

Filosofía Práctica y Hermenéutica

El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer

Si nos atenemos a la producción filosófica de H.-G. Gadamer, se puede observar y constatar cómo el problema moral y el modelo de la filosofía práctica aristotélica han sido siempre un punto de referencia en la elaboración de su construcción hermenéutica, incluso en los tiempos en que la polémica de Heidegger contra la metafísica occidental alcanzaba su punto más álgido¹. El hecho de que Gadamer haya acentuado en sus últimos escritos² la dimensión filosófico-práctica de la hermenéutica, esbozada ya parcialmente en uno de sus capítulos de *Verdad y Método* —«La actualidad hermenéutica de Aristóteles»—, puede interpretarse como un intento de aclarar y dar una mayor consistencia a su construcción hermenéutica. Pero no es menos cierto que la tematización del ámbito de la actividad concreta en el proceder hermenéutico se puede interpretar, también, como un empeño gadameriano por encontrar una vía de solución a los problemas que podía

1. Paradójicamente fueron las explicaciones de Heidegger sobre el libro IV de la *Ética Nicomaquea* las que permitieron a Gadamer distanciarse de sus maestros de Marburgo. “Mediante la teoría de la *phronesis* aristotélica —dice Gadamer—, de la racionalidad práctica, había aprendido lentamente a filtrar conceptualmente el *pathos* existencial de la recepción kierkegaardiana de aquel tiempo”. Cfr. H. G. GADAMER / J. HABERMAS: *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, p. 53.

2. Cfr. *Kleine Schriften* IV, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1977 y *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (V. W.), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976.

plantearle su tesis relativa a la determinación histórica del pasado. El problema de la relación entre teoría y praxis aparece aquí en toda su actualidad.

Sostener la tesis de que la filosofía práctica de Aristóteles representa y constituye un modelo y un punto de apoyo esencial en la construcción hermenéutica de Gadamer no es algo que se deduzca simplemente de los implícitos de su pensamiento. En el debate conclusivo con la crítica de la ideología de Habermas, Gadamer nos remite directamente al modelo de la filosofía práctica³. Cuando se le pide que haga una presentación sucinta de su pensamiento filosófico, no duda en señalar que la filosofía práctica representa algo más que un simple modelo metódico para las ciencias hermenéuticas⁴, es decir, propone una racionalidad no dogmática, que desempeña un verdadero fundamento para la hermenéutica. Por otra parte, en confrontación con la filosofía práctica emergen también los límites de la dialéctica hegeliana, que se cierra en el dogmatismo de la reflexión, y de la crítica de la ideología, que al pretender la emancipación de todo condicionamiento llega a infravalorar las características humanas de la praxis.

Nos enfrentamos, pues, con un problema interpretativo de la hermenéutica de Gadamer, marginado la mayoría de las veces por sus críticos, que es necesario elucidar, ya que de él depende la comprensión global de su proyecto hermenéutico. Para ello analizaremos en *primer lugar* la analogía epistemológica que se da entre la filosofía práctica y la hermenéutica; en *segundo lugar*, trataremos de sacar las conclusiones que se derivan de esta aproximación.

3. Cfr. *Replik*, En K. O. APEL y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980, pp. 285-288.

4. Cfr. L. J. PONGRATZ (Hrsg.): *Philosophie in Selbstdarstellung*, Bd. III, Felix Meiner, Hamburg, 1977, p. 88, donde Gadamer, en su autopresentación filosófica, dice textualmente: "Die 'praktische Philosophie' bedeutet aber noch mehr als ein blosses methodisches Vorbild für die 'hermeneutischen' Wissenschaften, Sie ist auch so etwas wie ihre sachliche Grundlage".

1. ANALOGIA EPISTEMOLOGICA ENTRE FILOSOFIA PRACTICA Y HERMENEUTICA

Un ejemplo de analogía entre hermenéutica y filosofía práctica viene dado por la referencia a la estructura cognoscitiva de ambas. En este sentido, Gadamer se limita, primero, a imitar el modelo aristotélico, haciendo especial hincapié en el concepto de *phronesis*. En un segundo momento, el problema de la *aplicación* es considerado como el problema fundamental de la hermenéutica. De esta forma, la tradición aristotélica y la tradición hermenéutica se sitúan en un mismo plano.

a) *La hermenéutica como filosofía práctica*

El título de un ensayo, aparecido en una obra que recopila las distintas aportaciones en orden a rehabilitar la filosofía práctica, es lo suficientemente significativo y expresivo como para poder intuir la posición de Gadamer: *Hermeneutik als praktische Philosophie*⁵. En pocas páginas, Gadamer busca reconstruir el valor genuino de la filosofía práctica, que hasta el siglo XVIII había gozado de un gran predicamento entre los distintos ámbitos del saber como disciplina autónoma. Hasta entonces la filosofía práctica había mantenido intactas las características atribuidas a ella por Aristóteles frente a las ciencias teóricas y a las ciencias productivas o poéticas. Se consideraba como «ciencia» (filosofía), pero no en el sentido de la ciencia que se funda sobre el concepto moderno de método o sobre la matemática, sino que se incluía bajo este término, recuerda Gadamer, «a todos los conocimientos objetivos y a los conocimientos de la verdad, en la medida

