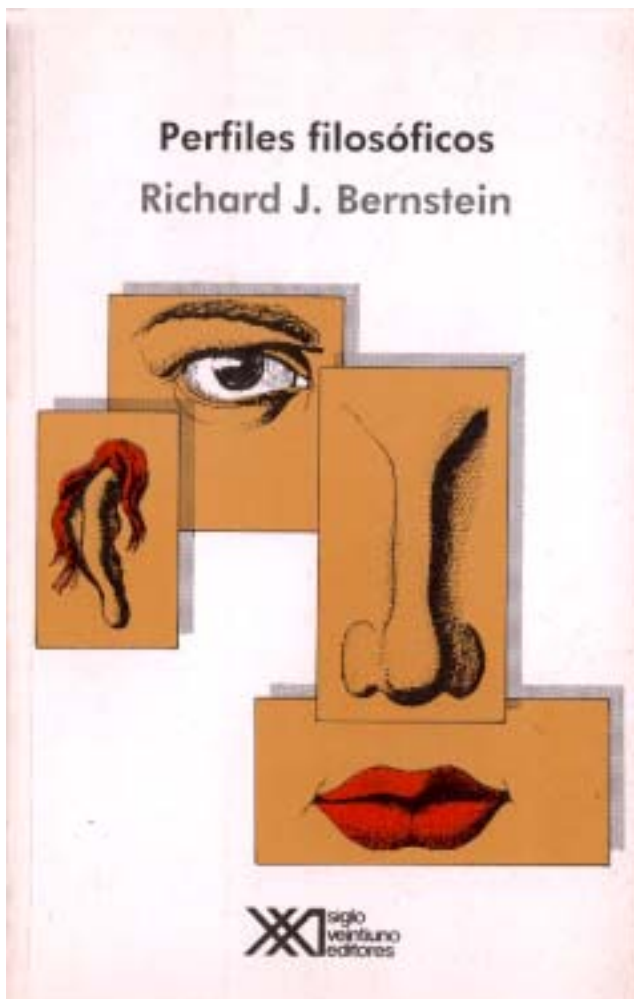


Perfiles filosóficos

Ensayos a la manera pragmática

Richard J. Bernstein

Editorial Siglo Veintiuno



México, 1991

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	13
1. La filosofía en la conversación de la humanidad	34
2. ¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? <i>Gadamer, Habermas y Rorty</i>	72
3. De la hermenéutica a la <i>praxis</i>	111
4. ¿Nietzsche o Aristóteles? Reflexiones sobre la obra <i>After Virtue</i> de Alasdair Macintyre	138
5. ¿Por qué el interés actual en Hegel?	165
6. La negatividad: tema y variaciones	202
7. El pensamiento de Heidegger sobre el humanismo	224
8. ¿Qué es juzgar? - El actor y el espectador	253
9. Repensamiento, de lo social y lo político	272
10. John Dewey y su pensamiento sobre la democracia - La tarea que tenemos por delante	297
Índice analítico	310

3. DE LA HERMENÉUTICA A LA PRAXIS

Una de las afirmaciones más importantes y medulares que se encuentran en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer es la de que toda comprensión implica no sólo interpretación, sino también aplicación. Yendo en contra de una tradición más antigua que dividía a la hermenéutica en *subtilitas intelligendi* (comprensión), *subtilitas explicandi* (interpretación) y *subtilitas applicandi* (aplicación), una de las tesis primordiales de *Truth and method* es que éstas no son tres actividades independientes que se deban relegar a subdisciplinas diferentes, sino que más bien se encuentran internamente relacionadas. Todas ellas son momentos del proceso único de la comprensión. Quiero explorar esta integración del momento de la aplicación dentro de la comprensión hermenéutica que Gadamer denomina el “redescubrimiento del problema hermenéutico fundamental”,¹ ya que no sólo nos lleva al corazón de lo que es distintivo acerca de la hermenéutica filosófica, sino que revela algunos de los problemas y tensiones profundos que están implícitos en la hermenéutica. En primer lugar, quiero señalar algunas de las características centrales de lo que Gadamer quiere dar a entender por hermenéutica filosófica, así podré especificar el problema que encara al tratar con la aplicación. Esto nos permitirá observar lo que Gadamer trata de apropiarse de Aristóteles, y especialmente del análisis que hace éste de la *phronesis* en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, al tratar de elucidar el sentido en el que toda comprensión implica aplicación. Gadamer ciertamente se da cuenta de que “a Aristóteles no le preocupa el problema hermenéutico ni ciertamente su dimensión histórica, sino la estimación correcta del papel que la razón tiene que desempeñar en la acción moral” (*TM*, p. 278; *WM*, p. 295),² y aun así Gadamer sostiene que “si relacionamos la descripción que hace Aristóteles del fenómeno ético y en especial de la virtud del conocimiento moral con nuestra propia investigación, vemos que el análisis de Aristóteles es en realidad una especie de modelo de los problemas de la hermenéutica” (*TM*, p. 299; *WM*, p. 307).³ Pero la propia comprensión, interpretación y apropiación de Aristóteles por parte de Gadamer tiene consecuencias mucho más ricas. Es, en sí misma, un modelo de lo que quiere dar a entender por comprensión hermenéutica. Es un ejemplo de la concientización histórico-eficaz (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), el papel positivo que desempeña la distancia temporal, la forma en que la comprensión es parte del proceso del nacimiento del significado, la manera en que la tradición “nos habla” y nos “reclama la verdad”, y lo que significa decir que “el intérprete que trata con el texto tradicional intenta aplicarlo a sí mismo”. Además, cuando vemos la forma en que Gadamer se apropia del texto de Aristóteles logramos una comprensión más profunda de la razón por la cual las *Geisteswissenschaften* son disciplinas morales y prácticas en el sentido en que la *Ética* y la *Política* son disciplinas prácticas, así como de por qué Gadamer piensa que “la filosofía hermenéutica es la heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica” cuya tarea principal es “justificar esta manera de razón y defender a la razón práctica y política contra el dominio de la tecnología basada en la ciencia”.⁴ La propia forma en que Gadamer comprende la hermenéutica filosófica se puede interpretar como una serie de notas y reflexiones a pie de página sobre su encuentro intelectual decisivo con Aristóteles, encuentro al que frecuentemente hace referencia y que se inició con su participación en el seminario de Heidegger sobre la *Ética a Nicómaco*.⁵

¹ Véase la exposición de Gadamer sobre la aplicación en la sección titulada “The rediscovery of the fundamental hermeneutic problem”, en *Truth and method, op. cit.*, pp. 274 ss. Se utiliza el vocablo “aplicación” (*Anwendung*) para traducir la correspondiente palabra del latín. Esta traducción puede ser engañosa. Por ejemplo, cuando hablamos de “física aplicada” o “matemáticas aplicadas”, normalmente queremos distinguir entre las disciplinas puras o teóricas y sus aplicaciones. No pensamos en las aplicaciones como en algo que esté relacionado integral o internamente con las correspondientes disciplinas puras. A esto lo podemos llamar el sentido “técnico” de la aplicación. Pero, como veremos, para Gadamer *no* es esto lo distintivo en cuanto a la aplicación, en lo tocante a la comprensión. Tal aplicación forma parte integral de toda comprensión. Es la palabra “apropiación” la que mejor transmite lo que quiere dar a entender Gadamer –en especial cuando pensamos en la apropiación como en algo que transforma al individuo que comprende y pasa a ser parte constitutiva de él.

² A menos que se indique lo contrario, todas las citas de página del texto se refieren a *Truth and Method*. También he puesto referencias al texto alemán, *Wahrheit und Methode*, 4, *Auflage*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1975.

³ Gadamer también hace una exposición del Problema hermenéutico, así como de la *Ética* de Aristóteles, en “The problem of historical consciousness” que se ha reimpresso en *Interpretive social science: a reader, op. cit.*, pp. 135 ss.

⁴ “Hermeneutics and social science”, *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), p. 316.

⁵ Véase el ensayo “Hermeneutics and historicism” en *Truth and method*, p. 489. Véase también “Heidegger and Marburg theology”, *Philosophical hermeneutics*, D. E. Linge (ed.), Berkeley, University of California Press, 1976, p. 201.

