unos hombres a otros. El problema está servido. Los hombres se entienden donde no se comunican, y donde empieza la comunicación (oral o escrita) se produce la dispersión. ¿Cómo se va desde el lenguaje convencional al pensamiento común? ¿Tiene sentido siquiera la pregunta? ¿No habría que confiar en la comunidad de base (pensamiento y realidad) y dejar que flo-

---

<sup>38</sup> Ed. veneciana, I/1, 68v, H-I.

recieran las diferencias en la superficie del habla y la escritura? ¿Acaso no hablamos todos de lo mismo aunque sea con tono distinto?

Se formulen como se quiera los interrogantes sabemos qué es lo que verdaderamente cuenta para el modelo epistemológico en el que se mueve Averroes. Ese modelo tiene la expresión precisa en el fin de las cuestiones contra el fin de los objetantes. La diversidad de lenguas frente a la unidad del pensamiento-realidad, representa la Babilonia de la confusión que sólo puede ser conjurada por la vía de la demostración, aunque muchas veces haya que conformarse con los tipos de demostración más débiles tratándose de fenómenos naturales.

### III. Tomás de Aquino: fidelidad al texto

El comentario de Tomás de Aquino es mucho más conciso que el de Averroes y asienta sobre una traducción más cercana, más literal. No por ello deja de tener interés. El respeto que tuvo por el autor y por el Comentador no impide que debamos prestar atención a lo que hace con este fragmento y a lo que conforma su idea de la interpretación. Acaso ganemos claridad para problemas pendientes y dejen de estar sueltos algunos cabos. Veamos.

#### III.1. *Prolongar la solución hasta donde no deje dudas*

1.º Las soluciones de los astrónomos que conciben a la tierra flotante son defectuosas porque «parecen investigar los problemas hasta cierto término y no hasta donde es posible investigar»<sup>39</sup>. Ya sabemos, por Aristóteles y por Averroes, cuáles son las alternativas. Los astrónomos citados se han dado por satisfechos cuando han conformado una explicación a los fenómenos con la que se encuentran cómodos. No es lo mismo pensar en que el problema quede cerrado que proponerse hacer que muestre todas sus caras. Desde otro ángulo y con lenguaje más cercano, no se puede confundir la satisfacción del que investiga por alcanzar un cierto horizonte interno o externo de las cosas investigadas, con la totalidad inagotable de lo que se busca<sup>40</sup>. A propósito traigo aquí esa comparación. El

<sup>39</sup> *In de Caelo et mundo*, 2, lect. 22, n.º 503 (Roma: Marietti, 1952, 250).

<sup>40</sup> HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Einleitung, parágr. 8 (Hrs. L. Landgrebe, Hamburgo: Claassen Verlag, 1954, 26-36). Del peso de la noción de «horizonte» en Gadamer, nada es necesario decir.

lenguaje es diferente: donde uno dice horizonte el otro se refiere a la cuestión; donde el primero apunta a una propensión sin fin, el segundo exige llevar las preguntas hasta donde sea posible. Lo que cuenta es que la verdad no se ajusta a las medidas del que busca, sino que es según la medida de las cosas buscadas. Tocamos así uno de los temas más graves y, por serlo, Tomás de Aquino le puso términos precisos que podemos leer en *De veritate*, q. 1, a. 1. Su impronta permite diferenciar la concepción de la verdad, del ser y del hombre de otras que en la historia se han dado.

2.º «Conviene, por el contrario, que quien quiera resolver rectamente <un problema> prolongue la solución hasta donde no deje duda en absoluto, lo que estos astrónomos no hacen». Se ofrece la norma del recto proceder, frente a las prácticas que no siguen el camino recto. Tomás de Aquino enseña su doctrina con sólo cambiar la aplicación del adverbio «*amplius*». La traducción que lee dice: «*usque utique ubi non amplius habeat contradicere ipse sibi*» (no se pierda el juego intraducible de partículas). La vía recta dice: «*usque ad id ubi non sit amplius dubitatio*». Yerran los que se satisfacen cuando ya no tienen motivos para ponerse dificultades; están en el camino recto quienes esperan a que ya no quede dificultad alguna. ¿Cómo se llega a este punto sin que se confunda con el anterior? ¿Cómo saber si quedan problemas cuando uno ya no los encuentra? ¿Dependerá acaso de la actitud con la que proceden a investigar «forzando las apariencias e intentando compaginarlas con ciertos argumentos y opiniones suyas»?<sup>41</sup>

3.º El modo de proceder de los astrónomos en particular responde a la costumbre general: «cuando uno duda de algo busca en sí mismo hasta donde no tenga manifiestamente de donde contradecirse. Pero eso no basta: porque cuando alguien quiere encontrar la solución verdadera es preciso que no se contente con las objeciones que le salen al paso, sino que las investigue con diligencia». Hay diferencia entre atender a la cosa en cuestión o al que pone dificultades, al objetante o contradictor. Tomás de Aquino entiende que al desenmascarar esta creencia lo que hace Aristóteles es proponer el modo de evitar la presunción. Es un aspecto con el que no habíamos tropezado. La vanidad consiste en dar por zanjados los problemas cuando uno no encuentra ya dificultades propias o ajenas. Parecería mayor ambición la de responder a «lo que la naturaleza reclama».

<sup>41</sup> Con mayor claridad lo leemos en *In Met.*, lib. 3, lec. 1, n. 2-5.

Pero no es así, porque lo primero equivale a instituirse el hombre como la medida del ser y de la verdad de lo que no ha hecho. A las referencias citadas de la *Cuestión acerca de la verdad* conviene añadir ahora las que dan entrada al comentario a los libros de la *Ética*<sup>42</sup>: propio del que sabe es ordenar; pero no puede ser el mismo el orden de las cosas que ya son que el de las que se hacen. El sabio no establece, sino que considera el orden natural. Es la razón por la que, dar por resuelto un problema natural cuando uno ya no tiene objeciones que plantearse, es erróneo y fruto de la arrogancia.