5. Este trabajo de Gadamer se publicó primero en una obra que recopila distintos artículos en torno a la rehabilitación de la filosofía práctica (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Rombach, Freiburg, 1972, pp. 325-344). Posteriormente apareció publicado en la obra de GADAMER V. W., pp. 78-110. (Citaremos por esta edición utilizando las siglas *HpPh*).

en que no fueran adquiridos a través del proceso anónimo del trabajo empírico-científico»⁶.

Por otra parte, el concepto de «praxis» vigente en Aristóteles, del que toma nombre la filosofía que aquí nos concierne, es algo completamente distinto a lo que solemos definir como opuesto a la teoría. La praxis no viene relegada al papel de simple aplicación de un orden superior, representado por la teoría o la ciencia. La oposición clásica era una oposición del saber. Por tanto, no cabe la disociación inherente a la técnica entre conocimiento y aplicación. «En la praxis —señala Inciarte— no se puede partir nunca de una idea general que no haya más que poner por obra y cuya realización sea, por tanto, secundaria y, en ocasiones, discrecional, sino que aquí lo general se constituye precisamente en su realización en la experiencia»⁷. En el mismo sentido se expresa Gadamer cuando afirma que «la teoría es ella misma praxis», pues «el campo conceptual en el que están localizados el concepto y la palabra praxis no está primariamente definido por la oposición a la teoría y como una aplicación de una teoría. 'Praxis' formula más bien... la forma de comportamiento de los seres vivientes en su más amplia generalidad»⁸. La praxis significa, entonces, la realización de la vida del ser viviente, singularmente y socialmente; de ahí que el saber práctico renuncie a la pretensión del conocimiento de aquello que «existe necesariamente», de «lo eterno», objeto de las ciencias teóricas, según la célebre distinción aristotélica»⁹.

Mayor relevancia adquiere para la hermenéutica la distinción entre el saber práctico (*phronesis*) y la *techne*, pues tal distinción puede ser paradigmática para la relación entre la

6. *HpPh.*, p. 79. Aristóteles en la *Metafísica* 1025 b, sostiene que «todo conocimiento racional es o práctico o poiético o teórico».

7. F. INCIARTE: *El reto del Positivismo Lógico*. Rialp, Madrid, 1974, p. 202.

8. *HpPh.*, p. 79.

9. Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (*E. N.*), VI, 1139 b, dice textualmente: «Lo que es objeto de la ciencia existe de modo necesario y tiene, por consiguiente, un carácter eterno». Por el contrario, define la *phronesis* como «una disposición práctica acompañada de una razón veraz sobre los bienes humanos».

experiencia hermenéutica y el proceder metódico. La filosofía práctica se distingue de las ciencias poiéticas, ya que no se ocupa de técnicas o de la aplicación hábil de principios ideales, de tal manera que se pudiese prescribir a cada hombre su *deber ser* en cada situación específica. Por otra parte, una técnica se puede aprender mediante el estudio o el ejercicio práctico, pero de la misma manera que se puede aprender se puede olvidar.

El *saber técnico*, por tanto, es un saber *instrumental*, algo «disponible» que puede parangonarse —según el diagnóstico de Gadamer, afín al de la escuela de Frankfurt— a la conformación técnica de nuestra sociedad dominada por los «nuevos artesanos», los expertos, que dirigen las decisiones prácticas de la vida humana. En una civilización técnica en la que se confunde praxis y técnica, el individuo es incapaz de lograr su propia identidad, en cuanto que se le exige no tanto su capacidad creadora, sino su capacidad de adaptación¹⁰.

Frente al saber poiético de la *techne*, Aristóteles destacaba como virtud primordial del saber ético, ámbito de la filosofía práctica, la *phronesis*, a la que dedica sustanciosas páginas en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, y a la que Gadamer concede, de forma incondicional y lleno de admiración, una importancia capital. Como saber práctico, la *phronesis* está orientada hacia la situación concreta y combina la generalidad de la reflexión sobre los principios con la particularidad de la percepción. Se distingue, por tanto, del conocimiento teórico en que no se interesa por lo universal, sino de lo particular y mutable»¹¹. Y aunque requiere experiencia, difiere de la *techne*, porque, según Aristóteles, «la acción humana es ella misma su fin»¹².