Con objeto de orientar nuestra exposición, es importante que recordemos algunas de las características primordiales de la hermenéutica filosófica. Tal como Gadamer lo reitera frecuentemente, “el fenómeno hermenéutico básicamente no es un problema de método en absoluto. No se ocupa de encontrar un método de comprensión mediante el cual los textos se sujeten a la investigación científica de la misma manera que todos los demás objetos de la experiencia. No se ocupa primordialmente de amasar conocimientos ratificados que satisfagan el ideal metodológico de la ciencia –y sin embargo, también aquí, se ocupa del conocimiento y la verdad” (*TM*, p. XI; *WM*, p. xxvii). La labor es elucidar el tipo distintivo de *conocimiento y verdad* que ocurre cuando auténticamente comprendemos.⁶ Desde el punto de vista de Gadamer, ha sido la obsesión con el *Método*, y con el hecho de pensar que la tarea primordial de la hermenéutica es especificar un método característico de la *Geisteswissenschaften* que pueda rivalizar con el método científico de la *Naturwissenschaften*, lo que ha sido una plaga y ha distorsionado la hermenéutica del siglo XIX. Esto determinó que la comprensión se considerase primordialmente desde el punto de vista de una actividad psicológica subjetiva que implicara alguna especie de empatía en virtud de la cual podemos superar nuestra situación histórica, dar un salto par salirnos de ella e identificarnos con las intenciones de los autores de los textos o con las de los actores históricos que estamos estudiando. Había en esta tradición un “cartesianismo latente”, así como la aceptación de la dicotomía básica entre lo objetivo y lo subjetivo.⁷ Pero es precisamente esta dicotomía la que Gadamer trata de cuestionar y minar. Según Gadamer, solamente con Heidegger se realizaron las dimensiones plenas de la comprensión. Implícitamente en Heidegger y de manera explícita en Gadamer, hay dos afirmaciones centrales: la primacía ontológica de la hermenéutica y su universalidad. Se nos “echa” al mundo como seres que comprendemos; y la propia comprensión no es un tipo de actividad de un sujeto, sino que se puede decir con propiedad que subyace a todas las actividades.

Cuando Gadamer introduce el concepto de juego y nos dice que el juego es la clave de la explicación ontológica” (*TM*, p. 91; *WM*, p. 97), está tratando de mostrarnos que existe un modo más primordial de ser para la comprensión de nuestro ser en el mundo –una alternativa a la persuasión cartesiana que fija nuestra atención en las actitudes subjetivas hacia aquello que debemos suponer que es objetivo. “El juego posee su propia esencia, que es independiente del estado consciente de quienes lo juegan.” “Los jugadores no son sujetos de juego; lo cierto es que el juego únicamente logra una representación a través de los jugadores” (*TM*, p. 92; *WM*, p. 98). El juego tiene su propio ritmo, su propia alegría, su movimiento distintivo de vaivén. Esta forma de ser del juego es lo que Gadamer considera característico en nuestras relaciones con las obras de arte, los textos y en realidad con cualquier cosa que se nos haya legado. Gadamer introduce el concepto de juego con objeto de hacer resaltar la sutil relación dialéctica y dialogística que existe entre el intérprete y aquello que éste trata de interpretar. Concebimos erróneamente esta relación si pensamos que somos meros sujetos o espectadores que presidimos por sobre y en contra de aquello que es objetivo y que existe *an sich*. Participamos en las obras de arte, los textos y las tradiciones, con que nos topamos, y es únicamente a través de la comprensión como se realizan su significado y su verdad. La meta de la comprensión hermenéutica es que nos abramos a lo que los textos y la tradición “nos dicen”, que nos abramos al significado y a la pretensión de verdad que despliegan sobre nosotros.⁸ Pero lo que Gadamer recalca, yendo más allá que Heidegger, es que esto *no* lo hacemos olvidando o tratando de aislar nuestra historicidad, nuestras propias preestructuras, nuestros juicios antelatorios y nuestros prejuicios. Tocamos con esto una de las características más controvertidas de la hermenéutica filosófica de Gadamer, a saber, su *apología* del prejuicio, contra el “prejuicio contra el prejuicio” de la Ilustración (*TM*, p. 240; *WM*, p. 255). Tal como nos dice Gadamer:⁹

⁶ Cf. “The problem of historical consciousness” donde Gadamer dice, “es inútil restringir la elucidación de la naturaleza de las ciencias humanas a una cuestión puramente metodológica: se trata, no simplemente de definir un método específico, sino más bien de reconocer un concepto totalmente distinto de conocimiento y verdad” (p. 113).

⁷ Existe un paralelo entre la crítica que hace Wittgenstein del intento de reducir la comprensión a los “procesos psicológicos” en *The philosophical investigations*, y la forma en que Gadamer critica este tipo de reduccionismo psicológico en el contexto de la hermenéutica. Ambos recalcan el carácter esencialmente lingüístico de la comprensión. Véase la exposición de Gadamer sobre Wittgenstein en su ensayo “The phenomenological tradition”, *Philosophical hermeneutics*, pp. 173 ss.

⁸ Gadamer nos dice: “La mejor definición de hermenéutica es dejar que hable de nuevo lo que se encuentra alienado por el carácter de la palabra escrita o por el hecho de hallarse distanciado a causa de las distancias culturales o históricas. Esto es la hermenéutica: dejar que lo que parece lejano y alienado hable de nuevo” (“Practical philosophy as a model of the human sciences”, *Research in Phenomenology*, 9, p. 83).

⁹ “The universality of the hermeneutical problem”, *Philosophical hermeneutics*, p. 9. Véase también el análisis de los prejuicios en *Truth and method*, pp. 235 ss.; *WM*, pp. 250 ss. La palabra alemana que se traduce como “prejuicio” es *Vorurteil*. Ésta se puede traducir como “juicio antelatorio”, con objeto de evitar el significado exclusivamente peyorativo que se asocia con “prejuicio”. La idea central de Gadamer es subrayar que los *pre*-juicios o juicios previos

No son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser. Ésta es una formulación provocativa, puesto que la utilizo para devolverle su lugar como concepto positivo al prejuicio, que fue eliminado de nuestro uso lingüístico por la Ilustración francesa e inglesa. [...] Los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, en tal forma que inevitablemente distorsionen la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyen lo que le da la calidad de dirección inicial a toda nuestra capacidad para experimentar. Los prejuicios son desviaciones de nuestra forma de ser abiertos al mundo. Son simplemente las condiciones mediante las cuales experimentamos algo –gracias a las cuales aquello con lo que nos topamos nos dice algo.

Gadamer quiere, efectivamente, establecer la distinción capital entre los “prejuicios ciegos” que son injustificados y aquellos “prejuicios justificados que son productivos en cuanto a conocimiento” –lo que podríamos denominar “prejuicios habilitantes”. Esto no disminuye la fuerza de su afirmación en el sentido de que *ambos* tipos de prejuicio son constitutivos de lo que somos. Pero entonces, ¿cómo distinguimos entre estas clases de prejuicio o de juicio antelatorio? Hay una respuesta que queda claramente descartada. No podemos hacerlo mediante un acto solitario o en soliloquio de autorreflexión pura, en el que aislemos o dejemos pendiente el juicio acerca de *todos* nuestros prejuicios. Esto es lo que ontológicamente resulta imposible –puesto que lo que *somos*, y aquello que revela nuestra finitud humana es que los prejuicios son constitutivos de nuestro ser. Lo cierto es que la respuesta que da Gadamer a la cuestión de cómo efectuamos esta distinción entre los prejuicios ciegos y los habilitantes, es precisamente la misma que Descartes rechazó por ser reflexión. La única manera en que, podemos someter a prueba y *arriesgar* nuestros prejuicios es a través del encuentro dialogístico con lo que nos ha llegado como herencia. A diferencia de Descartes (y de Hegel), Gadamer ve esto como una tarea constante y abierta, y no como labor que alguna vez pueda llegar a su fin y clausura. Así pues, para Gadamer los prejuicios tienen un triple carácter temporal. Son, en sí mismos, heredados de la tradición y dan forma a lo que somos, tanto si estamos conscientes de ello como si no. Debido a que nuestros mismos prejuicios tienen su fuente en la propia tradición que tratamos de comprender, podemos explicar nuestra *afinidad* con la tradición, nuestra pertenencia (*Zugehörigkeit*) a ella. Al tiempo que se heredan de la tradición, son constitutivos de lo que somos *ahora*. Pero hay también un aspecto proyectivo o anticipatorio de nuestros prejuicios y juicios antelatorios, una dimensión que subraya, el propio énfasis de Heidegger en las preestructuras, esto es, en tener de antemano, en prever y en las preconcepciones.¹⁰ Es a través del círculo de comprensión hermenéutico como podemos recurrir a estas preestructuras que nos permiten comprender, y al mismo tiempo discriminar críticamente entre los prejuicios ciegos y los habilitantes.

Ahora ya comenzamos a ver hacia dónde nos lleva Gadamer y por qué el problema de la aplicación es tan importante para él. Por un lado nos dice que la comprensión hermenéutica siempre va al unísono con la “propia cosa” que estamos tratando de comprender. No tratamos de hacer otra cosa más que comprender el *mismo* texto o el mismo trozo de tradición. Pero el *significado* de lo que tratamos de comprender no es autónomo, no existe *an sich*. Del significado de un texto o de una tradición sólo nos damos cuenta a través del acaecimiento (*pathos*) de la comprensión. Pero tal comprensión únicamente es posible debido a los prejuicios y juicios antelatorios que son constitutivos de lo que somos –nuestra propia historicidad. Esta es la razón por la cual Gadamer nos dice que comprender es siempre comprender de *manera diferente*. Hay un juego, un movimiento de vaivén que ocurre en toda comprensión, en virtud del cual tanto lo que tratamos de comprender como nuestros prejuicios se encuentran dinámicamente involucrados entre sí. A diferencia de quienes piensan que tal apropiación o aplicación a nuestra situación hermenéutica revela una distorsión o una deficiencia que es preciso superar, son las funciones habilitantes positivas de los juicios antelatorios y prejuicios las que se convierten en temáticas para la hermenéutica filosófica.