4.º «El que quiere investigar la verdad como es debido ha de estar dispuesto a instarse a sí mismo y a los otros, no con instancias sofisticadas, sino con las reales y racionales, *proprias*, es decir, convenientes al género del que se trata». Tomás de Aquino juega ahora con los sentidos de «promptum» como atenerse a lo manifiesto y estar pronto (*contentus objectionibus quas habet in promptu / esse promptum ad hoc quod instet*). Conviene notar, por lo que ocurrirá con el giro filosófico hacia el lenguaje, que es el investigador el que gobierna la iniciativa de apremiarse a sí y a los otros y que esta especie de hostigamiento no responde a las conveniencias e intereses de los que dialogan sobre el asunto, sino al asunto mismo. La situación hermenéutica de Aristóteles viene definida por la concordancia alma-mundo y por la confusión de las lenguas. La situación actual se define por la mediación del lenguaje en la relación del hombre con el mundo siempre a través de los otros. En el primer diseño es preciso traspasar los límites del lenguaje hasta donde todos los hombres coinciden, porque el ser de las cosas y el pensamiento es el mismo para todos. En el segundo diseño es obligado conjugar la diversidad de interpretaciones, deudoras de la diversidad de lenguas, para construir por el diálogo una realidad que sea la misma para todos, aunque no sea definitiva. En el primero, se mantiene el anclaje del pensamiento en el ser; en el segundo, la relación del hablar con el pensar se ha vuelto enigmática y pasa siempre por la alteridad. Nos hallamos a tanta distancia del primer diseño, después de la destrucción consumada por el método científico, que nos aparece el lenguaje de las «instancias reales, racionales, propias del género» como incomprendible. Pero si es así, ¿qué provecho podremos obtener de la lectura de aquellos textos y del conocimiento de sus interpretaciones? ¿Qué verdad universal guar-

<sup>42</sup> *In decem libros Ethicorum ad Nichomachum expositio*, lib. 1, lect. 1, n. 1-2 (Roma: Marietti, 1964, 3).

dan en la que nos podamos reconocer? Porque —y ello es principal— «la hermenéutica debe despertar la palabra inmovilizada en la escritura»<sup>43</sup>.

5.º «Y esto ocurre siempre que el hombre considera todas las diferencias de las cosas, por cuya semejanza se resuelve la cuestión». Empezaba la explicación del texto aristotélico confirmando la defectuosa solución de los astrónomos, más adelante se desveló su carácter presuntuoso, luego supimos que era un modo de proceder impropio; se añade, por último, la parcialidad y limitación del examen practicado. Deficiente, presuntuosa, impropia y parcial es la investigación que atiende a los objetantes y no a la cosa. La parcialidad la ejemplifica el Aquinate en Tales de Mileto, quien sustentó su concepción flotante de la tierra en el examen de las diferencias entre el leño y la tierra, sin prestar atención a los elementos de que el leño está compuesto. Es la prueba de atención a lo inmediato y de la falta de disposición a indagar lo que conviene realmente al asunto. El conocimiento se sigue de investigar los principios, las causas y los elementos de las cosas —está escrito en el comienzo de la *Física*—. No se obtiene la ciencia de la observación de las cosas compuestas, sino de la indagación de los constituyentes simples que las forman. La parcialidad de los vanidosos astrónomos se ve que nace del apego a las apariencias a cuyo calor seguramente ha surgido la opinión para la que buscan argumentos incluso contra las apariencias. Nos enteramos, al fin, de que la deficiencia e impropiedad de los astrónomos, que no proceden sino como es costumbre entre los hombres, es el precio que pagan por ignorar en qué relación ha de ponerse la experiencia y la división o análisis gracias al que conocemos todas las diferencias.

En el punto anterior quedaba flotando la pregunta sobre cómo reconocer que se procede del modo que demanda la cosa y no como exige el contradictor. La respuesta nos pone ante la facilidad de las cosas simples: la cuestión queda resuelta cuando se han buscado las semejanzas entre todas las diferencias<sup>44</sup>. Tales de Mileto no se habría equivocado si hubiera descendido a comparar el elemento agua con el aire y con la tierra, en lugar de quedarse en las apariencias que muestran cosas compuestas como la madera.

<sup>43</sup> GADAMER, *La herencia de Europa*, 1990, 148.

<sup>44</sup> La importancia de la propuesta hay que verla desde el modo como queda la cuestión cerrada en Platón, en la secuencia de *Teet.*, 210a-b y *Sof.*, 263b.



Hasta aquí la interpretación del fragmento. Tomás de Aquino comparte la doctrina de la ciencia de Aristóteles y su glosa fluye con la naturalidad de quien ha oído la lección y descubre el sentido oculto o difícil de las expresiones demasiado concisas<sup>45</sup>. El oyente no es el receptor pasivo, sino el destinatario interpelado por la densidad, la dificultad y la necesidad de continuación más allá de lo dicho. La fidelidad aparente a la cuasiliteralidad de la traducción que maneja no es óbice para que en la exposición afloren aspectos no destacados de aquel firme lecho doctrinal que ahora interpelan en un círculo más amplio al segundo lector, el que lee los comentarios del intérprete. Por esos senderos hay que buscar el valor de la lectura, por el que se preguntaba más arriba, en una continuación sin fin.

### III.2. *Coordenadas del comentario*

Conviene que ahora indagemos a qué reglas —si las tiene— obedece Tomás de Aquino cuando hace comentarios. Las reglas tienen que ver con problemas de todos conocidos. Los condensamos en tres: los problemas del consenso, de la exposición y de la interpretación. Me limitaré a poco más que recoger la doctrina en los textos, pues apenas si necesita aclaración.

#### III.2.1. *Acerca del consenso*

1) Sabido es que las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron la piedra de toque desde el siglo XII de todos los aspirantes al magisterio. Sus cuatro libros recogían ya el esfuerzo por ordenar en un cuerpo de doctrina no sólo el bloque de autoridades, sino las soluciones y explicaciones razonadas de los Maestros. Era esa doctrina la que a su vez había que exponer haciendo que lo oscuro resultara claro y que lo difícil se volviera comprensible. Las *Sentencias* eran ya el resultado de la interpretación de las Sentencias primeras, también llamadas Flores o Defloraciones, esto es, de la colección de los Padres. La autoridad pasa de las Sentencias-

---

<sup>45</sup> «Est autem hoc commentarium ita in suo genere perfectum, ut vel ex hoc uno possit studiosus lector facile intelligere iure merito S. Thomam ab antiquis *Expositorem* per antonomasiam fuisse appellatum. Analysis quam exhibet Aristotelici textus, adeo exacta, ordinata et perspicua est, ut statim ob oculos lectoris distincte ponantur totus processus ipsius textus, ac praecipua capita doctrinae quae in eo continentur» —escribió Ptolomeo di Luca en su *Historia Ecclesiastica* (lib. 23, cap. 11)—.