10. Cfr. *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*. En V. W., pp. 58-59.

11. ARISTÓTELES: *E. N.*, VI, 1142 a. En 1141 b afirma que «la *phronesis* no mira solamente a lo universal; le es también necesario conocer las circunstancias particulares, pues ella tiene en cuenta la acción y la acción se dirige a los casos individuales».

12. *Ibid.*, 1140 b.

Como virtud dianoética, la *phronesis* se define y determina por la *prohairesis*¹³, es decir, por la deliberación y decisión, por la anticipación y elección previa, por el saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente sobre posibilidades. El mismo concepto de *prohairesis* encierra en sí mismo una dualidad: un componente teórico y un componente práctico. Así, por ejemplo, decidir algo sobre el bien, decidir teóricamente qué es el bien, exige el empeño de decidirse prácticamente a hacer el bien; pero decidirse a algo tiene —como las mismas palabras lo indican— un carácter reflexivo. Sólo el esfuerzo de una decisión reflexiva y deliberada puede conducirnos a llegar a saber en cada situación concreta qué es lo mejor. Se da, por tanto, una «conexión de reciprocidad», dirá Gadamer, entre el querer saber y la reflexión práctica¹⁴.

Así, pues, como el saber que dirige el actuar es promovido por la situación concreta en la que hay que elegir lo que se debe hacer, la ciencia que se ordena a la praxis, no es ni ciencia teórica ni «poiesis», sino una ciencia, es decir, un saber general, que tiene que surgir de la praxis y volverse nuevamente sobre la praxis con todas las generalidades típicas cuya conciencia despierta. Esto es lo que confiere a la filosofía práctica de Aristóteles su carácter específico: que la generalidad de la ciencia práctica no es teórica ni abstracta, sino concreta. «Lo que podemos conocer —dice Inciarte— teóricamente está ya decidido de antemano; por el contrario, el bien, como objeto de conocimiento práctico, está a la espera de nuestra decisión. No podemos decidir, sin más, sobre él, sino que tenemos que decidimos a él»¹⁵.

Definida la función cognoscitiva del saber práctico en estos términos, se puede fácilmente comprender el entusiasmo de Gadamer por haber encontrado en la tradición filosófica un concepto tan acreditativo como el de la *phronesis*, que

13. Ibid., 1141 b: "La *phronesis*, por el contrario, tiene por objeto lo que es propio del hombre y aquello sobre lo cual puede ejercerse la *prohairesis*". Cfr. también *HpPh.*, pp. 81-83.

14. *HpPh.*, p. 109.

15. F. INCIARTE, o. c., pp. 207-208.

pueda refrendar de una forma válida el *status* epistemológico de la hermenéutica filosófica. Así pues, de la misma manera que el saber práctico es distancia y se distingue del saber teórico y del saber poiético, la hermenéutica no reivindica para sí el carácter de conclusividad y de absoluto, que podría tipificar a una filosofía como la hegeliana. Tampoco circunscribe su tarea a una mera metodología de reglas y medios para la interpretación.

En la hermenéutica pervive la tradición de la filosofía práctica de Aristóteles. En ella nos encontramos la misma implicación recíproca entre intereses teóricos y quehacer práctico, y en ella se reconoce, frente a cualquier imputación de historicismo, la vinculación de la teoría con la praxis. «Así pues —dirá Gadamer—, me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión, la hermenéutica filosófica y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra»¹⁶.

Desde la filosofía práctica se puede comprender mejor: por qué el *Verstehen* es algo más que la aplicación de una capacidad y por qué la hermenéutica filosófica no se define como una mera «teoría del arte» (*Kunstlehre*) de la comprensión. En la medida en que la comprensión es siempre auto-comprensión (conciencia de la propia situación y de su determinación histórica), Gadamer puede proclamar que la *hermenéutica es filosofía* (descripción de lo que siempre acontece). Y en cuanto que hace consciente lo que está en juego en la experiencia práctica de la comprensión, obtiene el rango de *filosofía práctica*.

b) *La «aplicación» como problema hermenéutico fundamental*

Una vez planteada en términos generales la relación que puede darse entre hermenéutica y filosofía práctica, se puede

16. *HpPh.*, p. 109.

precisar aún más cómo la experiencia hermenéutica puede vincularse a una forma de saber práctico. Según Gadamer, «no tiene ningún sentido distinguir entre saber y experiencia, pues el saber moral contiene en sí mismo una forma de experiencia»¹⁷. Nos encontramos aquí frente a lo que Gadamer considera «el problema hermenéutico fundamental», es decir, el problema de la «aplicación» (*Anwendung*), uno de los problemas más polémico y discutible de la hermenéutica de Gadamer¹⁸.