Éste es el contexto en el cual el problema de la aplicación pasa a ser tan central para Gadamer. Es aquí donde podemos ver por qué el análisis que hace Aristóteles de la *phronesis* resulta tan importante para él, ya que la *phronesis* es una forma de razonamiento y de conocimiento que implica una mediación distintiva entre lo universal y lo particular. Esta mediación no se logra mediante ningún recurso a reglas técnicas o al Método (en el sentido cartesiano), ni tampoco incluyendo un universal determinado,

son *pre*-condiciones para toda comprensión. Pero para Gadamer, tanto los prejuicios negativos o carentes de fundamento como los prejuicios positivos o justificados son parte constitutiva de nuestro ser. Nos dice: “Es este hecho de reconocer que toda comprensión implica inevitablemente algún prejuicio, lo que le da al problema hermenéutico su verdadero empuje” (*TM*, p. 239; *WM*, p. 254.)

¹⁰ Gadamer cita la descripción que hace Heidegger del círculo hermenéutico en *Being and time*, en la que se recalca la dimensión anticipatoria de todas las estructuras provisionales y antelatorias. Véase *TM*, pp. 235 ss.; *WM*, pp. 250 ss. Véase también “The problem of historical consciousness” pp. 148 ss.

previamente dado, en un caso particular. Gadamer hace hincapié en que la *phronesis* es una forma de razonamiento que produce un tipo de “habilidad ética” en la que tanto lo que es universal como lo que es particular quedan *codeterminados*. Además, la *phronesis* implica un “entrelazamiento peculiar de ser y conocimiento, de determinación a través del llegar a ser de uno”.¹¹ No se debe identificar o confundir con el tipo de “conocimiento objetivo” que se desprende del propio ser y llegar a ser de la persona. De la misma manera que la *phronesis* determina aquello en lo que se convierte el *phronimos*, Gadamer quiere hacer una afirmación similar acerca de toda la comprensión auténtica, es decir, de aquella que no está desprendida del intérprete, sino que es constitutiva de su *praxis*. Para Gadamer, la comprensión es una forma de *phronesis*.

Logramos una comprensión más sutil de lo que esto significa, observando los contrastes que Gadamer recalca cuando explora las formas en que Aristóteles distingue la *phronesis* de las demás “virtudes intelectuales”, y en especial, de *episteme* y *techné*. *Episteme*, el conocimiento científico, es el conocimiento de lo que es universal, de lo que existe “por necesidad” y que toma la forma de demostración científica. La materia de estudio, la forma, el *telos*, la manera en que la *episteme* se enseña y se aprende, difieren de la *phronesis*, que es la forma de razonamiento apropiada para la *praxis*, en la que siempre hay una mediación entre lo universal y lo particular, que implica deliberación y elección. Pero no es primordialmente el contraste entre *episteme* y *phronesis* lo que Gadamer considera instructivo para la hermenéutica, sino más bien las formas cuidadosas en que Aristóteles distingue entre *techné* (destreza técnica) y *phronesis* (habilidad ética). Y en esto Gadamer recalca tres contrastes.

1. *Techné*, o “una técnica que se aprende y que puede ser olvidada; también podemos perder una destreza. Pero la ‘razón’ ética ni se puede aprender ni se puede olvidar. [...] En cambio, como sujeto de la razón ética, de la *phronesis*, el hombre se encuentra siempre en una ‘situación actuante’ y siempre se ve obligado a utilizar los conocimientos éticos y a aplicarlos conforme a las exigencias de su situación concreta”.¹²

2. Hay una relación conceptual distinta entre los medios y los fines de la *techné* y de la *phronesis*. La finalidad de la habilidad ética, a diferencia de una técnica, no es una “cosa o producto particular”, sino más bien la “rectitud ética *completa* de toda una vida”.¹³ Y todavía más importante, en tanto que la actividad técnica no requiere que los medios que le permiten alcanzar un fin sean sopesados de nuevo en cada ocasión, esto es lo que se requiere en la habilidad ética. En esta última no puede haber un conocimiento previo de los medios correctos mediante los cuales realizamos el fin, ya que el propio fin únicamente se especifica de manera concreta al deliberar acerca de los medios que son apropiados para esta situación en particular.¹⁴

3. La *phronesis*, a diferencia de la *techné*, es un tipo distintivo de “conocimiento-por-mor-de-unomismo”. Esto queda indicado cuando Aristóteles considera las variantes de la *phronesis*, y, en especial, de la *synesis* (la comprensión). “Ésta aparece en el hecho de la preocupación, no acerca de mí mismo, sino acerca de la otra persona. Así, no se trata de un modo de juicio moral. Aquí pues, la cuestión no gira en torno a una clase general de conocimiento, sino de su especificación en un momento particular. Además, este conocimiento tampoco es, en ningún sentido, un conocimiento técnico o la aplicación del mismo. [...] La persona con entendimiento no sabe y juzga como alguien que se sitúa aparte y no se ve afectado, sino más bien como alguien que está unido mediante un lazo específico con el otro, piensa junto con el otro y sufre la situación con él (*TM*, p. 288; *WM*, p. 306).

¿Qué tiene que ver este análisis de la *phronesis* y de las formas en que difiere tanto de la *episteme* como de la *techné* con los problemas de la hermenéutica? La analogía que traza Gadamer, la razón por la que piensa que se trata de un “modelo de los problemas de la hermenéutica” es que de la misma manera que la aplicación no constituye una parte subsiguiente u ocasional de la *phronesis* en la cual relacionemos algún universal determinado y previamente dado con una situación particular, ello es también válido para *toda* comprensión. Y de la misma forma que con la *phronesis* hay siempre una mediación entre lo universal y lo particular, en la cual ambos quedan *codeterminados* y se convierten en parte integral del propio ser del *phronimos*, esto es también lo que Gadamer afirma que es lo característico de toda comprensión auténtica.

El intérprete que se enfrenta a un texto tradicional trata de aplicarlo a sí mismo. Pero esto no significa que el texto le sea dado como algo universal, que lo comprenda como tal y que sólo posteriormente lo utilice para aplicaciones particulares. Lo cierto es, más bien, que lo que el intérprete trata de hacer no es más que comprender esta cosa universal, el texto; es decir, comprender lo que dice este trozo de la tradición, que es lo

¹¹ “The problem of historical consciousness”, p. 107.

¹² *Ibid.*, p. 140.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Según Gadamer, la *phronesis* implica el conocimiento tanto de los fines como de los medios. Véase su exposición sobre este aspecto en “The problem of historical consciousness”, p. 143; y *Truth and method*, pp. 286 ss.; *WM*, pp. 304 ss.

que constituyen el significado y la importancia del texto. Para comprender esto, no debe ignorarse a sí mismo ni su situación hermenéutica particular. Debe relacionar el texto con esta situación, si es que quiere comprender aunque no sea más que mínimamente (*TM*, p. 289; *WM*, p. 307).

Lo que resulta notable acerca de este pasaje es que se ajusta perfectamente a la forma en que el propio Gadamer comprende, interpreta y se apropia del texto de Aristóteles. Esto es lo que quise decir anteriormente cuando mencionaba que el análisis que hace Aristóteles de la *phronesis* no es únicamente un modelo de los problemas de la hermenéutica, sino que la interpretación que Gadamer hace de Aristóteles es en sí un modelo o un tipo de lo que se quiere dar a entender por comprensión hermenéutica. En el pasaje anterior Gadamer nos dice que si queremos comprender lo que expresa un texto o un trozo de tradición, debemos tratar de no hacer caso omiso de nosotros mismos y de nuestra situación hermenéutica. Ésta es la forma característica en que Gadamer aborda a Aristóteles, ya que lo que Gadamer considera básico de *nuestra* situación hermenéutica es el hecho de que encaramos un mundo en el que ha habido un “dominio de la tecnología basada en la ciencia”, que existe una “falsa idolatría del experto”, “una mixtificación científica de la sociedad moderna de especialización”, y un peligroso “anhelo interno en nuestra sociedad por encontrar en la ciencia un sustituto a las orientaciones perdidas”.¹⁵ Es esta problemática la que orienta el cuestionamiento que hace Gadamer del texto de Aristóteles, ya que lo que Gadamer sostiene en forma central es que ha habido un olvido y una deformación de lo que la *praxis* es realmente.