colección a las Sentencias-cuerpo doctrinal y de aquí al Comentario. El texto al que se enfrenta el comentarista no es ya el original extractado, sino el fruto de un trabajo laborioso que con toda precisión está descrito por Hugo de San Víctor: «la exposición contiene tres <niveles>: letra, sentido, sentencia. *Letra* es la ordenación congruente de los dichos, que también llamamos construcción. *Sentido* es cierta significación fácil y abierta a la que a primera vista lleva la letra. *Sentencia* es una inteligencia más profunda que no se descubre si no es por la exposición o interpretación. Entre estas tres existe un orden: primero la letra, después el sentido, por último la sentencia. Hecho esto, la exposición es perfecta»<sup>46</sup>. Esto ya es en sí mismo importante. En el esfuerzo de exposición de las sentencias por Tomás de Aquino, que terminará desembocando en otra configuración doctrinal mucho más ordenada, precisa, clara y rigurosa como la *Suma*, encontramos primero la exigencia de atender al orden. Ahora bien, no es el mismo el orden según el conocimiento que según el deseo. Acerca del primero, son dos las tareas: la primera, establecer la división de aquello que se va a tratar en cosas y signos (*res et signa*) que llevan al conocimiento de las cosas. La segunda, concluir el orden de actuación. Para la primera se requieren tres operaciones: primera, establecer la división, segunda probar por autoridad, tercera exponer los miembros de la división, esto es, de la cosa, del signo y de la comparación entre ellos<sup>47</sup>.

Este es el orden del Maestro, al que se atiene el Expositor y que, sin embargo, conducirá a la ruptura, porque si bien aquel puede garantizar la forma de la doctrina prescrita en la Escritura, no constituye un cuerpo de ciencia teológica adecuado. Ello le hace marcar distancias: «la consideración de esta doctrina será de las cosas en cuanto que salen de Dios como de su principio y retornan a Él como a su fin»<sup>48</sup>. El comentarista conoce el orden del maestro, pero no lo sigue fielmente y se atiene a lo que demanda el asunto investigado. Esto significa que por más que el intérprete tiene en el texto el fundamento de la investigación, su libertad no queda cortada y la concordancia con el autor está supeditada a lo que manda la verdad.

<sup>46</sup> Hugo de san Víctor, *Didascalion*, l. 3, c. 9, en ML, 176, 771.

<sup>47</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 1 exp. text.

<sup>48</sup> El texto continúa: «unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem, et hoc in principio tertii, aliter potest dividi secundum intentionem magistri, quod in prima determinat de rebus, in secunda de signis et hoc in quarto» (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, exp. tex.).

2) Nos movemos en un ambiente hermenéutico gobernado por la necesidad y el afán de consenso. Aunque no fuera ésa la meta final, la labor del comentarista es exponer lo que está oculto para que la verdad se manifieste y, en ese punto, reposar en el acuerdo con el autor: «El consenso es acto de voluntad que presupone el acto del entendimiento. Si falla lo que es primero necesariamente falla lo segundo; por consiguiente, cuando el error impide el conocimiento, se sigue el defecto en el consenso mismo» —escribe Tomás de Aquino (*In IV Sent*, d. 3, q. 1, a. 1)—. El acuerdo no es la última línea que cierra el espacio de la discusión y de la interpretación. Puede que se produzca el acuerdo y, sin embargo, no se haya cumplido con lo que es primordial. La última línea que sirve de referencia al consenso mismo es la verdad. A la verdad debe consentir únicamente la voluntad. No es siquiera la voluntad de acuerdo, sino la voluntad de verdad, que es la que tiene la fuerza de arrastrar hasta el acuerdo. Y la verdad es anterior al consenso, como la causa es anterior al efecto.

3) Cómo se llega al acto de entendimiento que proporciona la verdad es, pues, lo importante. En *STh.*, 1-2, q. 74, a. 7, encontramos una exposición precisa: «El consenso comporta cierto juicio acerca de aquello en lo que se consiente. En efecto, así como la razón especulativa juzga y sentencia acerca de cosas inteligibles, la razón práctica juzga y sentencia acerca de lo que se ha de hacer. Pero hay que considerar que en todo juicio la sentencia última corresponde al tribunal supremo, tal como vemos en los asuntos especulativos, donde la sentencia definitiva sobre una proposición se emite por resolución a los primeros principios. Cuando queda algún principio más elevado, todavía cabe examinar en relación con él aquello que se indaga, por lo que todavía está el juicio en suspenso, como si no se hubiera emitido la sentencia última».

Hay en la regulación que nos es familiar juzgados de primera instancia y otros de instancia superior, hasta el así llamado tribunal supremo. Las partes interesadas se pueden conformar con la sentencia emitida en cualquiera de las instancias inferiores por ignorancia, temor o cálculo. Otro tanto ocurre en el conocimiento necesario para el acto de la voluntad que consiente. El juicio de la instancia suprema compete a la razón superior. A pesar de ello, existe una razón inferior que dictamina un juicio que es inferior, el que está más próximo al acuerdo con lo que deleita. Nada garantiza en este orden que se haya hecho justicia de conformidad con la norma suprema, pese a que las partes se puedan dar por satisfechas. De modo semejante se debe hablar del consenso especula-

tivo o práctico. Conviene añadir que —según Tomás de Aquino— el juicio inferior «est de delectatione». El término «delectatio» igualmente puede significar la «acción de seducir, de pervertir». En tal caso, se llegaría a que el consenso es un juicio perverso.

4) El tribunal supremo en el orden del conocimiento son los primeros principios. El saber de los principios es paradójicamente lo más simple y lo más difícil; también es difícil explicar cómo se produce, basta con repasar la fuente aristotélica sobre el asunto<sup>49</sup>. Esa complicación y el esfuerzo que reclama no nos debe engañar: «el consenso en los primeros principios no se produce por la unidad del entendimiento posible, sino por la semejanza de naturaleza, por la que todos nos inclinamos a lo mismo; del mismo modo que todas las ovejas consienten en que el lobo es un enemigo» (*De spirit. creaturis*, a. 9 ad 14). Unos llamarían a esto instinto y no dejarían de manifestar cierta extrañeza porque la instancia suprema sea algo que se impone de forma incontrolable; otros recurrirían al viejo tecnicismo de la cogitativa, algo así como la condensación de las experiencias de la especie en una herencia que garantiza la supervivencia; más sencillo y no menos oscuro es hablar de naturaleza, a condición de que luego se sea capaz de decir qué se entiende por tal. En cualquier caso, la doctrina tomista promete el acuerdo en la instancia suprema por encima de las veleidades de la voluntad, la pereza del entendimiento o el juego de los intereses. No sabría yo decir a cuánta distancia nos hallamos de esa espontánea confianza; puede que a ello se deba que las cuestiones relativas al consenso se hayan tornado para nosotros tan agudas<sup>50</sup>.