Partiendo del principio ya elaborado por la hermenéutica romántica de Schleiermacher, según el cual comprender es siempre interpretar¹⁹, Gadamer da un paso más integrando en el proceso hermenéutico la «aplicación», que es tan esencial como el comprender e interpretar: *comprender significa siempre y de un modo necesario aplicar*²⁰. Pero la tarea de la aplicación, dirá Gadamer, «contiene en sí un saber ético»²¹, pues la comprensión se entiende como un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada.

Cuando nos enfrentamos a un texto o a un testimonio del pasado, nuestro esfuerzo interpretativo se dirige a vislumbrar los posibles significados y efectos válidos para la situación concreta en la que se encuentra el intérprete. En esto se manifiesta el intento aplicativo, que, por otra parte, era ya algo natural para la hermenéutica antigua —por ejemplo, la interpretación de los oráculos—, empeñada en adaptar el sentido de un texto o mensaje a la situación concreta. De esta forma, la confrontación del intérprete con una tradición histórica se

17. *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, 4.^a ed., Tübingen, 1975, p. 305. Traducción española de Ana Agud y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 394. (Citaremos con las siglas *W. M.*, poniendo entre paréntesis la página correspondiente a la traducción española).

18. Cfr. *Einführung a Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976, p. 40.

19. Sobre la hermenéutica metódica puede servir de orientación mi trabajo: *La hermenéutica metódica*, En "Estudios Filosóficos", 34 (1985), pp. 15-54.

20. Nos referimos a la *subtilitas applicandi*, considerada por Rambach como el tercer momento de la comprensión.

21. *W. M.*, p. 298 (397).

reduce a la confrontación de un asunto general (el texto) con la situación actual del intérprete. Por eso afirma Gadamer que «la confrontación con nuestra tradición es realmente siempre un desafío crítico... Toda experiencia es una confrontación semejante»²². De ahí que la comprensión aplicativa de la tradición no se entienda desde la «inmediatez» de la aplicación «dogmático-normativa» (constitucionalmente establecida o socialmente vinculante) de la comprensión de la tradición²³, ya que la reflexión sobre el ser concreto y en situación es el elemento constitutivo de la confrontación con nuestra tradición histórica.

La tesis de Gadamer sobre la aplicación se puede resumir, entonces, en estos dos puntos: 1) La aplicación (*Anwendung*) es comprensión (*Verstehen*), es decir, la realización de la experiencia hermenéutica en la relación dialéctica entre el texto transmitido y la situación actual del intérprete. 2) La aplicación no puede separarse de la situación hermenéutica que se ha de elaborar continuamente.

La argumentación de Gadamer se remite, en este caso, al significado paradigmático que pueden tener tanto la hermenéutica jurídica como la hermenéutica teológica²⁴.

El juez interpreta la ley en función de la situación concreta a la que se debe aplicar. No puede hacer *tabula rasa* de los cambios sociales y culturales que han tenido lugar en relación con el acto de promulgación de la ley. Algo semejante sucede, aunque desde distinto punto de vista, con el historiador del derecho. Este tiene como tarea desentrañar el sentido auténtico y original de la ley, pero como historiador está obligado a hacer justicia a los cambios históricos por los que la ley ha pasado. Su cometido será, entonces,

22. *Das Problem des historischen Bewusstseins*. En *Kleine Schriften* IV, cit., p. 146.

23. Cfr. K. O. APEL: *Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. En *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit., p. 35.

24. Cfr. W. M., pp. 307-315 (396-405). Ver también: *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, en "Revue Internationale de Philosophie", 33 (1979), pp. 249-252.

mediar pasado y presente, teniendo en cuenta la tensión entre el sentido jurídico originario de la ley y el sentido actual. Tanto el juez como el historiador tienen la tarea de resolver un cometido práctico. Interpretar la ley consiste en concretar la ley en cada caso, es decir, «aplicarla».

Si nos remitimos a la hermenéutica teológica, constatamos que también existe un momento de aplicación de gran importancia: la concreción de la revelación tiene lugar en la predicación. En ésta se busca la concreción del mensaje para hacerlo más inteligible y acercarlo a las exigencias de quienes escuchan. Sin embargo, a diferencia de lo que puede ocurrir en un juicio jurídico, el *kerygma* no experimenta, en virtud de la predicación, ningún incremento de contenido. En este caso concreto de la hermenéutica teológica, la aplicación tiene para Gadamer, que sigue fundamentalmente la tradición teológica protestante, una gran importancia, pues se presupone que la palabra de la Escritura es verdad, y que sólo la comprende aquel a quien afecta su verdad.

Tanto en la hermenéutica jurídica, en la hermenéutica teológica, como en cualquier otro género de hermenéutica, la aplicación se desarrolla de una forma inherente al ámbito de la comprensión. No es, por tanto, como indica Gadamer, «una operación subsidiaria» que se añade externamente a la comprensión²⁵. Tampoco significa la aplicación la acción de aplicar una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, o un criterio universal, a una situación o caso concreto. La aplicación es más bien «la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto y se sabe a sí misma como tal efecto»²⁶.