En realidad es a través del encuentro dialogístico con el texto de Aristóteles como arriesgamos y sometemos a prueba nuestros propios prejuicios, profundamente enraizados, que nos ciegan y nos impiden captar la autonomía e integridad de la *phronesis*. Esto no significa que nos aproximemos a Aristóteles sin prejuicios y juicios antelatorios. Lo que nos permite comprender a Aristóteles y apropiarnos de la “verdad” de lo que dice es que nosotros mismos hemos sido conformados por esta historia tan eficaz. Gadamer no aboga por un retorno nostálgico a Aristóteles, sino más bien por la apropiación de la propia percepción de Aristóteles a nuestra situación concreta. La interpretación que hace Gadamer de Aristóteles ilustra lo que aquél quiere dar a entender por fusión de horizontes. Naturalmente, nosotros estamos cuestionando el texto de Aristóteles desde nuestro horizonte histórico; pero distorsionamos la propia idea de horizonte si creemos que éste es autónomo, que somos prisioneros encerrados dentro de él. “El movimiento histórico de la vida humana consiste en el hecho de que ésta nunca está completamente vinculada con un solo punto de vista y, por ende, nunca puede ser un horizonte verdaderamente cerrado” (*TM*, p. 271; *WM*, p. 288). Alcanzamos la comprensión de lo que Aristóteles está diciendo, y al mismo tiempo logramos comprender de manera más profunda cuál es nuestra propia situación, cuando somos sensibles a la propia confrontación de Aristóteles con los “legisladores profesionales, cuya función en esa época correspondía al papel que desempeña el experto en la sociedad científica moderna”.¹⁶ Mediante la apropiación de la “verdad” de lo que dice Aristóteles, y en especial de la manera en que distingue la razón práctica de la razón teórica y técnica, ampliamos nuestro propio horizonte. Es esta fusión de horizontes la que nos permite arriesgar y someter a prueba nuestros propios prejuicios, ya que el encuentro dialogístico con Aristóteles nos da la oportunidad de ver la forma en que se ha deformado la comprensión contemporánea de la *praxis*. De Aristóteles podemos aprender lo que es realmente la “práctica”, y por qué no se la debe identificar con la “aplicación de la ciencia a las labores técnicas”. Gadamer se da cuenta de que en la sociedad moderna la propia *techné* ha sido transformada, pero esto solamente recalca la importancia de lo que podemos aprender de Aristóteles acerca de *praxis* y *phronesis*. Nos dice:¹⁷

En una cultura científica como la nuestra, los campos de la *techné* y del arte son mucho más extensos. Así, los campos de dominio de los medios para fines predeterminados se han convertido en más monolíticos y controlables todavía. El cambio decisivo está en que la sabiduría práctica ya no se puede fomentar mediante el contacto personal y el intercambio mutuo de puntos de vista entre los ciudadanos. No sólo se ha reemplazado la artesanía por el trabajo industrial, sino que muchas formas de nuestra vida diaria están tecnológicamente organizadas, de tal manera que ya no requieren de la decisión personal. En la sociedad tecnológica moderna, la propia opinión pública ha pasado a ser, en modo nuevo y decisivo, objeto de técnicas muy complicadas –y creo que éste es el principal problema que encara nuestra civilización.

La distancia temporal que hay entre Aristóteles y nosotros no es una barrera negativa para la comprensión, sino algo que resulta positivo y productivo para la misma. Al abrirnos a lo que dice este “trozo de la

¹⁵ Véase “Hermeneutics and social science”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 312.

¹⁷ *Ibid.*, p. 313.

tradición” y a la pretensión de verdad que ejerce sobre nosotros, damos vida a nuevos significados del texto. “La comprensión se debe concebir como parte del proceso del nacimiento del significado...”; (*TM*, p. 147; *WM*, p. 157). Y esta comprensión, al igual que la *phronesis*, es una forma de conocimiento práctico-moral que se vuelve constitutivo de lo que somos durante el proceso del llegar a ser. Gadamer trata de mostrarnos que la auténtica comprensión hermenéutica en verdad nos humaniza; pasa a integrarse a nuestro propio ser, de la misma manera que la propia *phronesis* conforma el ser del *phronimos*.

Este énfasis en el momento de la apropiación, en la comprensión hermenéutica, nos permite ver por qué Gadamer piensa que las *Geisteswissenschaften* –cuando se practican de manera auténtica– son disciplinas práctico-morales. Como disciplinas hermenéuticas, no se ocupan de amasar conocimientos “teóricos” de lo que es extraño y ajeno. Más bien interviene en ellas el tipo de apropiación que es característico de la *phronesis*. El tipo de conocimiento y de verdad que producen son el conocimiento y la verdad prácticos que dan forma a nuestra *praxis*. Esto también ayuda a esclarecer por qué la “tarea principal” de la hermenéutica filosófica es “corregir la falsedad peculiar de concientización moderna” y “defender la razón práctica y política contra el dominio de la tecnología basada en la ciencia”. Este es el sentido en el cual “la filosofía hermenéutica es la heredera de la tradición más antigua de la filosofía práctica”.¹⁸

Esta fusión de hermenéutica y *praxis* a través de la apropiación de la *phronesis* tiene ramificaciones mucho más amplias, ya que en un gran número de contextos distintos podemos discernir la manera en que toda una serie de pensadores han sido encaminados hacia una reinterpretación o apreciación de la tradición de la filosofía práctica, con objeto de llegar a la comprensión de la sociedad moderna. Éste es un tema que subyace al trabajo de Hannah Arendt y Jürgen Habermas, los cuales comparten, ambos, la preocupación de Gadamer por distinguir nítidamente lo técnico de lo práctico. El intento por esclarecer y restablecer la integridad del razonamiento práctico sale a relucir en evaluaciones críticas tan recientes como *Philosophy and the mirror of nature*, de Richard Rorty, *After virtue*, de Alasdair MacIntyre, y *Meaning and the moral sciences*, de Hilary Putnam. Las diferencias entre estos autores son tan importantes como los temas comunes que de pasada examinan en sus trabajos. Pero yo creo que estamos presenciando un nuevo giro en la conversación de la filosofía y en la comprensión de la racionalidad humana, en el que hay una recuperación y apropiación del tipo de razonamiento, conocimiento y sabiduría prácticos que es característico de la *phronesis*.

He indicado que la apropiación de Gadamer de esta tradición de la filosofía práctica no deja de presentar problemas y tensiones. Si lo tomamos en serio y llevamos adelante sus propias afirmaciones, éstas nos llevan más allá de la hermenéutica filosófica. Antes de comenzar mi crítica inmanente, es importante recordar que en *Truth and method* la preocupación primordial de Gadamer es la comprensión e interpretación de las obras de arte, los textos y la tradición, es decir, de “aquello que se nos ha entregado”. La ética y la política no figuran en el primer plano de sus investigaciones. Incluso su discusión sobre Aristóteles únicamente se introduce en razón de que ayuda a iluminar el fenómeno hermenéutico. Pero también resulta claro que si ponemos atención minuciosa a los escritos de Gadamer antes y después de la publicación de *Truth and method*, ha habido una preocupación subyacente y generalizada por la ética y la política –y en especial, por lo que podemos aprender de la filosofía griega. En sus trabajos posteriores a *Truth and method*, Gadamer ha regresado una y otra vez al rejuego dialéctico entre la hermenéutica y la *praxis*. Recalco esto porque cuando ampliamos nuestro horizonte y tomamos en consideración las implicaciones de lo que está diciendo, para la comprensión contemporánea de la ética y la política, aparecen en vivo relieve un buen número de dificultades.

Permítaseme comenzar por el examen del significado de *verdad* para Gadamer, y luego pasaremos a su concepto de *crítica*. Esto nos permitirá echar una mirada de cerca a algunas de las dificultades que presenta su comprensión de la *phronesis*. Finalmente, podemos regresar a la reflexión que hace Gadamer sobre el diálogo y sus implicaciones para la política. La verdad es no sólo básica para el proyecto entero de la hermenéutica filosófica, sino que resulta ser uno de los conceptos más elusivos en Gadamer. Después de todo, la intención primordial de *Truth and method* es defender y elucidar la legitimidad de hablar de la verdad de las obras de arte, los textos y la tradición. Gadamer nos dice que no fue su intención poner en competencia al Método contra la Verdad, sino más bien mostrar que hay un “tipo distinto de conocimiento y verdad” que no se agota mediante los logros del método científico y al que únicamente tenemos acceso a través de la comprensión hermenéutica.¹⁹ Este llamamiento a la verdad –una verdad que trasciende nuestro

¹⁸ *Ibid.* p. 316.

¹⁹ Hay un problema que surge en los frecuentes llamamientos que hace Gadamer a un “distinto tipo de conocimiento y verdad”. Gadamer nunca ofrece un análisis detallado del tipo de conocimiento y verdad que sería el apropiado para las ciencias naturales. En consecuencia, jamás queda del todo claro qué es lo *común* a estos tipos *distintos* de conocimiento y verdad. Además, en lo que sí dice, hay tendencias que se hallan en conflicto. A veces Gadamer sugiere que estos dos

horizonte histórico– es absolutamente esencial para distinguir la hermenéutica filosófica de una forma de relativismo historicista. Gadamer concluye *Truth and method* con afirmaciones enérgicas acerca de este tipo distintivo de verdad.