Resumamos: 1) el intérprete no tiene necesariamente que estar de acuerdo con el autor en el orden de las cuestiones y en los criterios para su resolución; 2) el consenso compromete a las facultades de la voluntad y el entendimiento en una relación de dependencia siempre de la primera respecto de la segunda; 3) el juicio del entendimiento tiene su instancia suprema en los primeros principios, ahora bien, es frecuente que nos conformemos con las instancias intermedias, con la razón inferior que pone su aspiración en el deleite; 4) el consentimiento

<sup>49</sup> Particularmente *Anal. post.*, 2, 19; *Eth. Nic.*, 6, 5; *Met.*, 4, 3 y ss.

<sup>50</sup> Ni siquiera en la fiebre del pensamiento moderno se pierde esa referencia de anclaje, no hay más que recordar el peso de la naturaleza en el pensamiento de Hume. Ello le permite profesar un cómodo escepticismo. Ahora ya no cabe reposar en semejante almohada.

a los primeros principios está garantizado por la semejanza de naturaleza (otro caso será que el concepto de naturaleza haya explotado). Esta es la concepción tomista del consenso.

### III.2.2. Acerca de la exposición

1) En la dedicatoria de la exposición al *Peri hermeneias* declara Tomás de Aquino que se propone mostrar a los que ya tienen conocimientos el modo de elevarse a lo más alto, sin renunciar por ello a ayudar a los jóvenes proporcionándoles instrumentos de comprensión de un texto rodeado de muchas dificultades (multis obscuritatibus involuto); tampoco oculta a su propósito que, de cumplir como espera el cometido, le encarguen tareas de mayor envergadura. La exposición es, pues, necesaria en cuanto el texto es oscuro, atiende a los ya entrenados y a los que se inician, y tiene de paso el valor de prueba para quienes optan a realizar actividades más complejas en el terreno de la investigación.

Este mismo pensamiento abre el prólogo a la *Suma teológica*: «porque el maestro de la verdad católica debe no sólo instruir a los que empiezan». La que podría creerse necesidad secundaria pasa a primer plano y quedamos sorprendidos ante esta obra destinada a exponer las verdades en forma apta para la enseñanza de los principiantes. La exposición no es una repetición innecesaria o que pudiera suplirse de otro modo; acaso nos hayamos vuelto escépticos debido a una práctica académica masiva, repetitiva, anodina y sin orientación precisa. Los males que aquejan a la enseñanza se deben a que los que entran en los estudios «tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido en parte a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan, o según lo requiere la oportunidad de la controversia, y por último debido a que sus frecuentes repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes»<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Verdaderamente no parece que hayamos sido muy originales inventando nuevos vicios en la manera de enseñar. Acaso han venido a endurecerse en el transcurso de los siglos; también esto debería plantearse en la reflexión sobre la universidad, porque el endurecimiento adopta cada vez más la apariencia de renovación didáctica y de recursos tecnológicos y, bajo capa de más libre discusión, confunde el camino del aprendizaje con la multiplicidad de senderos de las opiniones sobre el asunto.

La exposición sirve a los que entran para que no se pierdan en la maraña de dificultades ficticias<sup>52</sup>, para centrar las cuestiones en lo que la materia requiere y no en el orden de quien ha tratado de ella o de quienes aprovechan el asunto dándose a notar como expertos disputantes, y sirve para arrancar a los estudiantes de la confusión y hartazgo de las repeticiones. En suma, la exposición se define por «la brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta».

2) La exposición tiene en el texto su asiento; eso es inexcusable. En *STh.*, I, 68, 1, tratando de la creación del firmamento escribe: «En las cuestiones de esta naturaleza hay que observar dos principios: el primero, que se mantenga intocada la verdad de la Escritura. El segundo, ya que la Escritura divina se puede exponer de múltiples maneras, que nadie se adhiera a ninguna exposición tan tajantemente que, si por una razón cierta terminara siendo falsa, presuma que está defendiendo el sentido de la Escritura». Lo que según el Aquinate puede ocurrir es que se termine haciendo el ridículo ante los infieles y se les cierre el camino de la fe —y acaso esto fuera más interesante recordarlo en tantas exposiciones que se escriben sobre las relaciones de razón y fe—.

Ese tipo de riesgos no es exclusivo de la exégesis bíblica. Contra lo que frecuentemente se insinúa, no hay una filosofía que se ajuste a la revelación, como no hay una interpretación exclusiva de cualquier filosofía. Pensemos de nuevo en el texto a exponer; su verdad es la que hay que preservar, descubrir, declarar y apropiar. Acaso el afán de apropiación según los propios prejuicios, no sólo del contenido sino del proceder, llegue a ser tan dominante que excluya o neutralice las operaciones que han de preceder. Entonces se impone un sentido allá donde puede haber varios sentidos. Tomás de Aquino advierte lo que ocurrirá si tal sentido resulta ser falso. No hace falta traer aquí pruebas históricas de tales erro-

<sup>52</sup> Bacon escribirá en el prefacio a la *Instauratio magna*: «Aedificium autem huius universi structura sua, intellectui humano contemplanti, instar labyrinthi est; [...] Quin etiam duces itineri (ut dictum est) qui se offerunt, et ipsi implicantur, atque errorum et errantium numerum augment» (*Collected Works*, vol. I, part I, Routledge / Thoemmes Press, 1996 —repr. of 1879 ed.—, 129). De modo semejante alertará Descartes ante el riesgo de seguir las definiciones de los escolásticos: «Ut posteriores duos hosce terminos qui non minus obscuri sunt ac primus, explicaret per omnes, quos vocant Metaphysicos, gradus nos deduceret: profecto in Labyrinthum, e quo egredi nunquam possemus, abriperemur» (*La Recherche de la vérité par la Lumière naturelle*, AT X, 516). Del tema me ocupé en «El laberinto y el camino en el pensamiento», *Compostellanum*, XL (1995) 3-4, 401-447.

res; lo que importa es saber que hubo por medio una equivocada concepción de la exposición, y eso es más grave que los errores concretos. Sin necesidad de hablar de errores, hemos de contar con la multiplicidad de perspectivas de que un texto es capaz. Ello a veces basta para generar tiempos nuevos.