Si retornamos ahora de nuevo a la ética aristotélica, vemos que en ésta no se separa el saber moral del ser ético, sino que en él se determina, de tal manera que el conoci-

25. Cfr. *Das Problem des historischen Bewusstseins*, En *Kleine Schriften* IV, cit., p. 146.

26. *W. M.*, p. 323 (414).

miento se retiene como un momento esencial del ser moral. Por eso, el mismo Aristóteles rechaza cualquier modelo deductivo, que infiera a partir de principios generales las líneas de conducta y de acción de lo concreto. Un saber general, deductivo, serviría de poco si tenemos en cuenta la complejidad de la condición humana. La ética, por el contrario, necesita de un saber radicado en la experiencia, que ilumine los posibles caminos por los que debe transcurrir la acción humana concreta.

Para Gadamer, en definitiva, la ética de Aristóteles se presenta como el modelo más idóneo para la comprensión del problema de la aplicación hermenéutica. Tanto una como otra desdennan un saber puro separado del ser. Su saber no es un saber objetivo, es decir, no se enfrenta a una constelación de hechos que hubiera de ser constatada, sino que al que conoce, «lo que conoce —dice Gadamer— le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer»²⁷, porque lo determina.

La analogía entre hermenéutica y filosofía práctica nos abre, por tanto, la posibilidad de entender la experiencia hermenéutica en un sentido filosófico-práctico. La mediación entre tradición y la situación concreta del intérprete, que se articula en Gadamer como una mediación dialéctica, encuentra ahora su fundamento en el saber práctico aristotélico, como mediación que supera la diferencia dicotómica entre el ser en situación y la conciencia de la norma. Y esto por cuatro razones:

1.^a Porque el saber práctico contiene la tarea de la aplicación de algo general a una situación concreta y particular. Pero es un saber que no se entiende al margen del ser, sino desde su determinación y como determinación suya. La misma estructura dialéctica que se da en el saber práctico entre la acción concreta y lo que es justo en general se refleja en la experiencia hermenéutica: la tradición como tal (lo general) se entiende siempre de una manera distinta en la medida

27. *Ibid.*, p. 297 (385).

en que la comprensión incluye como su momento esencial la aplicación.

2.^a Porque en el saber práctico la relación de medios y fines no es una relación causal, como la que se da en el saber técnico. En éste se puede disponer con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos para los fines particulares propuestos. En el saber práctico no existe una determinación *a priori* para la orientación de una vida recta. La relación entre medios y fines es una relación dialéctica. «La ponderación de los medios —dice Gadamer— es ella misma una ponderación moral, y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección moral del fin al que sirve»²⁸.

3.^a Porque el saber práctico no se basa solamente en una conciencia abstracta de la norma. En él se da, como en la experiencia hermenéutica, la mediación entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser, según la terminología gadameriana.

4.^a Porque el saber práctico es un «saberse», es decir, un saber para sí, ya que incluye una forma de reflexión a la que Gadamer califica de dialéctica. «A la praxis pertenece el elegir, el decidirse en favor de algo y en contra de algo; aquí influye una reflexión práctica que en algún grado es dialéctica»²⁹.

En resumen, podemos decir que la recurrencia al saber práctico permite a Gadamer mostrar cómo en la experiencia hermenéutica teoría y praxis, pensamiento y acción no son términos que se contraponen, sino que están unidos dialécticamente en cada acto de comprensión. Por eso Gadamer no duda en afirmar que el saber práctico se convierte en «la forma fundamental de experiencia»³⁰.

28. Ibid., p. 304 (393).

29. *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*. En V. W., p. 69.

30. W. M., p. 305 (394). La misma idea se recoge en *Das Erbe Hegels*, cit., pp. 55-56.

2. CONCLUSIONES QUE SE DERIVAN DE LA APROXIMACION ENTRE FILOSOFIA PRACTICA Y HERMENEUTICA

Entre las conclusiones que podemos derivar de la recurrencia de Gadamer al modelo del saber práctico aristotélico, como fundamentación última de su hermenéutica, proponemos las siguientes.

a) *La búsqueda de una nueva forma de racionalidad*

Frente a toda forma de dogmatismo o sistematismo, Gadamer propone una nueva forma de racionalidad que pueda evitar toda posible imposición. Desde este punto de vista, la investigación gadameriana se puede entender como una enérgica reacción contra la actual «crisis de la razón» y contra las diversas formas de irracionalismo que se encarnan en las distintas manifestaciones de nuestra cultura occidental.