Así, indudablemente no hay comprensión alguna que esté libre de todos los prejuicios, por más que la voluntad de nuestro conocimiento se deba dirigir a escapar de su esclavitud. Algo que ha salido a relucir durante nuestra investigación es que la certidumbre que se imparte mediante el uso de los métodos científicos no basta para garantizar la verdad. Esto es así especialmente en las ciencias humanas, pero ello no significa una disminución de su calidad científica, sino al contrario, una justificación de la pretensión que siempre ha expresado de tener una importancia humana especial. El hecho de que en el conocimiento que en ellas interviene participe el propio ser del que trata de conocer, ciertamente indica la limitación del “método”, pero no la de la ciencia. Es mejor pensar que lo que la herramienta del método no puede lograr es preciso lograrlo –y efectivamente se puede hacer– mediante una disciplina de cuestionamiento e investigación, una disciplina que garantice la verdad [*die Wahrheit verbürgt*] (*TM*, 447; *WM*, p. 465).

¿Pero qué significa exactamente “verdad” aquí? ¿Y qué significa decir que hay una disciplina de cuestionamiento e investigación que “garantiza la verdad”? Es mucho más fácil decir lo que no significa “verdad” que hacer una descripción positiva. Podría parecer curioso (aun cuando yo no creo que sea accidental) que en un trabajo titulado *Truth and method* (*Verdad y método*), el asunto de la verdad nunca pase a ser plenamente temático y se exponga sólo de manera breve precisamente al final del libro.²⁰ Sin embargo, resulta claro que al igual que Hegel y Heidegger, Gadamer critica la noción de verdad como correspondencia, como *adequatio intellectus et rei*, cuando menos respecto al tipo distintivo de verdad que se alcanza a través de la comprensión hermenéutica. Lo que Gadamer quiere dar a entender por “verdad” es una mezcla de motivos que tienen resonancias en Hegel y Heidegger, ya que, al igual que Hegel, Gadamer trata de demostrar que existe una verdad que queda de manifiesto en el proceso de la experiencia (*Erfahrung*) y que sale a relucir en el encuentro dialogístico con la propia tradición que nos ha dado forma. El pasaje anterior hace eco incluso del desplazamiento hegeliano típico desde la *Gewissheit* (certidumbre) a la *Wahrheit* (verdad). Y, de la misma manera que Heidegger, Gadamer también trata de recuperar la noción de *aletheia* como revelación (*Erschlossenheit*) y desocultación (*Unverborgenheit*). Hay incluso un paralelismo entre la afirmación de Heidegger en el sentido de que *Dasein* es “igualmente verdad y no verdad” y el hecho de que Gadamer sostenga que los prejuicios (tanto los verdaderos como los no verdaderos) sean constitutivos del ser. Empero, Gadamer también se distancia tanto de Hegel como de Heidegger. Rechaza categóricamente lo que el propio Hegel consideró el fundamento de su concepto de verdad, a saber, que “la verdad es el todo” que finalmente se revela en la *Wissenschaft*, el conocimiento absoluto que completa y supera la experiencia.²¹ Gadamer también manifiesta una relación incómoda con Heidegger, porque sabe demasiado

tipos de verdad son compatibles, siempre y cuando estemos conscientes de los límites y dominio apropiados del método científico. Pero también hay una tensión en el pensamiento de Gadamer que sugiere que el Método nunca es suficiente para alcanzar y garantizar la verdad. Aun cuando en algunos de los trabajos que ha publicado desde *Truth and method* Gadamer admite la recuperación de la dimensión hermenéutica de las ciencias naturales, no aprecia plenamente el grado hasta el cuál la idea misma de Método (como una forma adecuada de caracterizar las ciencias naturales) ha sido puesta en tela de juicio por todo lo que ha acontecido en la filosofía de la ciencia postempirista. De lo que aquí se trata no es de negar que hay importantes diferencias entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, sino más bien de cuestionar si el contraste entre Método y Verdad resulta útil para el esclarecimiento de estas diferencias. Para una exposición sobre las dimensiones hermenéuticas de las ciencias naturales, véase Mary Hesse, “In defence of objectivity”, *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*, Brighton, Sussex, Harvester Press, 1980.

²⁰ Para una exposición del concepto de verdad, véanse también “Wahrheit in cien Geisteswissenschaften” y “Was ist Wahrheit?”, *Kleine Schriften*, vol. I, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

²¹ Acerca de Hegel, Gadamer escribe lo siguiente: “Por supuesto, para Hegel es necesario que el movimiento de la conciencia, esto es, la experiencia, desemboque en un autoconocimiento que ya no posea nada distinto o ajeno a sí mismo. Para él, la perfección de la experiencia es la ‘ciencia’, y la certidumbre de ésta es el conocimiento. Por ende, su criterio de experiencia es el autoconocimiento. Ésta es la razón por la cual la dialéctica de la experiencia tiene que terminar en la superación de toda experiencia, lo cual se logra con el conocimiento absoluto, es decir, con la identidad total entre el estar consciente y el objeto. Ahora podemos comprender por qué la forma en que Hegel se aplica a la historia, hasta donde consideraba a ésta como parte de la autoconcientización absoluta de la filosofía, no le hace justicia a la concientización hermenéutica. La naturaleza de la experiencia se concibe en términos de lo que va más allá de ella, ya que la experiencia en sí nunca puede ser ciencia. Es la antítesis absoluta del conocimiento y de ese tipo de instrucción que proviene del conocimiento general teórico o técnico. La verdad de la experiencia siempre contiene una orientación hacia nueva experiencia [...] La dialéctica de la experiencia tiene su propia realización no en el

bien adónde nos pueden llevar las meditaciones de éste sobre la *aletheia*. Escribe lo siguiente: “Cuando la ciencia se expande hasta llegar a una tecnocracia total y esto hace surgir la ‘noche cósmica’ del ‘olvido del ser’, el nihilismo que Nietzsche profetizó, entonces, ¿puede uno acaso mirar hacia la luz mortecina del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volver la mirada para buscar el primer resplandor tenue de su retorno?” Y haciendo referencia explícita a Heidegger, nos dice: “lo que el hombre necesita no es el planteamiento persistente de las preguntas últimas, sino el sentido de qué es lo factible, qué es lo posible, qué es lo correcto, aquí y ahora” (*TM*, p. XXV; *MW*, p. XXV). Pero por más que agotemos las similitudes y diferencias con Hegel y Heidegger, el significado preciso de verdad para Gadamer aún nos elude. Y lo que resulta todavía más problemático y revelador es que si examinamos de cerca la forma en que Gadamer apela a la “verdad”, vemos que está empleando un concepto de verdad que jamás hace explícito. Su manera típica de expresarlo es hablar de la “pretensión de verdad” (*Anspruch auf Wahrheit*) que las obras de arte, los textos y la tradición nos imponen. Gadamer nunca dice (y ello ciertamente distorsionaría lo que quiere dar a entender) que algo sea verdadero simplemente porque se nos ha legado. Lo que hace siempre es tratar de apropiarse críticamente aquello que se nos ha entregado. Esto es igual de evidente en sus afirmaciones acerca de la tradición de la filosofía práctica que en su crítica del “prejuicio de la Ilustración contra el prejuicio”. Cuando Gadamer dice, por ejemplo: “Cuando Aristóteles, en el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, distingue la forma de conocimiento ‘práctico’ [...] del conocimiento teórico y técnico, en mi opinión expresa una de las mayores verdades mediante las cuales los griegos arrojan luz sobre la mixtificación ‘científica’ de la sociedad moderna de especialización”,²² no nos está diciendo que ésta es una de las mayores verdades simplemente porque eso es lo que dice el texto de Aristóteles. Más bien es cierto porque Gadamer piensa que ahora podemos presentar argumentos convincentes para demostrar por qué lo es. La fuerza no está simplemente en lo que la tradición nos dice, y ni siquiera en la “pretensión de verdad” que ejerce sobre nosotros, sino en la validación de tales pretensiones mediante argumentos críticos. Gadamer nos ha alertado contra la cosificación de la tradición y contra el pensar que ésta es simplemente algo dado.²³ Además, la tradición no es un agujero sin fondo. Hay tradiciones en conflicto, que ejercen sobre nosotros pretensiones de verdad que son *conflictivas*. Si tomamos en serio nuestra propia historicidad, el reto que siempre encaramos es el de dar las mejores razones y argumentos posibles que sean adecuados para nuestra situación hermenéutica, con objeto de validar las pretensiones de verdad. El propio Gadamer defiende vigorosamente este aspecto en su disputa amistosa con Leo Strauss. Al comentar un tema que Gadamer comparte con Strauss –la importancia que tiene el concepto de amistad en la ética de Aristóteles para reconocer las limitaciones de la ética moderna– plantea la pregunta: “¿Surgirá esta comprensión debido a que ‘leemos’ a los clásicos con un ojo que está adiestrado por la ciencia histórica, reconstruyendo lo que quieren decir, por así expresarlo, y luego considerándolo posible, confiando en que tienen razón? ¿O vemos la verdad en ellos

conocimiento definitivo, sino en esa actitud abierta hacia la experiencia que se ve alentada por la propia experiencia” (*TM*, p. 318; *WM*, p. 337).