Con esta advertencia, inserta en un tema tan decisivo como la teoría de los cielos, Tomás de Aquino se sitúa antes de las condiciones hermenéuticas que podría relatar Gadamer. Cuando éste afirma «el ser para el texto» enseña que «lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo» (*VM*, II, 323), la identificación entre lo que el texto dice y el modo como se capta la esquiva gracias al «carácter dialogal». Lo del Aquinate es más originario y elemental, pues la exposición de un texto que supuestamente contiene verdad, nunca puede ser encaminada a donde resulte que el texto enseña algo que es falso. Es justamente en la suposición o no de la verdad donde se implanta la diferencia. De ahí el cuidado que se haya de poner en el manejo de los sentidos de lo escrito. Sobre si el texto es incontrovertible, veremos después cómo se determina. Tampoco puede ocurrir que una interpretación termine sustituyendo al texto que expone.

3) La exposición recorre el camino que va desde la letra, a través del sentido, hasta la sentencia. Por tanto, «es preciso poner en esta letra el sentido que conviene a la exposición» (*Super. ad hebreos*, cap. 3, lect. 2). Las operaciones no se confunden: «a la palabra de la escritura no está permitido añadir algo en cuanto al sentido, sino que se añaden muchas expresiones por los doctores en orden a la exposición. Lo que no está permitido es insertar expresiones que se entienda que pertenecen a la integridad de la escritura, porque esto sería caer en el vicio de la falsificación» (*STh.*, 3, q. 60, a. 8 ad 1). Hay una forma, laboriosa ciertamente, de completar los textos cuyo sentido no se puede descubrir, o aquellos manifiesta o probablemente incompletos: «nada hay que se haya transmitido en forma oculta en algún lugar de la escritura que no se exponga de manera manifiesta en otro lugar, por lo que la exposición espiritual siempre debe tener el apoyo de alguna exposición literal; de ese modo se evita la ocasión de errar» (*Quodl.* 7, q. 6, a. 1 ad 3). Aquí se supone que el texto contiene toda la doctrina relativa al asunto. Es fácil hacer esa afirmación relativa a la Escritura, una vez aceptado su origen revelado; ya no es tan seguro si tratamos de textos cuyo autor no dispone de otra luz que la natural. Aun así es necesario suponer que la obra no ha quedado incompleta, a no ser que expresamente conste que así es, por lo que la

confrontación ha de realizarse en vistas a completar cuanto parece incompleto, finalidad a la que conviene el trabajo de concordancias; en otro tiempo dio lugar, por ejemplo, a las «cadenas». Que hace siglos no contaran con los procedimientos de depuración y examen de fuentes, no quiere decir que no fueran conscientes del problema y de la especie de abusos que se podrían cometer. Esos abusos aquí están referidos a mezclar planos que no se deben mezclar. Los planos son los canónicamente entonces establecidos, tal como ya recogimos de la pluma de Hugo de San Víctor. Donde la labor creativa del comentador se prueba es en la habilidad para echar mano de recursos que puedan ser útiles. Precisamente en el prólogo a la *Catena aurea in Marcum* confirma Tomás de Aquino que «para que la dicha exposición de los santos se hiciera más continuada e íntegra, hice traducir ciertas exposiciones de los doctores griegos al latín, en las que intercalé muchas cosas de las exposiciones de doctores latinos de renombre». Conocido es el empeño del Angélico en contar con traducciones inexistentes y en mejorar las que ya había; gracias a ello circuló todo Aristóteles con fluidez desde el siglo XIII. Pero no era esa la última finalidad. La exposición de los textos de autoridad sólo se garantiza si a su vez busca apoyo en autoridades. Contribuye a hacer manifiesto lo oculto, a esclarecer lo oscuro y a abrir sentidos diversos evitando fijaciones unilaterales.

4) Los sentidos de un texto pueden ser múltiples: no quiere decir que en cualquier texto haya que buscar todos los sentidos, sino que la habilidad de quien expone es dar con el sentido apropiado. Así lo advierte Tomás de Aquino<sup>53</sup>. Ello porque la naturaleza de los textos es diferente. Unos son de factura profética, otras la tienen científica, otros cubren una pretensión literaria, los hay que se resisten a la textualización<sup>54</sup>. Cada modalidad impone sus exigencias; la primera y más difícil, identificar cuál es esa modalidad. Según sea habrá de ser trata-

<sup>53</sup> «Ad quantum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuuntur sacrae scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum» (*Quodl.* 7, q. 6, a. 2 ad 5). Que ya no tenga vigencia aquel contexto no es motivo para despreciar el exquisito cuidado que habían puesto los intérpretes en que la búsqueda del sentido de la escritura cubriera todos los órdenes en que el hombre está interesado y la doctrina orienta su camino. Los cuatro sentidos son el literal y el figurado y, dentro de éste, el que mira a lo que se ha de tener por verdadero (que puede ser alegórico o anagógico) y el que se dirige al recto obrar (*Quodl.* 7, q. 6, a. 2c).

<sup>54</sup> De las formas de resistencia que denominamos antitextos, pseudotextos y pretextos tenemos un tratamiento actualizado en GADAMER, *VM*, II, 334-37.



do el texto. El autor ha tenido que dejar para el lector pistas suficientes; no necesariamente explícitas. El lector es responsable de dar con ellas; él que es y que no es destinatario (cfr., *VM*, I, 468-475). A su vez, los lectores coinciden o no coinciden en la lectura. Los límites de la divergencia están en el texto mismo. Por difícil que sea, es operación del que expone reconocerlos. Cuando ello no ocurre se producen exposiciones forzadas. Se hace decir, significar, comunicar lo que el autor, el texto, no quiere. La calificación latina es «*expositio extorta*»; en Tomás de Aquino hallamos con frecuencia advertencias al respecto<sup>55</sup>. Otras veces se pretende lo rebuscado en lugar de lo directo; como presunción de que más se sabe cuanto mayor dificultad se exhibe. Proceder y denuncia semejantes son frecuentes en filosofía, especialmente de unos pensadores contra otros. Más tentadores son los textos de la Escritura. Que quepan sentidos diferentes es una cosa, que se prefieran los más figurados es otra. La consecuencia es el malentendido. Tomás de Aquino lo dice con claridad<sup>56</sup>. Cuanto más cerca de la literalidad menos riesgo de que la exposición emprenda el vuelo de la imaginación; ya vimos, por ejemplo, cuáles eran los motivos de componer la *Suma teológica*. Con ello no enseña que se diga sólo lo que significan las palabras. El propósito es tratar de las cosas según los géneros y hacerlo comparando todas sus diferencias. El autor y el lector no descansan más que en la definición, pero no basta con la definición nominal<sup>57</sup>. Y aunque el acceso a la naturaleza de las cosas sea tan difícil que muchas veces requiera dar rodeos, siempre es más conveniente aquella exposición que dice por qué algo es, que la que se queda en la explicación de por qué algo no es.