Gadamer atribuye la pérdida de confianza en la razón del hombre contemporáneo fundamentalmente a que «la esencia de la verdad y de la razón misma son pensadas únicamente de forma instrumental»³¹, es decir, como un medio al servicio de una fuerza superior, inconsciente e irresponsable. De esta forma, se pone de manifiesto la incapacidad de poder unir el ejercicio de la razón a la praxis humana y a la vida cotidiana de los hombres. El creciente culto otorgado a las ciencias positivas y a la técnica no deja de ser una mera ilusión. Por una parte, porque no consiguen dar satisfacción a las exigencias superiores del hombre; por otra parte, porque no se preocupan de que la fuerza de la razón incida sobre las decisiones morales y sociales³².

A esto habría que añadir la decadencia del concepto de

31. *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*. En *Kleine Schriften I*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976, p. 18.

32. Cfr. *Über die Macht der Vernunft*. En *Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 1971, pp. 28-38.

«praxis», reducido en nuestra época actual a la simple aplicación de la ciencia y revestido, la mayoría de las veces, con los atributos de la técnica. Paralelamente, el valor de la teoría se degrada en el reino de la abstracción o en la mistificación de intereses reales frente a los problemas urgentes con los que la humanidad debe enfrentarse. La teoría, convertida en un mero medio de construcción, mediante el cual se reúnen las diversas experiencias y se hace posible su dominio, ha dejado de ser, según Gadamer, «un fin, el modo de ser más excelso del hombre»³³.

Frente a estos signos, que caracterizan la crisis de la razón del hombre actual, es necesario aferrarse a la fuerza persuasiva y dialógica de la razón. El ejercicio de la razón no se presenta, sin embargo, de modo unívoco e indiferenciado. De poco le serviría al hombre, en la elección de «lo factible» a través de las situaciones concretas o en la confrontación del hombre con la sociedad, la utilización de un método hipotético-deductivo, como el de la ciencia, que partiendo de valores metahistóricos hiciese inferir deductivamente los comportamientos prácticos³⁴. La enseñanza de la *phronesis*, tras la que se encuentra la confrontación polémica con Platón, consiste propiamente en esto: en el confiarse a la «sabiduría», a la razón, al espíritu de búsqueda y de diálogo³⁵. El método de la filosofía práctica, no pudiendo seguir el ejemplo de las ciencias positivas, deberá siempre conquistar su propia racionalidad³⁶.

Frente a estos resultados, Gadamer afirma de un modo entusiasta que la filosofía práctica, y no el moderno método de la ciencia, representa el modelo más adecuado para la autocomprensión de las llamadas ciencias del espíritu. Al ideal

33. *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*. En *Kleine Schriften I*, cit., p. 179. (MpE).

34. *Ibid.*, p. 188.

35. Cfr. *Das Erbe Hegels*, cit., p. 54.

36. Cfr. O. PÖGGERLER: *Dialektik und Topik*. En R. BURNER / K. CRAMER / R. WIEHL (Hrsg.): *Hermeneutik und Dialektik II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, pp. 283-284.

del «hacer» y del «producir» de la ciencia moderna, Gadamer opone una racionalidad de fines, un esclarecimiento de los fines humanos, porque «mientras la *techne*... es claramente independiente del tipo de hombre, lo contrario vale para el conocimiento y la razón que iluminan y guían la vida práctica del hombre»³⁷.

Oponerse a la absolutización de la ciencia y de la técnica no significa, sin embargo, que no se reconozca la función propia de la racionalidad científica en el saber y en las condiciones de vida humana. Lo que realmente se cuestiona desde la hermenéutica de Gadamer es la presunción de agotar la vasta gama del saber, sin que se acepte la integración y el necesario complemento de otras formas de racionalidad. Para Gadamer, una racionalidad de fines, y al mismo tiempo de los medios, proporcionaría las pautas para garantizar la «dirección» a la insustituible investigación de las ciencias positivas³⁸. No obstante, esta nueva racionalidad de los fines no debe caer en la tentación de abstraer de la finitud y de los límites propios del hombre. La racionalidad inherente a la *Ética Nicomaquea* pone de relieve el sentido antidogmático de dicha racionalidad al señalar que no se puede ir más allá de sí mismo. Aristóteles, cuando habla del *orthos logos* (*recta ratio, correcta ratio*), sugiere que la razón práctica se mueve en un orden en el que se tiene que corregir constantemente y en donde cabe la contradicción. Sería una razón que ensaya y corrige constantemente las acciones humanas a tenor de la situación concreta a la que se aplique³⁹.

37. *Über die Planung der Zukunft*. En *Kleine Schriften I*, cit., pp. 167-168. Sobre la descripción de la *phronesis* como modelo de la racionalidad de los fines cfr. *MpE*, p. 188.

38. La relación entre el "hacer" y el "guiar" es analizada por GADAMER en *Über die Planung der Zukunft*. En *Kleine Schriften I*, cit., pp. 170-171.