²² “The problem of historical consciousness”, p. 107. En forma típica, Gadamer vincula verdad (*Wahrheit*) con la propia cosa (*die Sache*). Nos dice: “Repito una vez más aquello en lo que a menudo he insistido: toda comprensión hermenéutica comienza y termina con la ‘propia cosa’” (“The problem of historical consciousness”, p. 159). Al apelar a la propia cosa, Gadamer *no* se refiere a la *Ding-an-sich* de Kant, sino que más bien *juega* con las asociaciones de lo que sugiere Aristóteles en la *Ética* cuando nos dice que la forma apropiada de conocimiento y razonamiento está condicionada por el tema de que se trate; la forma en que Hegel, en *La fenomenología del espíritu* nos dirige siempre hacia *die Sache* con objeto de revelarnos el movimiento dialéctico del estar consciente (*Beuwtsein*); la importancia del llamamiento al “retorno a las propias cosas” en Husserl; y la manera en que esta exigencia se transforma radicalmente en la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger. Pero este llamamiento a *die Sache* no basta para esclarecer el concepto (*Begriff*) de verdad, ya que siempre nos podemos preguntar: ¿Cuándo tenemos una verdadera comprensión de la propia cosa (*die Sache*)? Gadamer reconoce implícitamente que ésta es siempre una pregunta válida, cuando recalca que nuestras interpretaciones antelatorias “tal vez no se apeguen a lo que es la cosa” (“The problem of historical consciousness”, p. 149). El aspecto decisivo, en lo que concierne a la verdad, es que por prominente que pueda ser la propia cosa para someter a prueba nuestros prejuicios, una comprensión verdadera (aunque no final) de la propia cosa tiene que quedar *validada por las formas de argumentación apropiadas* que lleven la intención de poner de manifiesto que hemos captado adecuadamente lo que la propia cosa dice.

²³ Véase la exposición que hace Gadamer del concepto de tradición en *Truth and method*, pp. 245 ss.; *WM*, pp. 261 ss. Resulta instructivo comparar la forma en que Gadamer entiende la tradición con la de Alasdair MacIntyre, cuando éste dice: “Así pues, una tradición no sólo incorpora la narrativa de un argumento, sino que únicamente se puede recuperar mediante una nueva narración argumentativa de la primera, que a su vez entrará en conflicto con otras nuevas narraciones argumentativas. En consecuencia, toda tradición está siempre en peligro de caer en la incoherencia, y cuando así ocurre con una de ellas, a veces sólo se puede recuperar mediante una reconstitución revolucionaria” (“Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, *The Monist*, 60 [1977], p. 461).

porque nosotros mismos estamos pensando conforme tratamos de comprenderlos, es decir, porque lo que dicen nos parece cierto cuando tomamos en consideración las correspondientes teorías modernas que se invocan?” (TM, p. 485; WM, p. 507). No hay ambigüedad alguna en la forma en que Gadamer contesta su propia pregunta. Pero entonces, con ello toda la cuestión de la verdad queda bajo una luz muy distinta, porque cuando se trata de la validación de las pretensiones de verdad y de las interpretaciones correctas de textos, el debate esencial concierne a razones y argumentos que, por supuesto, son falibles, y además son anticipatorios en el sentido de que se los puede poner en tela de juicio y criticar mediante futuras argumentaciones. De hecho, lo que yo sugiero es que el propio Gadamer está apelando a aquel concepto de verdad que equivale a lo que puede ser validado argumentativamente por la comunidad de intérpretes que se abren a lo que nos dice la tradición. Esto no significa que haya alguna perspectiva trascendental o ahistórica desde la cual podamos evaluar pretensiones de verdad que se hallen en competencia, juzgamos y evaluamos tales pretensiones por medio de las normas y prácticas que se han forjado en el transcurso de nuestra historia. Si estoy en lo correcto al seguir esta línea de pensamiento que se halla implícita en Gadamer, entonces resulta extraordinariamente engañoso –y traiciona las mejores percepciones de éste– el decir que hay alguna disciplina que “garantiza la verdad”. Es mejor que sólo tratemos de justificar las pretensiones de verdad presentando los argumentos más fuertes que podamos para demostrar por qué algo es verdadero –y esto es, de hecho, lo que hace el propio Gadamer.

Lo que estoy tratando de establecer acerca del concepto de verdad implícito en Gadamer se halla estrechamente relacionado con el concepto afín de crítica. Gadamer nos dice: “Es un grave error suponer que el énfasis en el factor esencial de la tradición que interviene en toda comprensión implique una aceptación no crítica de la tradición y del conservadurismo sociopolítico. [...] Lo cierto es que la confrontación de nuestra tradición histórica es siempre un desafío crítico de esta tradición. [...] Toda experiencia es una confrontación de esta índole.”²⁴ Pero por más que aceptemos lo que está diciendo aquí y apreciemos que ésta es la forma característica en que Gadamer aborda siempre la tradición, hay un problema que éste no encara de frente. Implícita o explícitamente, toda crítica apela a algunos principios, normas o criterios. Gadamer es extremadamente incisivo cuando saca a relucir la falacia que representa el creer que tales principios, normas o criterios se pueden eliminar de nuestra historicidad, así como al demostrar que hay acerca de ellos una indeterminación y calidad abierta esenciales. Pero aun cuando le concedamos todo lo que desee afirmar en cuanto a que la finitud humana está enraizada en la historicidad, ello no disminuye el peso de la pregunta de qué es y cuál debiera ser la base para la evaluación crítica de los problemas de la modernidad. Se le puede tener una extraordinaria simpatía a la crítica que hace Gadamer del objetivismo, el fundacionalismo y la búsqueda de algún punto de Arquímedes que de alguna manera quede fuera de nuestra situación histórica. Pero si tomamos en serio el tema de la aplicación o la apropiación, y hablamos acerca de *nuestra* situación hermenéutica, entonces todavía tenemos que encarar la pregunta de cuál es la base para nuestros juicios críticos. Cuando Gadamer nos dice que “el concepto de ‘*praxis*’ que se ha desarrollado durante los dos últimos siglos constituye una terrible deformación de lo que es realmente la práctica”, o cuando habla de “la falsedad peculiar del estar consciente moderno: la idolatría del método científico y la autoridad anónima de las ciencias”,²⁵ él mismo está apelando a normas y estándares críticos acerca de lo que la práctica es en realidad, así como de lo que verdaderamente es una vida humana –estándares y normas que exigen una justificación y argumentación racional. No es *suficiente* dar una justificación que nos oriente hacia la tradición. Lo que se requiere es una forma de argumentación que trate de *garantizar* lo que es válido dentro de esta tradición.

De manera característica, cuando surgen preguntas acerca de la validez de los estándares y normas que deban servir de fundamento para la crítica, Gadamer nos dice que también éstos nos son entregados y es preciso recuperarlos de la tradición. Pero esta respuesta no es adecuada. Consideremos una vez más lo que Gadamer destaca en su apropiación de la *phronesis* –el tipo distintivo de mediación de lo universal y lo particular. Centrémonos en el elemento *universal* que es mediado en la *phronesis*. El significado de Gadamer queda ilustrado a través de la interpretación que le da al papel que desempeña el derecho natural en Aristóteles. En el dominio de la *praxis*, no se debe pensar en el derecho natural como si se tratara de un conjunto de leyes eternas, inmutables y perfectamente determinadas. Nos dice: “Ya que según Aristóteles, la idea de un derecho natural inmutable únicamente tiene validez en el mundo divino, y manifiesta que entre nosotros los humanos el derecho natural, en último análisis, es tan inconstante como el derecho positivo.”²⁶ Aun cuando el derecho natural no se debe reducir al derecho positivo, ni hay que confundirlo con él, requiere

²⁴ “The problem of historical consciousness”, p. 108.

²⁵ “Hermeneutics and social science”, pp. 312 y 316.

²⁶ “The problem of historical consciousness”, p. 141.

de interpretación y especificación en situaciones particulares de la *praxis*. Para hallar justicia en una situación concreta es preciso perfeccionar el derecho mediante la equidad (*epieikeia*): “De aquí se sigue, pues, conforme a Aristóteles, que la idea del derecho natural posee únicamente una función crítica. Nada de lo que contiene la idea nos autoriza a utilizarla dogmáticamente atribuyéndoles la inviolabilidad del derecho natural a los contenidos jurídicos concretos.”²⁷ La afirmación que hace Gadamer en cuanto a la forma en que Aristóteles entiende el derecho natural (el elemento *universal*) en el sentido de que esencialmente queda abierto a interpretación y únicamente se ve especificado de manera concreta cuando queda relacionado y mediado en una situación ética concreta es paradigmática para la aplicación de todos los principios y normas éticos. Pero lo que Aristóteles recalca, y Gadamer se da cuenta de ello, es que lo que se requiere para el ejercicio de la *phronesis*, y lo que impide que ésta degenera en mera destreza del *deinos*, es la existencia de un *nomos* de esa índole entre la *polis* o comunidad. Dada una comunidad en la que haya una aceptación general y viviente de los principios y normas éticos, entonces tiene sentido la *phronesis* como mediación de dichos universales en situaciones particulares concretas. Pero lo que se ha convertido en tan problemático para nosotros hoy en día, lo que es característico de nuestra situación hermenéutica, es la gran confusión e incertidumbre (hay quienes quizá dirían caos) que existe acerca de cuáles son las normas de los “universales” que debieran regir nuestra vida práctica. Lo que el propio Gadamer percibe –aun cuando yo no creo que encare firmemente las cuestiones que ello saca a relucir– es que estamos viviendo una época en que las propias condiciones que se requieren para el ejercicio de la *phronesis* –la aceptación y estabilidad compartidas de los principios y leyes universales– se están desbaratando. Además, Gadamer no aclara adecuadamente cuál es el tipo de discurso que resulta apropiado cuando surgen preguntas acerca de la validez de las normas (o universales) básicas. Cuando se le insiste en estas cuestiones, Gadamer aborda un asunto diferente. Es típico en él que subraye que tales universales son heredados de la tradición, que en esencia son abiertos, y que requieren del tipo de mediación en el que su significado quede especificado en el momento de la aplicación a situaciones prácticas concretas. Pero esto no aclara la cuestión de cuáles son las normas que deben servir como los universales que tienen que ser mediados y codeterminados en situaciones particulares. Ni aclara tampoco la forma en que debemos evaluar una situación en la que nos vemos obligados a cuestionar la validez de dichas normas. Si seguimos la lógica del hilo de pensamiento del propio Gadamer, si realmente nos preocupamos por “el sentido de lo que es factible, lo que es posible, lo que es correcto, aquí y ahora”, entonces esto exige que pongamos atención a la cuestión de cómo podemos nutrir y fomentar los tipos de comunidad que se requieren para el ejercicio de la *phronesis*. Lo cierto es que hay una paradoja en la parte medular del pensamiento de Gadamer acerca de la *praxis*, ya que por un lado analiza de manera aguda la deformación de la *praxis* en el mundo contemporáneo, y muestra que el principal problema que encara nuestra civilización es de tal índole que la posibilidad misma de ejercer la *phronesis* se ve minada; y sin embargo por otro parece sugerir que, independientemente del tipo de sociedad en que vivamos, la *phronesis* es siempre una posibilidad real. De la misma manera que Aristóteles vio la continuidad y el desplazamiento de la ética a la política, uno pensaría que éste es el movimiento que requiere la apropiación de la *phronesis* por parte del propio Gadamer. Pero éste se detiene antes de hacer frente a lo que es preciso hacer cuando la propia *polis* o comunidad es “corrupta” –cuando hay un desbarajuste de sus *nomos* y de un discurso racional acerca de las normas que debieran regir la vida práctica de cada uno de sus miembros.²⁸

²⁷ *Ibid.*, p. 142.

²⁸ Gadamer aborda este problema de la corrupción de manera indirecta. Esto se puede observar en sus perceptivas interpretaciones de los *Diálogos* de Platón, y especialmente de *La República*, ya que el problema “político” central que enfrenta Platón es el de la *corrupción* de la *polis*. Gadamer señala lo siguiente, acerca de *La República*: “Así, la exposición de este Estado ideal en *La República* sirve para educar al ser humano político, pero la obra no lleva la intención de ser un manual sobre métodos y materiales educativos, ni tampoco indica cuál es la meta del proceso educativo del educador. En el trasfondo de este trabajo sobre el Estado hay un Estado educativo real, que es la comunidad de la academia de Platón. *La República* ejemplifica el propósito de la academia. La comunidad estudiantil que se aplica rigurosamente a las matemáticas y la dialéctica no es una sociedad de escolásticos apolíticos. En cambio, la labor hecha ahí lleva la mira de lograr el resultado que seguía siendo inalcanzable para la *paideia* sofista de la época, con su instrucción enciclopédica y las reformulaciones moralistas y arbitrarias del contenido educativo de la poesía antigua. Lleva la intención de desembocar en un nuevo descubrimiento de la justicia en el alma propia de cada quien, y así en la *conformación del ser humano político*. Sin embargo, *esta* educación, la educación real para la participación en el Estado, es cualquier cosa menos una manipulación total del alma, una conducción rigurosa de ésta hacia una meta predeterminada. Y sí es, en cambio, en sí misma y precisamente porque extiende su cuestionamiento a lo que se halla detrás de las ideas supuestamente tradicionales y válidas, la nueva experiencia de la justicia. Esta educación no es, en absoluto, la educación autoritaria que se basa en una organización ideal; en vez de ello, vive únicamente del cuestionamiento.” “Plato and the poets.” (*Dialogue and dialectic* [New Haven: Yale University Press, 1980], p. 52. Véase también “Plato’s educational State” en *Dialogue and dialectic*.)

En defensa de Gadamer, uno puede comprender por qué se detiene antes de encarar las cuestiones prácticas de nuestra situación hermenéutica. Su hermenéutica filosófica la podemos entender como una profunda meditación sobre el significado de la finitud humana, como una advertencia constante contra los excesos de lo que llama la “razón planeadora”, una advertencia en el sentido de que la filosofía debe abandonar la idea de un “intelecto infinito”. Como en Heidegger, hay un profundo escepticismo acerca de la voluntad humana y la creencia de que podemos *hacer* o ingeniarnos comunidades tales que en ellas no haya principios universales comunes. Las pretensiones de su hermenéutica filosófica son a la vez audaces y extremadamente modestas. Son audaces en el sentido de que la hermenéutica tiene la tarea de defender la razón práctica y política contra los diversos ataques y deformaciones de ella que se dan en el mundo contemporáneo. Pero la filosofía hermenéutica –o cualquier otra forma de filosofía– no puede *resolver* problemas de la sociedad o de la política. Es peligroso caer en la tentación de querer desempeñar el papel de profeta. Éste es el camino que lleva al dogmatismo. Pero aun cuando uno acepte las precauciones que indica Gadamer acerca de la profecía y el dogmatismo, sigue habiendo una labor práctica que debemos enfrentar y a la que nos llevan las propias investigaciones de Gadamer: tratar de fomentar el tipo de comunidades dialogísticas en las que la *phronesis* se convierte en realidad viviente.

La idea principal de esta crítica immanente de la hermenéutica filosófica –que conduce a tareas prácticas que nos llevan más allá de la hermenéutica– se puede abordar desde una perspectiva distinta. Hasta ahora nos hemos centrado en la apropiación que hace Gadamer de la “verdad” que figura en la forma en que Aristóteles comprende la *praxis* y la *phronesis*, pero el análisis completo de la hermenéutica filosófica de Gadamer exigiría que viéramos la forma en que representa una mezcla y una apropiación tanto del tema aristotélico como del platónico. Aquí quiero discutir brevemente el tema más importante que Gadamer se apropia de Platón: el carácter central del diálogo y la conversación.

Una conversación o un diálogo, nos dice Gadamer, “es un proceso de dos personas que se entienden. Así, lo característico de toda verdadera conversación es que cada persona se abre a la otra, realmente acepta su punto de vista como digno de ser tomado en consideración y se mete en el otro hasta el grado en que comprende, no a un individuo en particular, sino lo que éste dice. Lo que es preciso captar es la corrección o no de su opinión, de tal manera que se puedan poner de acuerdo sobre la materia” (*TM*, p. 347; *WM*, p. 363). Cuando Gadamer introduce el concepto de juego como la clave para la explicación ontológica, ésta encuentra su plena realización en su comprensión del diálogo y la conversación.

Ahora bien, yo sostengo que la constitución básica del juego, para que se vea colmado con su espíritu –el espíritu de alegría, de libertad y del gozo del éxito– y para que satisfaga al que esté jugando, está relacionada estructuralmente con la constitución del diálogo en el cual el lenguaje es una realidad. Cuando uno entra en diálogo con otra persona y luego es llevado más allá gracias al diálogo, lo determinante ya no es la voluntad de la persona individual, ni el retenerse o el manifestarse. Sucede, más bien, que lo que se ventila en el diálogo es la ley sobre la materia, y esto suscita afirmación y contraafirmación y, a la postre, enfrenta a los interlocutores.²⁹

El propio diálogo es fundamental para captar lo que es distintivo acerca de la comprensión hermenéutica. Naturalmente, Gadamer está consciente de los aspectos disímboles que hay entre el diálogo que sostenemos con los textos y la tradición, y el que acaece con otras personas. “Los textos son ‘expresiones de vida permanentemente fijas’ que tienen que ser entendidas, y esto significa que uno de los participantes en la conversación hermenéutica, el texto, se expresa únicamente a través del otro participante, el intérprete” (*TM*, p. 349; *WM*, p. 365).³⁰ A pesar de ello, la conversación, el cuestionamiento, el diálogo con los textos y la

La “moraleja” que se puede desprender de esto para *nuestra* situación hermenéutica es que la tarea *política* del filósofo es ayudar a revivir aquel profundo sentido de cuestionamiento que puede llevar al descubrimiento “de la justicia en el alma propia y, con ello, a la *conformación del ser humano político*”. Mi querrela con Gadamer no lleva la intención de sugerir que está equivocado en cuanto a esto; al contrario, creo que esencialmente está en lo correcto. Lo que quiero recalcar, más bien, es el punto de vista hegeliano en el sentido de que el “descubrimiento de la justicia en el alma propia” es solamente el *comienzo* de “la conformación del ser humano político”. Este descubrimiento corre el riesgo de pasar a ser meramente “abstracto” y “falso”, a menos que uno encare las tareas prácticas concretas de dar forma o de remoldear la comunidad real a la que uno pertenece, con objeto de cultivar el diálogo genuino entre los participantes.

²⁹ “Man and language”, *Philosophical hermeneutics*, p. 66.

³⁰ El reconocimiento por parte de Gadamer de la diferencia entre un diálogo viviente en el que la otra persona puede literalmente contestar las preguntas, y el diálogo hermenéutico, en el que “el texto es expresado únicamente a través del otro participante, del intérprete”, abre una caja de Pandora llena de problemas para la hermenéutica filosófica. Para la forma en que Gadamer entiende la hermenéutica filosófica es fundamental que, aun cuando siempre entendemos e

tradición es como una conversación o diálogo viviente “en el sentido de que es el objeto común que une a los participantes, el texto y el intérprete” (*TM*, p. 349; *WM*, p. 365). La conversación o diálogo que él considera como la quintaesencia de la comprensión hermenéutica siempre evoca la memoria de una conversación o diálogo en vivo entre personas. Pero observemos lo que recalca en su análisis del diálogo y la conversación –es la mutualidad, el respeto requerido, el verdadero tratar de comprender lo que el otro está diciendo, la mentalidad abierta para someter a prueba y evaluar nuestras propias opiniones a través de un encuentro de esa índole. Y en la forma característica en que Gadamer comprende la filosofía práctica, mezcla este concepto de diálogo, que encuentra ilustrado en los Diálogos platónicos, con su manera de entender la *phronesis*. Pero también aquí hay vigorosas implicaciones prácticas y políticas que Gadamer no prosigue, ya que una de las formas de leer a Gadamer es ver que nos muestra que aquello que realmente somos, lo que es más característico de nuestra humanidad, es que somos seres dialogísticos o conversacionales. Conforme a la manera que tiene Gadamer de entender la historia de la filosofía, ésta es la idea que encuentra en el origen mismo de la filosofía occidental, y que en nuestra época vuelve a ser la lección más central de la tradición filosófica.

Pero si verdaderamente vamos a apropiarnos esta idea central a nuestra situación histórica, entonces nos señala importantes tareas prácticas y políticas. Sería una burda distorsión el imaginar que podemos concebir la totalidad del dominio político organizado bajo el principio del diálogo o conversación, considerando las frágiles condiciones que se requieren para el diálogo y la conversación genuinos. Sin embargo, si meditamos bien en qué se requiere para este diálogo basado en la comprensión, el respeto y la buena disposición mutuos a escuchar y someter a prueba las opiniones y prejuicios de uno, en la búsqueda mutua de la corrección objetiva de lo que se dice, entonces esto nos proporciona un poderoso ideal regulador que puede orientar nuestra vida práctica y política. Si queremos que la quintaesencia de lo que somos sea dialogística –y esto no es únicamente privilegio de unos pocos– entonces, cualesquiera que sean las limitaciones de la realización práctica de este ideal, a pesar de todo ello éste podrá y deberá dar orientación práctica a nuestra vida. Lo que debemos preguntar es qué es lo que bloquea y distorsiona tal diálogo, y qué se debe hacer, “lo que es factible, lo que es posible, lo que es correcto, aquí y ahora” para hacer de tal diálogo genuino una realidad viviente.³¹

interpretamos de manera *distinta*, de todas formas estamos interpretando el mismo texto, la misma “cosa universal”. “Comprender un texto significa siempre aplicarlo a nosotros mismos y saber que, aun cuando siempre se le tendrá que entender en formas distintas, sigue siendo el *mismo* texto el que se presenta ante nosotros en estas distintas formas” (*TM*, p. 359; *WM*, p. 375). Pero si el intérprete no sólo tiene que abrirse él mismo a lo que el texto “nos dice”, así como a la “pretensión a la verdad” que nos trata de imponer, sino que además es el medium lingüístico para la contestación del texto, entonces esto hace surgir preguntas referentes al sentido, si lo hay, en que podemos hablar del *mismo* texto, de la misma “cosa universal”. Ya que no es al texto *an sich* al que responde el intérprete, sino al texto según lo ha comprendido, y toda comprensión está condicionada por nuestros prejuicios y juicios antelatorios. Ésta es una cuestión en la que ya Nietzsche hacía hincapié y que ha adquirido gran importancia en el pensamiento posestructuralista. Y como Nietzsche demostraba, esto puede llevar a un cuestionamiento de la propia idea de verdad, así como de la “pretensión a la verdad” que los textos y la tradición nos imponen. Además, también hace surgir problemas en un contexto ético y político, referentes al sentido, si lo hay, en que podemos hablar de los *mismos* principios, leyes o normas universales que se encuentran mediados por la *phronesis*.

³¹ Muchos críticos (y defensores) de Gadamer recalcan las implicaciones conservadoras de su hermenéutica filosófica. Ciertamente es que Gadamer trata de *conservar* la “verdad” que nos habla a través de la tradición, aun cuando niega vigorosamente que el hincapié que en toda comprensión se hace sobre el factor esencial de la tradición implique una aceptación sin reservas de la tradición o un “conservadurismo sociopolítico”. Pero lo que se ha dejado de lado es la tensión radical *latente* que está implícita en la forma en que Gadamer entiende la hermenéutica como filosofía práctica. Esto se refleja en el acento que ha puesto en años recientes en la libertad y la solidaridad que abarca *a toda la humanidad*. Nos dice: “ya que no hay ningún principio de la razón más elevado que el de la libertad. Así es en opinión de Hegel, y así es igualmente en la nuestra propia. No es posible pensar en ningún principio más elevado que el de la libertad de todos, y entendemos la historia real desde la perspectiva de este principio; como la pugna, sin fin y siempre por renovarse, por este principio” (*Reason in the age of science* [Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982], p. 9.) Y en un pasaje que evoca la forma radical en que la Escuela de Francfort interpretaba a Hegel, Gadamer escribe: “El principio de que todos somos libres ya no se podrá volver a tambalear. Pero, ¿acaso significa esto que a consecuencia de ello la historia ha llegado a su final? ¿Son todos los seres humanos realmente libres? ¿Acaso desde entonces la historia no ha sido precisamente cuestión de esto, de que la conducta histórica del hombre tiene que traducir en realidad el principio de la libertad? Obviamente, esto apunta hacia la marcha interminable de la historia del mundo hacia la calidad abierta de sus tareas futuras y no nos da ninguna seguridad tranquilizante de que todo ande ya bien” (*ibid.*, p. 37).

Respecto al principio de solidaridad, Gadamer nos dice que “la verdadera solidaridad, la auténtica comunidad, debiera convertirse en realidad” (*ibid.*, p. 80). Al resumir su respuesta a la pregunta, “¿Qué es la práctica?”, escribe: “la práctica es comportarse uno mismo y actuar en solidaridad. La solidaridad, sin embargo, es la condición decisiva y la base de

Permítaseme concluir subrayando el aspecto principal de mi crítica de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Yo no creo que una de sus percepciones más profundas haya sido la vinculación (o fusión) de la hermenéutica y la *praxis*, ni su afirmación de que toda comprensión implique la apropiación a nuestra propia situación histórica concreta. Pero si seguimos la lógica de su propia argumentación, si ahondamos en lo que quiere dar a entender por verdad y crítica, o en los principios comunes éticos y políticos que se requieren para la virtud de *phronesis*, o en el tipo de *polis* o comunidad que ésta exige, o en las implicaciones de lo que tiene que decirnos acerca del diálogo o conversación, entonces sus reflexiones nos empujan para llevarnos más allá de la hermenéutica filosófica. Nos llevan –con una comprensión más profunda de la finitud humana– a la tarea genuinamente práctica de realizar concretamente lo que tan noblemente ha defendido como uno de los aspectos centrales de nuestra humanidad.

toda razón social. Hay un dicho en Heráclito, el filósofo ‘llorón’: El *logos* es común a todos, pero las personas se comportan como si cada una tuviera una razón privada. ¿Tiene esto que seguir así?” (*ibid.*, p. 87).