Resumamos: 1) La exposición es necesaria para los que empiezan y para los ya iniciados: para los unos en vistas a mostrar el camino de la ciencia y evitar los múltiples senderos de las opiniones y las disputas, para los otros a fin de profundizar en las cuestiones. 2) El texto es el lugar de asiento de la explicación; supuestamente contiene una verdad. No puede suplantar la explicación al texto, ni cabe apropiárselo en la exclusividad de un sentido cuando admite otros. 3) El camino va de la letra a la doctrina pasando por el sentido. Nada cabe añadir a la letra, pero sí es necesario completar el texto con otros pasajes concordantes. En la búsqueda del sentido hacia la exposición de la doctrina se requiere acudir a los

<sup>55</sup> *In de caelo et mundo*, lib. 1, lect. 21, n. 7; lib. 2, lect. 8, n. 5; lib. 2, lect. 24, n. 3.

<sup>56</sup> *In 4 Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5c; *STh.*, 2-2, q. 122, a. 3 ad 1; *In 2 Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1c.

<sup>57</sup> *In 7 Met.*, lect. 3, n. 25.

expertos en la autoridad del texto. 4) Es necesario conocer la naturaleza del texto para explorar sus posibles sentidos; es preferible asentar la lectura más próxima al sentido literal, la finalidad está en sentar doctrina, y ésta consiste en decir por qué algo es lo que es.

### III.2.3. Acerca de la interpretación

1) Distinguímos la exposición de la interpretación. Es interpretación «toda voz significativa que por sí misma significa algo, sea complejo o incomplejo» — escribe Tomás de Aquino<sup>58</sup>—. Esto es básico. La interpretación dice algo. La cuestión se presenta cuando no se sabe propiamente qué hay que decir o unos dicen unas cosas y otros otras. De ahí nace la figura del intérprete. El prototipo del intérprete es el juez: «al juez recurren como a una justicia viva, pero la justicia no es para sí sino para otro. Por eso conviene que el juez juzgue entre dos, de los que uno es agente y el otro es reo»<sup>59</sup>. Ello es posible porque el juez cuenta con el texto legal y gobierna el ámbito siempre discutible de la interpretación y la aplicación<sup>60</sup>. Al sentenciar, el juez sienta jurisprudencia; más que mediar en el conflicto entre el que acusa y el reo, lo resuelve, pero no como una opinión más. Pasamos así de la mera significación de las palabras a la vía para resolver el conflicto que en torno a esa significación se plantea. Que sean los juristas el modelo a seguir tiene sus razones: a) se trata de impartir justicia; b) en una situación de conflicto; c) apelando a la consistencia de un código escrito; d) sin dilación porque afecta a la vida práctica. Lo importante es que en este paso dejamos atrás la cuestión de la significación para entrar en la labor del intérprete en la resolución de las dificultades: «la interpretación tiene su lugar en las dudas, en las que no está permitido apartarse de la palabra de la ley sin la determinación del príncipe»<sup>61</sup>. Las dudas surgen en la administración de justicia según la ley. No es posible formular una ley que se ajuste a la infinita variedad posible de los actos humanos y, sin embargo, es la regla a la que todos han de atenerse. Alcanzamos aquí otro nivel de la interpretación: las dudas, que el juez ha de resolver, afectan a la aplicación de la regla de necesidad a los casos contingentes, de la fórmula universal a los actos singulares. El juez interpreta en cuanto ajusta estos a aquella,

<sup>58</sup> *In Peri hermeneias*, lib. 1, n. 3.

<sup>59</sup> *STh.*, 2-2, q. 67, a. 3c.

<sup>60</sup> Cfr. GADAMER, *VM* II, 328.

<sup>61</sup> *STh.*, 2-2, q. 120, a. 1 ad 3.

sin para ello tener que destruir su carácter singular y contingente. La dificultad no es tanto de significado —el texto está escrito y los hechos pueden probarse— cuanto de aplicación. La justicia de la ley se traduce en equidad. Ese es el modelo también cuando lo que está en cuestión ya no es el bien común sino la verdad.

El intérprete no se queda en la literalidad. Una de las razones la acabamos de ver, la otra dice a qué se haya de atener el que tiene la función de mediador. «Cualquier nombre se puede exponer por alguna interpretación. Si, pues, nada más fuera la definición que la razón interpretativa del nombre, se seguiría que la definición podría ser enteramente de lo que no es, no de las sustancias. Lo cual evidentemente es falso. Pues ya se ha demostrado que la definición principalmente es de la sustancia y de las demás cosas en cuanto dicen relación a la sustancia»<sup>62</sup>. No se piense que nos hemos apartado del tema. Como un poco más adelante se recuerda<sup>63</sup>, los nombres son convencionales y dependen de la voluntad de quien los instituye. No se puede limitar la ciencia a decir que tal nombre significa tal cosa, porque: a) no existe esa correspondencia; b) la mira ha de ponerse en la naturaleza (de las cosas) y no en la convención (de los nombres); c) si no existiera esa posibilidad, toda justicia sería arbitraria y toda verdad convencional; d) la última razón de ser de la interpretación es la relación de lo universal y lo singular —de la esencia que se dice en la definición y el acontecer de la esencia en los seres y sus actos—.