39. Cfr. ARISTOTELES: *E. N.* 1138 b, Ver también INCARTE, o. c., p. 175; I. FALGUERAS: *Destino, responsabilidad y ética*. En "La Ciudad de Dios", 196 (1983) p. 123, donde se matiza la interpretación ofrecida por Inciarte.

b) *El uso responsable de la razón en la praxis*

Gadamer, siguiendo a Aristóteles, quiere hacer ver cómo la praxis, la acción humana, es susceptible de una investigación y necesita de una explícita reflexión moral. El *ethos* griego no se acomodaba a la simple aceptación de lo factual, de aquello que acontecía, sino que continuamente estaba penetrado por la investigación de la razón, por la *phronesis* o, usando las mismas palabras de Gadamer, por «la racionalidad responsable»⁴⁰.

Basándose en la *phronesis* aristotélica, a través de la cual el hombre realiza su dignidad moral y desarrolla la potencialidad inherente a la praxis humana, juzgando con discernimiento en la situación concreta, Gadamer reclama para el hombre el uso responsable de la razón. La decisión del individuo no es reemplazable por ningún saber que se determine por sí mismo, prescindiendo de los trances vitales. Con ello parece que se intenta esbozar una síntesis entre, por una parte, una filosofía moral que no es capaz de conservar el vínculo estrecho con la experiencia y, por otra parte, una praxis que por estar tan estrechamente ligada a la experiencia, quedaría confinada al puro subjetivismo. Esta síntesis entre praxis y racionalidad encuentra su expresión modélica en la no identificación aristotélica entre *areté* y *logos*, entre virtud y el saber de la razón. La virtud, o el comportarse con sabiduría, no consiste en la razón misma, sino en el «obrar según la razón» (*Areté ist nicht logos, sondern katá logon*)⁴¹.

De este modo, Gadamer piensa que con Aristóteles queda limitado el intelectualismo socrático-platónico y se funda la ética como saber autónomo frente a la metafísica. El abandono de este intelectualismo se configura en la crítica aristotélica a la idea del bien. En el famoso pasaje en que Aristóteles se ve obligado a «sacrificar sentimientos personales»

40. *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, cit., p. 256

41. *Das ontologische Problem des Wertes*. En *Klaine Schriften IV*, cit., p. 216. Cfr. también *W. M.*, p. 295 (383).

hacia Platón⁴², emerge con toda claridad el rechazo de la idea trascendente y universal del bien.

Con una idea de bien, como la de Platón, general e indistinta, no es posible, de hecho, responder adecuadamente a los problemas concretos y cotidianos del hombre. Al médico, dirá Aristóteles, no le interesa tanto conocer qué es la salud en sí, sino la salud del hombre particular y concreto. De ahí que la idea de un bien en sí sería inútil para los fines de la acción moral. Por eso, la pregunta teórica sobre qué es el bien retrocede y desaparece ante una pregunta práctica sobre cómo y por medio de qué surge el bien. Esto no quiere decir que se elimine la pregunta teórica, sino que sólo así podremos dar respuesta a tal pregunta, pues según la aguda expresión aristotélica, «para *saber* lo que tenemos que hacer, hay que *hacer* lo que queremos saber»⁴³. Es decir, sólo actuando podemos percibir lo que tenemos que hacer. En otros términos, el «deber ser» aparece aquí como incluido en el ser y no como algo que existe previamente o por encima de lo particular y concreto.

Aristóteles, según la interpretación de Gadamer, parece esbozar la posibilidad de una ética filosófica, próxima a las múltiples situaciones existenciales. Su mismo método, más descriptivo que prescriptivo, apoyándose sobre la inducción a partir de las cosas conocidas, quiere evitar expresamente un punto de vista puramente teórico. Así, por ejemplo, la *Política* es un testimonio de su continua referencia a la realidad (constituciones estatales), aquello que los hombres ya han elaborado y aplicado. Su misma filosofía práctica es una consecuencia de la crítica de la idea platónica del bien⁴⁴. Por el contrario, Platón parece encomendar a la figura majestuosa de Sócrates el ser guía y sostén de la conciencia moral, pues «lo ético en Sócrates no es su doctrina, sino su vida»⁴⁵. Ga-

42. Cfr. ARISTOTELES: *E, N.*, 1096 a.

43. *Ibid.*, 1103 a. El subrayado es nuestro.

44. *Ibid.*, 1095 b: "Lo que sí es seguro es que hay que partir de lo que es conocido".

45. I. FALGUERAS, *cit.*, p. 119.

damer piensa, no obstante, que la personificación socrática de la rectitud, de la justicia y de la misma idea de bien, encierra un rigorismo moral parecido, o incluso superior, al de Kant. La pureza inalcanzable de la idealidad socrática puede orientar la acción humana que no quisiera dejarse influenciar por la realidad concreta de la opinión pública. Pero tal idealidad no es capaz de establecer un lazo de unión con lo que Gadamer denomina la «determinación histórica» (el actuar de la historia).

c) *El reconocimiento de la finitud e historicidad humanas*

En la interpretación de la filosofía práctica de Aristóteles, Gadamer busca también el reconocimiento de la finitud e historicidad circunstanciales del hombre. Parece evidente que la función del saber ético se configura en el discernimiento de aquello que viene exigido por la situación concreta. Los grandes ideales de justicia, libertad, etc., no son de gran utilidad si, después, en la situación concreta, cuando tenemos inexorablemente que elegir, quedamos sumidos en la indecisión, paralizados por la angustia del «instante» de la elección, como decía Kierkegaard. Por eso dice Gadamer que «en la idea misma del saber moral parece esconderse una dificultad insoluble»⁴⁶. Por una parte, debería de conferir orientaciones morales e indicaciones suficientemente motivadas. Por otra parte, debería de respetar la elección del hombre, absolutamente única e irrepetible por las condiciones en las que se expresa, ya que todo «saber a distancia» —en expresión de Kierkegaard— amenaza con debilitar la exigencia presente en toda situación de elección moral.

Para Gadamer, las directrices de Aristóteles y una filosofía ética que otorgue a la conciencia moral su propia dignidad, reconozca que la aplicación de la razón en la praxis es insustituible y que admita los límites y condicionamientos de la

46. *MpE*, p. 181.

propia naturaleza humana, pueden dar una respuesta al dilema planteado. Aristóteles, frente al intelectualismo ético de Platón, reconoce que la naturaleza humana está siempre inmersa en un contexto social y político, con los condicionamientos inevitables que ello comporta. Una completa inteligibilidad del obrar humano es inalcanzable en la medida en que el acto moral siempre está determinado por elementos previos al uso consciente de la razón.

Sólo una ética filosófica, consciente del carácter limitado y finito del hombre, puede asumir dicha finitud como su contenido esencial. «De esta forma —dirá Gadamer—, Aristóteles puede reconocer el carácter condicionado de todo ser humano en el contenido de su teoría del *ethos*, sin que esta teoría niegue su propio carácter condicionado»⁴⁷.

d) *Superación de la escisión entre teoría y praxis*

Por último, cabe señalar que la filosofía práctica de Aristóteles es un testimonio elocuente para vencer la escisión típicamente moderna entre teoría y praxis. La polémica de Gadamer con el pensamiento moderno se resume fundamentalmente en esto: la filosofía a partir de Descartes es culpable de haber provocado una sima cada vez más profunda entre verdad y método, teoría y praxis. El retorno a la filosofía práctica aristotélica evitaría el peligro de entender la praxis como una mera ejecución o aplicación de la teoría. En ella no se da ninguna indebida subordinación, que lleve a la praxis a realizar aquello que, de forma deductiva, se infiere de una teoría.

Gadamer se esforzará constantemente en demostrar cómo la filosofía práctica es ella misma, en un cierto sentido, teoría, en la medida en que transmite conocimientos «generales» sobre el comportamiento humano y sobre las formas de exis-

47. Ibid., p. 191.

tencia «social»⁴⁸. Pero también la teoría, según Gadamer, está conexas con la praxis, con la acción concreta de los hombres⁴⁹. De esta forma, buscará en todo momento vincular la teoría con la praxis a fin de debilitar las pretensiones, excesivamente abstractas, de una vía teórica. «Aristóteles —dice Gadamer— era lo suficientemente racional como para reconocer la relación recíproca entre teoría y praxis. Así, es teoría cuando aquí hablo de hermenéutica. No intento solucionar ninguna situación práctica del comprender. Se trata de una actitud teórica frente a la praxis de la interpretación... Pero esta actitud teórica hace consciente lo que está en juego en la práctica de la comprensión»⁵⁰.

Resumiendo, podemos afirmar que la filosofía práctica de Aristóteles representa en el pensamiento de Gadamer no solamente una vía de salida a los problemas concitados por el historicismo, sino el fundamento último de su construcción hermenéutica. Las ambigüedades que a veces se detectan en su pensamiento no son más que la consecuencia necesaria de un pensador cuya preocupación primordial fue, y sigue siendo, la búsqueda de la identidad del hombre actual y la solidaridad humana en un mundo dominado por la técnica. En esta búsqueda, Gadamer ha preferido rehusar los modelos utópicos, como el de Habermas o Apel, ha intentado superar el radicalismo de pensadores como Nietzsche o Heidegger rehabilitando la filosofía práctica de Aristóteles como modelo de saber práctico.

LUIS ENRIQUE SANTIAGO GUERVOS

48. *Replik*, En K. O. APEL y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, cit., p. 286.

49. Gadamer se remite al texto aristotélico de la *Política* (1325 b).

50. *HpPh*, p. 109.