2) Los lugares citados permiten la aproximación al foco de la interpretación. No se ha de confundir el don de lenguas con la interpretación de los discursos. Son facultades distintas. La primera permite entender, la segunda descubre el sentido. La interpretación pertenece a la sabiduría o a la ciencia y ambas tienen su aplicación en el magisterio. Porque es necesario que el maestro esté en la rectitud de las principales conclusiones de la ciencia y que además abunde en los ejemplos y en el conocimiento de los efectos, a través de los cuales a veces es necesario poner de manifiesto las causas<sup>64</sup>. La dignidad del oficio no creo situarlo en contexto extraño: «La interpretación de las expresiones se puede reducir al don de profecía: en cuanto que, en efecto, la mente es iluminada para entender y

<sup>62</sup> Así lo recuerda en *In Poster.*, lib. 2, lect. 6, n. 7.

<sup>63</sup> L. c., n. 9.

<sup>64</sup> *STh.*, 1-2, q. 111, a. 4c.

exponer cuanto en las expresiones es oscuro, ya sea por la dificultad de las cosas significadas, ya por los mismos términos desconocidos que se citan, ya sea también por las semejanzas de las cosas empleadas»<sup>65</sup>. Si volvemos al prólogo a la *Suma teológica* encontramos una sorprendente coincidencia. Si recordamos la importancia del juez, no menos relevancia viene a tener el maestro. En el orden de la justicia y en el orden de la verdad, recae sobre el intérprete la responsabilidad de reconocer, custodiar y aplicar lo universal a lo singular, lo necesario a lo contingente, e instruir en ese arte a los principiantes.

#### IV. El modelo de Gadamer

«Indagamos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar» — declara Gadamer (*VM*, II, 326; *VM*, I, 467, 483) a la hora del retorno de la ciencia moderna y su dominación—. Arriesgaré una confrontación con el planteamiento hermenéutico de Aristóteles y sus intérpretes —con las cautelas debidas a una mera enumeración susceptible de desarrollos más precisos—; a continuación reparo en alguna consideración de interés.

##### IV.1. Confrontación hermenéutica

<b>Modelo aristotélico</b>	<b>Modelo gadameriano</b>
Ciencia	Más allá de la ciencia
Contra el círculo vicioso	Círculo hermenéutico
Hechizo conceptual	Lingüística
Examinar las diferencias	Diálogo
Hermenéutica desde la ciencia	Estructura hermenéutica en el arte
Dirigirse a las cosas	Conversación libre + acuerdo en el sentido de la cosa

<sup>65</sup> *STh.*, 2-2, q. 176, a. 2 ad 4. ¿No había apuntado hacia ahí Platón en *Banquete* 202-203?

<b>Modelo aristotélico</b>	<b>Modelo gadameriano</b>
Apertura a las ciencias especulativas	Anulación metafísica
Texto para el pensamiento y el ser	Ser para el texto
Relevancia de las cosas y sus géneros	Hermeneutización de la ontología
Reacción científica ante la mitología	Reacción natural ante la ciencia
Comunidad de pensar-ser	Enigma de pensar-hablar
Dimensión verdadera: diferencias	Dimensión verdadera: lenguaje
Estructura originaria: la verdad	Estructura originaria: comprensión
Mediación: ser-pensamiento-habla	Mediación: lenguaje-otro-mundo
En el contexto de la cosa y su esencia	En el contexto de la interpretación
Perfecto el pensamiento / imperfecto el lenguaje	Texto imperfecto / conversación sin final. Las cosas son en la interpretación
Ignorancia → autoridad → saber	Precomprensión → texto → acontecer
Fortaleza del texto	Desvanecimiento actual del texto
Pensamiento-ser-lenguaje	Tradición-lenguaje-razón
Realización de la verdad	Realización del texto-aplicación
Tribunal supremo: principios	Fusión de horizontes
Valor universal	Texto sin destinatario
Sentido figurado	Formas de resistencia
Metafísica	Literatura

## IV.2. Consideraciones

1) «Cuando acuñé la frase: el ser que puede ser comprendido es lenguaje, la frase dejaba sobrentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo» (VM, II, 326; VM, I, 567-68)<sup>66</sup>. Volvemos a enfrentarnos al oscuro triángulo {ser-pensar-lenguaje}. Nos habían enseñado la naturalidad de correspondencia entre el ser y el pensar —aunque en el alma no estén las cosas más que por semejanza— y la convencionalidad de las palabras —por tanto, la imposible universalización del discurso hablado o escrito—. Ahora recogemos, primero, que la relación entre pensar y hablar es enigmática y enigma es lo que no se alcanza a comprender. A continuación nos enseñan que el ser que puede ser comprendido es lenguaje; luego la comprensión natural del ser, hasta donde es posible, ocurre en el lenguaje y la que se vuelve enigmática es la correspondencia, antes natural, entre ser y pensar. Cómo se haya pasado de una situación a la otra necesita ser explicado, y Gadamer lo hace.

Lenguaje es la «tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien» (VM, II, 324). Dicho así queda puesto en cuestión el logocentrismo, la seguridad y autocerteza del sujeto y la ilusoria omnipotencia del lenguaje. La palabra o discurso se dirige a otros transportando la precomprensión del hablante acerca del ser de lo que se trate. No hay modo de romper, si se habla de la experiencia originaria, el círculo del objetante para dirigirse, como alternativa, al núcleo de la cuestión, al género y sus diferencias. Porque la representación correcta no es la de {sujeto-mundo} (el que comprende y lo comprendido), a pesar de que en esa circularidad estamos naturalmente instalados, sino la de {sujeto-otro-mundo}. El lenguaje no debe ser ya tomado como la explicitación y acreditación de nuestros prejuicios, sino como su puesta a prueba en el contraste con el otro. No hay comprensión del ser que no pase por la alteridad. Cabría decir que el ser no se manifiesta directamente, sino en la mediación; lo cual no es sino otro modo de plantear el problema de la verdad-desvelamiento. Es esta mediación dialéctica la que el modelo demostrativo ingenuamente creía evitar, más allá del acierto de necesitarla para el establecimiento de las primeras cosas plausibles; o la daba por garantizada desde los principios. Dicho de otro modo, es el poder fantasmal del

---

<sup>66</sup> De cómo se puede aceptar el enunciado y entenderlo en sentido distinto tenemos buena muestra en Rorty, Vattimo y Theunissen. Cfr. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003, 41-57.

«logos común» el que impide regresar a la originaria relación con el mundo. Gadamer encuentra viva la vigencia de ese poder en Hegel y Nietzsche; felizmente desenmascarada en Heidegger.

El potencial de alteridad que fluye en el intercambio y enfrentamiento de razones «está más allá de todo consenso en lo común» (l. c.). Lo que exhibe la historia de la dialéctica se mueve en la lucha por el reconocimiento entre la auto-renuncia y la autorrelación. Son formas que obedecen al principio de lo común. Pero si la estructura hermenéutica está más allá del consenso y de la dominación, entonces se suscitan oscuras cuestiones apenas oídas hasta el presente; ni siquiera en tiempos en los que el lenguaje natural ha pasado a ocupar de nuevo el centro de la filosofía: «yo pregunto en este contexto, cómo se compagina la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, si un puente o una barrera. Un puente para comunicarse uno con otro y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y comunicarnos» (*VM*, II, 325).

Digo que la pregunta es oscura y grave. A quienes asoman a la superficie del «giro lingüístico» puede parecer que ahí yacía ignorada la llave de todos los enfrentamientos, desencuentros y malentendidos y el poder de conjurarlos. Lo que realmente hay es la misma problematicidad antigua aunque invertida. Se desvelaba allá la comunidad de pensamiento y ser entre los hombres y la dispersión de las lenguas y los textos. Se descubre acá que la comunidad de sentido asienta sobre la opacidad del otro y que el universal lingüístico es puente sólo en razón de que es barrera. Volvemos a tropezar con que las identidades subsisten en cuanto que a la autoentrega le ha sido sustraída la posibilidad de comunicación.

2) Al seno de esos graves problemas remite Gadamer el desafío que representa el texto. Aclaremos: hablar de desafíos en filosofía equivale a condensar la cuestión en la que convergen todos los problemas para una época. La nuestra es una época de desafío textual. Otros han preferido hablar de «desafío político»; es lo mismo a distinta profundidad. El desafío que nos toca define sus coordenadas: del texto al lenguaje, del consenso al texto, el texto como principio. Es la razón por la que texto e interpretación «han modificado radicalmente durante el siglo XX su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo» (*VM*, II, 325).

Nada ocurre por casualidad. A esta situación venimos a consecuencia de haber perdido el lenguaje natural su primacía en el empuje del ideal de la ciencia moderna, matematizante, unívoca, legaliforme, dominadora de la realidad en la auto-certeza del sujeto. La experiencia vital quedó apartada violentamente de la experiencia científica y el sujeto humano privado de la mediación con el mundo por el lenguaje. A ese estado de cosas responde «el giro que ha dado la filosofía en los últimos decenios». Podemos decir: volvemos del sistema {sujeto-método-mundo} al más originario {hombre-lenguaje-mundo}. Pero entonces adquiere la interpretación un papel decisivo: como el intérprete fue el mediador entre hablantes de idiomas diferentes, ahora es el mediador entre el hombre y el mundo. Una mediación que, como ya se nos advirtió, está duplicada de alteridad. Cae así el mito de lo dado al que han ofrecido sus sacrificios positivistas y fenomenólogos, cada uno a su manera. No hay datos puros, ni percepción pura; más bien al contrario, la propia realidad es el resultado de una interpretación.

Gadamer recoge la pregunta de Nietzsche: ¿la interpretación es una *posición* de sentido y no un *hallazgo* de sentido? Es la pregunta crucial. Veamos qué indicios nos pueden conducir hacia la respuesta: 1) El texto sólo se presenta a la comprensión en el contexto de una interpretación y a esa luz aparece como una realidad dada. 2) La fijación protocolaria culmina la búsqueda de una formulación vinculante común a través de los vericuetos de la discusión de opiniones contrarias (como en el viejo método de investigar hasta el fin de los contradictores) y ello conforma el consenso dialogal. 3) El intérprete indaga lo que hay en el texto pero el resultado nunca queda exento de parcialidad porque pregunta a la espera de confirmación directa de sus hipótesis (como el viejo método de objetarse a sí mismo o torcer hasta las apariencias para que se conformen a los propios prejuicios). 4) El texto queda, sin embargo, como el lugar de referencia frente a la cuestionabilidad, arbitrariedad o, al menos, pluralidad de posibilidades interpretativas que de él nacen (*VM*, II, 328).

La contradicción que suena en esta secuencia no es extraña sino conforme al círculo hermenéutico: el texto se conforma en la interpretación y la interpretación tiene en el texto su límite y su norte. ¿No habría aún que volver por detrás y descubrir en el consenso el frágil y universal principio del que vienen también el texto y la interpretación?

Doy por concluidas aquí las indicaciones; otras podrían seguir confirmando los términos de la confrontación. Son dos modelos distintos de hermenéutica,



aunque compartan ciertas y relevantes orientaciones. La ciencia moderna hizo literalmente añicos aquella posibilidad vigente durante siglos que procedía de Aristóteles y que pudimos avistar en sus más reconocidos comentaristas. Después del imperio de la ciencia, la reflexión bordea en formas de experiencia diferentes la recuperación de la inocencia perdida de la relación del hombre con el mundo. Enfrentar las dos propuestas creo que no tiene un interés meramente erudito. ¿Acaso no cabrá ir recuperando para la ciencia la inmersión natural del hombre en el mundo? ¿Es tan claro que la ciencia moderna sea la culminación del logocentrismo al que no escapa ni el sabio-ignorante Sócrates? ¿Se ha de mantener necesariamente a salvo el lenguaje natural de cualquier sedimentación lingüística como aquella que llevó a la lógica aristotélica y a la gramática especulativa y que sirvió de hilo conductor a la metafísica? ¿Cómo se regresa de la interpretación a lo común capaz de hacernos mejores? ¿Acaso secretamente gobierna el diálogo el principio de lo mejor y la condición naturalmente buena del hombre? Interrogantes de esta naturaleza vienen a la reflexión en el presente.

El pensamiento de Gadamer no es producto de la ingenuidad, ni es prisionero de la tentación de fórmulas salvíficas, ni renuncia a abrir sendas de futuro buscando semillas para ese destino en el pasado. Por ello mismo sus aportaciones están cargadas de seriedad, ahondan en las raíces más profundas y no se conforman con precipitados de ocasión ni se reducen a recetas superficiales. Esos ya serían de por sí méritos suficientes para que mereciera nuestra ocupación. Hay además la posibilidad de volver a examinar —e interpretar— aquellos textos en los que se condensó la ciencia natural que es fundamento y raíz de toda filosofía. Si la física moderna no hubiera podido ser sin la *Física* de Aristóteles, el giro actual de la filosofía de algún modo volverá a encontrarse con aquellos principios; porque, según es de nosotros sabido, «las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres».