



ENCUENTROS CON
Hans-Georg Gadamer
GADAMER

HANS-GEORG GADAMER

ESTEBAN GASSON LARA

ENCUENTROS CON
GADAMER

Compilación de
Esteban Antonio Gasson Lara



COLECCIÓN TEXTOS UNIVERSITARIOS

133

Universidad Autónoma de Chihuahua

Chihuahua, México, 2018

Esteban Antonio Gasson Lara.

Encuentros con Gadamer/ México: Universidad Autónoma de Chihuahua, 2018.

196 p., 21 x 13.5 cm. (Colección Textos universitarios, 133)

ISBN: 978-607-536-021-8

Filosofía

Edición: Dirección de Extensión y Difusión Cultural.

Director: M.L. Ramón Gerónimo Olvera Neder

Jefe Editorial: Heriberto Ramírez Luján

Producción: Susana Cristina Perea Ochoa, Martha Estela Torres Torres

Portada: Ángel Javier Machado Favela

Diseño Editorial: Luz Olivia García Jacobo

Obra seleccionada en los términos del «Concurso para publicar textos de docencia y consulta», auspiciados por la Universidad Autónoma de Chihuahua y por el Sindicato del Personal Académico de la UACH.

Prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de esta obra por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, en cualquier forma, sin permiso previo por escrito del autor y de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

ISBN 978-607-536-021-8

Derechos Reservados para esta 1a. edición 2018

© Esteban Antonio Gasson Lara

© Universidad Autónoma de Chihuahua

Campus Universitario Antiguo s/núm.

Chihuahua, Chih., México. C.P. 31178

Correo: editorial@uach.mx

Teléfono: (614) 439-18-53

Índice

Introducción: La herencia de Gadamer Esteban Antonio Gasson Lara	11
Capítulo I La hermenéutica de Gadamer: Phrónesis y lenguaje Mauricio Beuchot Puente	19
Capítulo II El amanecer del mundo. Conversación en la tradición a partir la hermenéutica gadameriana Roberto Sánchez Benítez	33
Capítulo III Gadamer... Omisión y barbarie Juan Durán Arrieta	53
Capítulo IV Hans-Georg Gadamer: entre la tradición y la transcendencia José Antonio Pedraza Garrido	81
Capítulo V El encuentro de Gadamer con Wittgenstein Esteban Antonio Gasson Lara	87

Capítulo VI

El prejuicio en contra de los prejuicios y la propuesta de
Gadamer

Eduardo Fernández Armendáriz 133

Capítulo VII

Phrónesis y hermenéutica filosófica

Roberto Estrada Olguín 141

Capítulo VIII

Hermenéutica Gadameriana y ciencias sociales

Víctor Hernández Márquez 179

Capítulo VII

Phrónesis y hermenéutica filosófica

Roberto Estrada Olguín
UACJ

1.- *Phrónesis*, un modo de conocer.

Gadamer se interesa por la ética de Aristóteles porque concibe que la hermenéutica filosófica es de la misma naturaleza que la *ética aristotélica*⁷⁷, entonces, el planteamiento ético de Aristóteles adquiere relevancia por su posible actualidad. No obstante, ello plantea el problema según el cual para Aristóteles la Ética (*phrónesis*) y la Política son algo ontológicamente distinto de la Ciencia (*epistème*). Este problema tiene consecuencias relativas a las distinciones establecidas por Aristóteles entre *theoria*, *praxis* y *poiesis*. Estas consecuencias fueron apuntadas ya por el propio Gadamer en su *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología*⁷⁸. Sin embargo, Gadamer no aborda con detalle la distinción entre *epistème* y *phrónesis*, por lo cual es necesario desarrollar esa distinción para mostrar el por qué la segunda no puede reducirse a la primera, ni viceversa. Sin embargo, la elucidación de la *phrónesis* también requiere que esta sea distinguida de otras capacidades del alma para poder ver con claridad la distinción entre *theoria*, *praxis* y *poiesis* (teoría, práctica y producción).

En Aristóteles hay una estrecha interrelación entre ontología y epistemología, entre lo que se conoce y el cómo se conoce.

⁷⁷ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Editorial Sígueme, Barcelona, pp. 383 y sigs.

⁷⁸ Gadamer, H.-G., *Verdad y método II*, Sígueme, Barcelona, capítulo 19, pp. 243-265.

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, se distingue la parte racional (*lógos*) de la parte irracional (*alogos*) del alma. Ahora bien, los seres u objetos cuyos principios no pueden ser de otra manera de como son (objetos necesarios) deberán ser conocidos por una capacidad del alma distinta de la capacidad cognoscitiva con la que se conocen los seres u objetos cuyos principios sí pueden ser de otra manera de como son (objetos contingentes). Por lo tanto, la parte racional del alma debe sufrir una división que corresponda a la división de los objetos. Así, la parte racional del alma la divide Aristóteles en lo *epistemonikón* (cuyos objetos son los necesarios) y lo *logistikón* (cuyos objetos son los contingentes)⁷⁹.

La distinción anterior solo ha señalado la temporalidad o no temporalidad de los objetos. Los objetos necesarios son eternos mientras que los contingentes están en el tiempo. Pero los objetos de la *téchne*, como los de la *phrónesis*, también pertenecen a lo *logistikón*, son seres contingentes, pero no son iguales a los de la *phrónesis*. Los objetos de la *téchne* en tanto son objetos fabricados, productos manufacturados, son independientes de quien los fabrica; los objetos de la *phrónesis*, por lo contrario, son acciones, los actos del propio sujeto y, por tanto, no tienen independencia del agente que lleva a cabo los actos o acciones. Los objetos de la primera, la *téchne*, pertenecen a la *poiésis*; los de la segunda a la *praxis*. Esta distinción ha sido desarrollada por Hanna Arendt como trabajo y acción, respectivamente⁸⁰. Es posible aún realizar una distinción más detallada en el pensamiento de Aristóteles a partir de la diferencia entre potencialidad y actualidad; además de que esta distinción muestra la relación entre ética y biología. Para mostrar esta distinción seguiremos el artículo de John White, titulado: *A Biological Theme in Aristotle's Ethics*⁸¹.

⁷⁹ Cf., *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 2-20. Véase también: Marino, López Antonio, *Phronesis y sapiencia filosófica*, en *Inter Alia Hermenéutica*, UNAM-ENEP-ACATLAN, 1995, pp. 29-52. Y, asimismo: Aubenque, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Press Universitaires de France, 1963, pp. 7-8.

⁸⁰ Arendt, Hanna, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

⁸¹ Editado en *The St. John's Review*, Vol. XLII, no. 3 (1994), pp. 18-43.

White ubica su análisis en la diferencia entre el «pensamiento matemático» y el «pensamiento físico» en Aristóteles, esto es, en cómo piensan la matemática y la física a sus objetos. La diferencia principal entre ambos tipos de pensamiento radica en que la matemática no hace la distinción entre potencialidad y actualidad, mientras que la física sí la hace. El argumento para mostrar esto, parte de cómo entiende cada una de las ciencias la relación entre el espacio y sus objetos. Para la matemática un objeto, una cosa, está presente (*a this-there*) en sus límites; el ser-ahí (*the being-there*) de una cosa es entendido como los límites de su extensión, como «lo externo de lo que es interno» (*outside of what is inside*). En matemáticas la idea fundamental es la figura o forma (*shape*); pero no hay diferencia entre figura y lugar, pues los límites no están separados de lo interior. Para las matemáticas no hay diferencia entre lo externo y lo interno, puesto que no hay, en los objetos matemáticos, ningún intervalo entre el objeto delineado por los límites (la figura) y los límites mismos.

Por otro lado, en la física, el lugar de una cosa no es lo mismo que su figura, pues la forma de una cosa no puede existir independientemente de la cosa, mientras que el lugar de la cosa existe independientemente de ella; para la física una cosa es algo y algo otro el exterior a ella. El lugar de una cosa es, para la física, «lo interior de lo que es exterior» (*inside of what outside*)⁸². Esta diferencia entre los objetos de la matemática y de la física determina la diferencia en la relación que cada tipo de objetos establece con el espacio. La relación de los objetos de la matemática con el espacio es meramente convencional; así, el arriba-abajo, izquierda-derecha, enfrente-atrás, solo son posibles en los objetos matemáticos con relación al hombre, pero no en sí mismos. Mientras que los objetos de la física poseen para Aristóteles esas determinaciones espaciales en sí mismos, están en su naturaleza (el fuego posee por naturaleza «el hacia arriba», la tierra «el hacia abajo», etcétera.)⁸³.

⁸² Cf., op. cit., pp. 23-24.

⁸³ Ibid, p. 25.

También es posible establecer un nuevo tipo de relación con el espacio si ahora se considera a los seres vivos y no a los seres de la naturaleza inorgánica y los seres matemáticos. Los seres vivos tienen dos formas diferentes de relacionarse con el espacio: la sensación, la *aísthesis*, y la acción, la *praxis*. En la primera, ya no tienen la relación de «lugar» con lo externo, como los seres de la física; sino que, para los seres vivos algo es externo en tanto es *sentido*, en cuanto es *percibido* (y no en tanto tiene un lugar, como los de la física). Los sentidos son la perspectiva desde la cual los seres vivos captan los objetos como externos⁸⁴.

La segunda forma de relación de los seres vivos con el espacio está dada por la función del organismo como un todo. Un organismo (una forma orgánica) no es la suma de sus partes y sus partes no son homogéneas. La función del organismo como un todo es, de alguna manera, independiente de las funciones de sus partes por separado. La relación de un ser vivo activo, capaz de *praxis*, con el espacio ya no es la relación de la perspectiva (*from over here*) de la sensación, pues un ser *activo* esto es capaz de acciones, de conducta, de *praxis* está colocado en el espacio como el origen de sus acciones, como el principio de sus acciones; y el espacio a su alrededor está organizado funcionalmente. En tanto principio de la acción, el ser vivo es también un «ahora»⁸⁵. Es decir,

⁸⁴ «In sensation, even in touch, my body is not present as a body (which it surely is and has to be for the possibility of sensation). Rather, in sensing the table, my body 'mediates' between me and the table. My body is the transparent medium of my presence...When I sense something, I do not sense the thing directly (without my body as a medium), nor do I sense the medium directly I do not sense my hand touching the table. When I see something, my body is not present as a visible object. My body is present in vision as a 'point of view'. The 'Here' of my body is present in sensation as a perspective.» («En la sensación, incluso en el tacto, mi cuerpo no está presente como un cuerpo (que seguramente está y ha de estar para la posibilidad de la sensación). Más bien, sintiendo la mesa, mi cuerpo 'media' entre yo y la mesa. Mi cuerpo es el medio transparente de mi presencia... Cuando yo siento algo, no siento la cosa directamente (sin mi cuerpo como un medio), ni siento el medio directamente no siento mi mano tocando la mesa. Cuando veo algo, mi cuerpo no está presente como un objeto visible. Mi cuerpo está presente como un 'punto de vista'. El 'Aquí' de mi cuerpo está presente en la sensación como una perspectiva») Op. cit., p. 26.

⁸⁵ Cf., op. cit., p. 27.

algo no acabado (no necesario) sino algo que tiene un futuro, que está en el tiempo.

La diferencia entre potencialidad y actualidad comenzó con la distinción entre forma y lugar, continuando hasta la sensación y la acción; pero dicha diferencia solo es posible señala White si nosotros pertenecemos a la propia diferencia; solo si nosotros experimentamos el paso de lo potencial a lo actual, podemos distinguir la conducta voluntaria, las acciones, del simple movimiento de los cuerpos físicos, por ejemplo; en otras palabras, que lo actual solo puede ser aprehendido por lo actual⁸⁶ (*conocimiento actual de lo actual*).

«Esto significa que cuando nosotros vemos a un animal, estamos viendo una Forma, no una figura geométrica, y los movimientos que vemos no son movimientos sino *acciones*, conducta. Este tipo de visión es tan actual, tan real, como el animal que vemos, porque ver también es una acción de un ser vivo...»⁸⁷

Así, pues, los seres vivos capaces de acciones, en tanto origen de la acción construyen su futuro en el presente por eso son un «ahora», un presente. Biológicamente son seres en el tiempo (no son eternos), son contingentes. En la ética, también el futuro se construye en el presente: la elección (*proairesis*) es el futuro construido en decisiones hechas en el presente⁸⁸. Y, como ya hemos señalado, una acción solo es reconocida por un ser capaz de acciones (*conocimiento actual de lo actual*). La relación entre biología (comportamiento de seres vivos) y ética en Aristóteles complementa la ontología de la distinción aristotélica entre los objetos de la *epistème* y la *phrónesis* (como también la diferencia entre física y biología), pues muestra que los seres vivos y las acciones son seres temporales, objetos de lo *logistikón* y no seres necesarios, no son objetos de lo *epistemonikón*.

⁸⁶ Cf., op. cit., p. 28.

⁸⁷ Op. cit., p. 32. Cursiva en el original.

⁸⁸ La *proairesis* se distingue de la *airesis* (conducta voluntaria) en que mira al futuro.

A) *Phrónesis* y *praxis*

A continuación, nos ocuparemos más en detalle de la *phrónesis*, pues este tipo de conocimiento es el que Gadamer afirma que es de la misma naturaleza que la hermenéutica filosófica. Además, la distinción ontológica no es suficiente para elucidar la naturaleza de la *phrónesis*. Hemos visto, por ejemplo, que los objetos del conocimiento ético, a diferencia de los de la *epistémé*, son entes espacio-temporales, son contingentes y no eternos ni necesarios. Pertenecen a lo que es captado por lo *logistikón*; pero a este también pertenecen los objetos de la *téchne*. Sin embargo, la *phrónesis* tampoco es *téchne*.

Enfaticemos, ante todo, que Aristóteles parte, para la elucidación de la *phrónesis*, de la idea de que, de hecho, distinguimos los actos prudentes de los imprudentes y que, para ello, no es necesario poseer una definición de lo que es la prudencia. No obstante que este aspecto ha sido frecuentemente señalado⁸⁹, queremos notar que cosa que no ha sido, por lo menos, explícitamente, enfatizada con este punto de partida se muestra que este es un tipo de *conocimiento actual de lo actual*. En otras palabras, que la *phrónesis* es un tipo de conocimiento de los que no es posible definición alguna, pero podemos captarla por analogía. Esto, por lo demás, es lo que llevó a Aristóteles, al final del capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*, a preguntarse por la utilidad del análisis de la naturaleza de la *phrónesis*. Lo característico del *phrónimos* es que delibera correcta o excelentemente acerca del vivir bien, tanto en las cosas referentes a lo privado como en las referentes a lo público. En que consiste la deliberación excelente, lo expresa Aristóteles de la forma siguiente:

De manera que, puesto que la virtud moral es una disposición capaz de elección y esta elección es un deseo deliberativo, es necesario por eso mismo que la norma sea buena y el deseo sea recto, si la elección deliberada ha de ser buena, y que sea lo mismo lo que la regla afirma y lo que el deseo persigue.⁹⁰

⁸⁹ Cfr., Aubenque, P., op. cit., pp. 35-36. Y Marino, L., A., op.cit., p. 35.

⁹⁰ Aristóteles, op. cit., 1139a 22-25.

Gadamer interpretando esta cita dice que para Aristóteles el conocimiento ético consiste en la apetencia (*órexis*) y la elaboración de esta hacia un hábito (*héxis*)⁹¹. Que la apetencia sopesada (*órexis bouletike*) pase a ser hábito⁹². La elección deliberada⁹³ o el escoger correctamente consiste en que cada capacidad del alma involucrada (en este caso la *órexis* o apetencia y el *nous* o intelecto) en ella realice su buena disposición. Y la buena disposición del intelecto es la verdad de lo afirmado, mientras que la buena disposición de la *órexis* es lo correcto en lo buscado. Así la excelencia ética consiste en hacer de esta manera de elegir (*proaíresis*) un hábito (*héxis*). De este modo, entonces, aquí ya no se habla solo de la elección deliberada como una apetencia (*órexis*) deliberada que puede ser correcta o incorrecta, sino de la elección excelente o correcta (de la buena elección) que es, por tanto, una apetencia (*órexis*) que razona o un intelecto que desea; cuyo principio, dice Aristóteles, es un hombre⁹⁴.

Es pertinente mencionar que la buena deliberación (*euboulía*) o buen consejo⁹⁵ supone el «buen juicio» (*eusinesia*), el cual es definido como un tipo de saber (*gnome*)

⁹¹ Gadamer, H.-G., op. cit., p. 384.

⁹² Marino López ve aquí la integración de la parte irracional con la parte racional del alma: la inclinación (*orexis*) mutable se transforma en hábito (*hexis*) permanente (op.cit., p. 34). Véase también Ando, Takatura, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1971: este autor entiende lo irracional y lo racional en Aristóteles en dos sentidos uno donde lo irracional no tiene relación alguna con lo racional, y otra donde lo irracional se puede relacionar con lo racional. El punto en el cual se establece esta relación es precisamente la apetencia (*orexis*); véase el capítulo II The functions of the soul, pp. 76-137. Cf., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 13, 1102b-1103a.

⁹³ Aristóteles definió la elección (*proairesis*) en el libro III, 5, 1113a 11, como un deseo deliberado (*Bouletike orexis*), ahora se trata de una elección (y, por tanto, de un deseo deliberado) correcta.

⁹⁴ Op.cit., VI, 2, 1139b.

⁹⁵ Este término es traducido por Aubenque y por Samaranch (traductor de Aristóteles de la editorial Aguilar) como «buena deliberación» y por Marino López como «buen consejo». Hay desacuerdo igualmente entre estos autores para traducir la palabra *epieikos*, los dos primeros la traducen como «equitativo» (op. cit., p. 116 y ss; también 151), mientras que el último la traduce como «lo adecuado» o «lo idóneo» (op. cit., p. 37).

que capta lo adecuado (*epieikos*) de cada caso, siendo esto lo que distingue al hombre prudente del resto de los humanos. Este tipo de conocimiento o saber es lo que más adelante denominaremos siguiendo a Antonio Marino *percepción prudencial*. La *phrónesis* queda caracterizada como una *héxis*, acompañada de razón verdadera, dirigida a la acción y con referencia a lo que es bueno y malo para el hombre⁹⁶. Ahora, con lo anteriormente dicho podemos distinguir más claramente a la *phrónesis* de la *epistème* y de la *téchne*.

La *epistème*, por su parte, en tanto trata sobre objetos de lo necesario y eterno, no tiene como su objeto lo bueno y malo para el hombre, no es en lo eterno donde Aristóteles busca lo bueno sino en lo *logistikón*; pues lo eterno y necesario no admiten ser de otra manera de como es, pero el hombre y su vida pertenecen a lo que sí puede ser de otra manera de como es. Además, la *epistème*, en tanto es susceptible de ser enseñada y aprendida, no es práctica sino teórica⁹⁷. La *téchne*, por su lado, a pesar de referirse a los objetos de lo *logistikón* igual que la *phrónesis* tampoco tiene como su objeto lo bueno y malo para el hombre, pues en tanto disposición (*héxis*) productiva y no práctica es un conocimiento que se busca no por sí mismo sino en vista de un fin externo; mientras que la *phrónesis* es un conocimiento que se busca por sí mismo. Podemos decir que, en la *téchne*, no es necesario que el deseo (*órexis*) sea recto y la razón (*nous*) verdadera, pues el fin de la producción es otro que la producción misma. Mientras que, para la *phrónesis*, la acción buena, el acto virtuoso, es el fin en sí mismo. Además, la *téchne* admite grados, mientras que en la *phrónesis* no hay grados.

Aristóteles distingue a la *phrónesis* de otras capacidades del alma que dicen verdad⁹⁸, de las cuales es de nuestro interés destacar la referente a la *phrónesis* y el *nous* («inteligencia intuitiva»). Antonio Marino señala con referencia a la relación

⁹⁶ Aristóteles, op. cit., VI, 5, 1140b 20.

⁹⁷ Op. cit., 3, 1139b. Véase también la explicación de Marino L., op. cit., p. 34.

⁹⁸ En específico distingue a la *phronesis* de la sabiduría (*sophia*) diciendo que esta es *episteme* en el más alto grado (*episteme* y entendimiento intuitivo, *nous*) y, por tanto, tiene todas las características de la *episteme*.

entre estas dos capacidades del alma, que se asemejan en que no son discursivas, pero que son diferentes en que se encuentran en extremos opuestos. Y que esta relación suscita la necesidad de distinguir con más precisión lo que él llama *la percepción sensible, la percepción noética y la percepción prudencial*.⁹⁹

El primer tipo de percepción se refiere a la *aísthesis* (la cual fue incluida por Aristóteles, junto con la *órexis* y el *nous*, en el concepto de *kuria* o «poderes» que determinan la acción y la verdad) y es un elemento de distinción entre la *phrónesis* y la *téchne*; pues la *aísthesis* (que generalmente es traducida como «sensación») es percepción de objetos sensibles (objetos no necesarios), por lo cual pertenece a lo *logistikón*, y es la percepción de los objetos de la *téchne*, pero no de la *phrónesis*, puesto que «ver» una acción no es simplemente ver los movimientos de un cuerpo¹⁰⁰.

Por ahora, quizá, un ejemplo de una manera opuesta de ver la ética, el conocimiento práctico, nos muestre la importancia que tiene el ver dicho conocimiento de una o de otra manera. Comparemos, por ejemplo, lo que plantea Kant en la *Metafísica de las costumbres*. Sin olvidar que es probable que el propio Kant cambiara su planteamiento con la introducción del *Juicio reflexivo* en la Tercer Crítica¹⁰¹. Kant también distingue entre lo necesario en su terminología «lo universal» y lo contingente. Cuando Aristóteles habla de objetos o seres necesarios, o que no pueden ser de otra manera de como son, se refiere a lo que es eterno, y en ese sentido universal. Cuando Kant habla de imperativo categórico o ley moral, que debe valer para todo ser racional, y en ese sentido universal, se refiere a lo que no depende de las situaciones (particularmente de las inclinaciones humanas), y en ese

⁹⁹ Cfr., Marino, L., A., op. cit., p. 37.

¹⁰⁰ «Para la vista, por ejemplo, una acción es un movimiento de un cuerpo que en cuanto tal no es distinguible de movimientos no voluntarios. Para saber que un movimiento de un cuerpo es una acción necesito más que meramente verlo» (Marino L., A., op. cit., p. 32).

¹⁰¹ Cfr. *Introducción a la Crítica del Juicio*. Por lo demás, el juicio reflexivo introducido por Kant ha dado lugar a una interpretación donde se incorpora a la hermenéutica como parte fundamental en la filosofía kantiana.

sentido es eterno, puesto que no está expuesto a las contingencias del tiempo. Si es correcto este paralelismo entre los conceptos aristotélicos y kantianos, entonces es posible mostrar que ambos autores entienden a la ética de forma completamente opuesta.

El punto de partida de Kant es buscar aquello que puede ser «bueno absolutamente» y lo encuentra en la «buena voluntad», y es buena no por lo que realice o efectúe, sino en sí misma. No es buena por ser adecuada para la obtención de algún fin. Kant introduce para desarrollar el concepto de buena voluntad el concepto de *deber*. Y distingue el actuar conforme al *deber* del actuar por *deber*.¹⁰² El actuar conforme al deber es accidental (por ejemplo, no suicidarse, por cobardía; se respeta la vida, pero no por el propio respeto a la vida), pero actuar por deber es siempre por *respeto* a una máxima (no suicidarse por respeto a la vida). Así el contenido moral de la acción, es decir, aquello que hace que sea una acción moral, reside no en los efectos esperados (en nuestro ejemplo, el no suicidarse el efecto no es lo que hace moral a la acción) sino en «la representación de la ley en sí misma» (o sea, siguiendo el ejemplo, no haberse suicidado, a pesar de que el vivir implicara infelicidad).

Sin embargo, el *deber* no puede obtenerse de la experiencia, pues nunca podemos estar seguros de que la acción fuera por *deber* (y no solo conforme al *deber*), por lo cual, la experiencia no puede proporcionarnos ningún ejemplo de acción por deber. El principio, pues, del deber será *a priori* y, por tanto, universal. Es en la universalidad de la ley en donde se funda el principio de la moralidad.

Así, mientras Aristóteles busca lo bueno y malo, para el hombre, en lo contingente, en lo que puede ser de otra manera de cómo es (y por tanto, aquí ubicaría la libertad), Kant lo busca en lo universal, en lo bueno y malo no solo para el hombre sino para todo ser racional. Y la libertad la ubica Kant en lo

¹⁰² «...cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven.» (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Porrúa, 1983, p. 30).

universal, ya que la autonomía de la voluntad (en tanto opuesta a la heteronomía) está dada por la posibilidad de que en la voluntad pueda darse una ley a sí misma (que la ley que la determina no sea externa, no sea dada por otro que ella misma). Es decir, que la voluntad esté sometida a la ley si y solo si ella es la legisladora de la ley a que se somete, de lo contrario no sería autónoma, sino heterónoma¹⁰³.

Puesto que la ley que determina a la buena voluntad es válida para todo ser racional, la determinación toma dos formas: la ley como principio objetivo se opone a un principio subjetivo siempre conforme a ley (Dios y toda voluntad santa, dice Kant) y a un principio subjetivo no siempre conforme a la ley (la voluntad humana). El último tipo de determinación llámese *constricción* y el principio llámese *mandato*. La forma del *mandato*, que se expresa por un «deber ser», se llama *imperativo*. Los imperativos son hipotéticos cuando son medios para conseguir alguna otra cosa; y son categóricos cuando la acción es el fin en sí misma. Aquí, Ando Takatura ha visto una analogía con los conceptos de *techne* y *phronesis* de Aristóteles¹⁰⁴. El imperativo hipotético manda lo que se debe hacer para alcanzar el fin deseado, así como la *techne* es un conocimiento que tiene un fin externo y es un medio para producir la cosa deseada; mientras que el imperativo categórico representa la acción y su necesidad como fin en sí misma, así como la *phronesis* es un conocimiento cuyo fin es la acción misma.

Kant busca el fundamento de la moralidad, como buscó las condiciones que hacen posible el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento teórico. Y encuentra que solo puede haber moralidad, esto es, solo podemos responsabilizar a alguien de sus actos si tiene como fundamento a la libertad. Esta determina a la voluntad como causalidad y, por tanto, alguien es responsable de sus actos, si y solo si, asumimos que es causa de dichos actos. La diferencia entre el uso teórico y el

¹⁰³ Cfr., Op. cit., capítulo segundo, p. 47 y ss.

¹⁰⁴ Ando Takatura, op. cit.

uso práctico de la razón reside en que mientras el primero se funda en los conceptos del entendimiento y su crítica (crítica de la razón pura y práctica) se refería a las condiciones de posibilidad del conocimiento humano; la segunda tiene su principio en una idea de la razón y se refiere no a la moralidad según la naturaleza humana sino a la moralidad válida para todo ser racional.

Es claro que esto es una oposición más con Aristóteles, para este como hemos mencionado, de hecho, distinguimos los actos prudentes de los imprudentes, sin haber definido la *phronesis*; Kant, por el contrario, parte de definir lo que es bueno absolutamente (universalmente) y luego aplicarlo a las condiciones humanas (a la voluntad que además de ser determinada por la razón también es determinada por las inclinaciones). Una consecuencia de esta oposición es que, en tanto que para Aristóteles la parte irracional del alma (la *orexis*, que puede ser traducida por apetencia o inclinaciones) se articula con la parte racional mediante el hábito (*hexis*) de la buena deliberación, en la cual la apetencia (*orexis*) es una apetencia que razona o el intelecto (*nous*) un intelecto que desea y cuyo principio es un hombre; para Kant como él mismo señala en la *Introducción a la Crítica del Juicio*¹⁰⁵ la voluntad como determinada por las inclinaciones, esto es, en tanto objeto de la razón teórica y por tanto, como *fenómeno*, pertenece a la naturaleza, y en tanto, determinada por la libertad (como voluntad determinada por la razón) y, por tanto, como *noumeno*, como cosa en sí, pertenece a lo suprasensible, quedando separada una de la otra.

B) Conocimiento teórico, práctico y productivo

Ahora estamos en posición de esclarecer con mayores luces la distinción de Aristóteles del conocimiento en teórico, práctico, productivo. Sin embargo, no se debe perder de vista que, a pesar de sus diferencias, los tres tipos de conocimiento dependen de capacidades de la parte racional del alma y, por lo tanto, que si bien no son mutuamente reducibles debe haber algún

¹⁰⁵ Véase la edición de Porrúa, párrafos I y II, pp. 189-192.

tipo de relación entre ellos. Hemos visto que la parte racional del alma se dividió en lo *epistemonikón*, la capacidad para conocer los seres necesarios; y lo *logistikón*, la capacidad para conocer los seres contingentes. Así, de acuerdo a las distinciones que se han realizado anteriormente, la *epísteme*, la *sophía* y el *nous* pertenecen a la parte *epistemonikón*, mientras que la *phrónesis* y la *téchne* pertenecen a la parte *logistikón*¹⁰⁶. Sin embargo, esta pertenencia no debe como es evidente entenderse como identidad, pues mientras la *epísteme* y la *sophía* son discursivas, el *nous* no lo es; y la *sophía* es una combinación de *epísteme* y *nous*. Asimismo, no hay, como ya se ha señalado, identificación entre *phrónesis* y *téchne*: la primera es *praxis* y la segunda es *poiésis*.

Además, por otro lado, lo que es llamado *theoria* es la parte del conocimiento de lo necesario, lo *epistemonikón* (que comprende a la *epísteme*, a la *sophía* y al *nous*, las cuales bajo otro criterio de clasificación estarían en el mismo nivel que la *praxis* y la *poiésis*, y estas, por consiguiente, a un nivel diferente de lo *epistemonikón*); de tal modo que, la distinción entre conocimiento teórico (*theoria*), práctico y productivo se realiza de acuerdo a la «actividad» del pensamiento y no al fin. Es decir, lo que se quiere enfatizar con la distinción son tres géneros diferentes de «actividad» cognoscitiva humana y no tres objetivos ni tres tipos de objetos. Señalemos, asimismo, como hemos visto con White, que el conocimiento teórico no hace la distinción entre potencialidad y actualidad. Dicho de otra manera, el conocimiento teórico, en tanto sus objetos no pueden ser de otra manera de como son, no experimenta el paso de un estado (potencialidad) a otro (actualidad), sino que es, por así decir, siempre actual¹⁰⁷; contrariamente al conocimiento práctico y productivo, cuyos objetos son contingentes, por lo cual sí experimentan el paso de un estado a otro. La distinción entre los últimos tipos de conocimiento con relación a la potencialidad y a la actualidad radica en que el conocimiento productivo tiene un producto además de la

¹⁰⁶ Cfr., Ando, Takatura, op. cit., p. 166.

¹⁰⁷ Aristóteles señala que lo eterno no está en potencia sino en acto, *Metafísica*, IX, 8, 1050b 5-25.

actividad productiva, mientras que en el práctico el «uso» es el fin.¹⁰⁸

Finalmente, enfatizamos que una diferencia más entre estos tres tipos de conocimiento está dada por la distinción entre *percepción sensible*, *percepción noética* y *percepción prudencial* mencionadas anteriormente; hemos visto que la percepción sensible es incapaz de captar las acciones (para no hablar de los objetos necesarios) y que la *percepción noética* y *prudencial* se hallan en los extremos. Sin embargo, la verdadera importancia de esta distinción está en lo siguiente:

La dificultad estriba en que si asimilamos la segunda (la percepción prudencial) a la primera (la percepción sensible), parecería ser que el prudente literalmente ‘ve’ lo que debe hacer en cada caso. Y esto implicaría que la presentación de los cuerpos y las acciones es la misma, lo cual daría al traste con la distinción entre *poiesis* y *praxis*. Si, por el contrario, ahora asimilamos la segunda a la tercera (la percepción *noética*), la captación de la *phronesis* se vuelve semejante a la de los *archai*, y ello llevaría a cancelar la diferencia entre *phronesis* y *episteme*¹⁰⁹

Ahora bien, la cancelación de las diferencias mencionadas, han sido enfatizadas por algunos filósofos contemporáneos. Otros han pretendido retomar no la cancelación sino la distinción aristotélica del conocimiento. Pero lo que para los propósitos de este escrito es relevante es la forma en que se ha expuesto la cancelación de la diferencia, para lo cual resulta importante la exposición del asunto al menos para la cancelación de una de las distinciones, (la de *phronesis* y la *episteme*) por parte de Hanna Arendt. Arendt analiza lo que

¹⁰⁸ Los ejemplos que Aristóteles da, de uno y otro, son la edificación (productivo), pues el arte de construir no se realiza con la finalidad de edificar (el arte por el arte) sino de obtener una habitación; para el conocimiento práctico el sentido de la vista es el ejemplo, pues para la vista su uso o sea la visión es su fin, y no tiene ningún otro producto. Análogamente, el conocimiento productivo no tiene como fin la actividad de producir; mientras que la *phronesis*, su uso es el fin. Cfr., *Metafísica*, IX, 8 1850a 20-1050b 2.

¹⁰⁹ Cfr., Marino, L., A., op. cit., p. 37.

llama *vida activa* (en tanto diferenciada de la *vida contemplativa*), la cual está constituida por la actividad de la Labor, la actividad del Trabajo y por la Acción. Esta distinción de las actividades humanas solo coincide parcialmente con la distinción aristotélica del conocimiento¹¹⁰; lo cual quizás es debido a que Arendt habla de vida activa, mientras que Aristóteles está hablando de capacidades cognoscitivas. Por ello, aquí nos interesa de forma particular la distinción entre Trabajo (*téchne*) y Acción (*phrónesis*).

Sin embargo, una sucinta descripción de lo que Arendt entiende por Labor será útil para no dejar del todo incompleta su exposición y para comprender sus propósitos. Labor dice Arendt es la actividad relacionada con el metabolismo biológico del ser humano. Pero esto solo puede entenderse en comparación con el Trabajo. Podemos distinguir Labor y Trabajo diciendo que la primera obtiene como resultado objetos de consumo, mientras que el segundo produce cosas útiles, instrumentos y herramientas¹¹¹. Así, la Labor se dirige a la satisfacción de las necesidades del cuerpo y el Trabajo a la producción de los medios para la obtención de los satisfactores de dichas necesidades. Con lo dicho resulta claro que los productos del Trabajo son más duraderos que los de la Labor¹¹². Por último, la Labor permanece sujeta a las necesidades de la vida, mientras que el Trabajo no posee esa sujeción sino la libertad de sus manos. Este aspecto de la libertad del *homo faber* respecto de la naturaleza, permite al ser humano ejercer

¹¹⁰ Arendt distingue entre *labor* y *trabajo*, cosa que ella misma señala que no es una distinción que realice el pensamiento antiguo; de tal modo que, para Aristóteles la *techne* incluiría a la labor. Es importante tener esto en cuenta ya que en lo que sigue vamos a tomar *trabajo* como *techne*, conscientes de que, para Arendt, no son conceptos coextensos.

¹¹¹ Arendt escribe: «**Aunque el uso y el consumo, como el trabajo y la labor no son lo mismo, parecen coincidir en ciertas zonas importantes...**» (Op. cit., p. 185).

¹¹² Asimismo, los «productos» de la Acción son menos duraderos que los de la Labor.

¹¹³ Arendt expone muchas otras consecuencias de la distinción entre Labor y Trabajo, como el papel de la instrumentalidad en uno y otro, pero baste con lo dicho por el momento, añadiremos algo más de esta distinción al hablar de la diferencia entre Trabajo y Acción.

violencia sobre esta, mientras que la Labor es una actividad natural, pertenece al propio ciclo biológico de la vida¹¹³.

Pasando, ahora, a la distinción entre Trabajo (*téchne*) y Acción (*phrónesis*), podemos decir que la Acción, a diferencia de las dos actividades restantes, tiene que ver de manera exclusiva con la pluralidad, con otros seres humanos, por lo cual tiene su lugar en la esfera de lo público. Así como hay grados de durabilidad entre las tres actividades –hemos visto que la Acción es la menos duradera– también podemos decir que hay, de alguna manera, grados de privacidad y pluralidad; siendo la labor la menos pública y, por tanto, la más privada– y la Acción la más¹¹⁴ pública –y, por tanto, la menos privada–. El Trabajo tiene alguna relación con lo público en la medida que los productores se relacionan con otros productores para intercambiar sus productos; pero esa relación no se establece entre personas, esto es, dichas relaciones no son establecidas por la especificidad del ser humano, sino entre productores de bienes de uso.

Arendt explica que la predictibilidad es característica del Trabajo, bajo la idea de que todo producto del trabajo necesita un modelo para su producción, y que ese modelo (ideado el *eidos* griego por el pensamiento del hombre) es lo que proporciona el carácter predictivo a esta actividad. Mientras que la Acción no posee para nada la predictibilidad, lo cual

¹¹⁴ Más aún Arendt señala que el Trabajo tiene alguna relación con lo público, por la recurrencia de los productores al mercado (aunque sus relaciones no son como personas sino como productores), por lo cual es **apolítico**, pero no **antipolítico**. Esto último lo es la Labor, quien, encerrado en su cuerpo, experimenta el nacimiento y la muerte, experiencias totalmente individuales. Cfr., op. cit., apartados: «el *homo faber* y el espacio de aparición» y «el movimiento de la labor», pp.273-289.

¹¹⁵ En realidad, dicha «fragilidad» está dada por tres aspectos: 1) su no predictibilidad; 2) la irrevocabilidad de las acciones (entendidas como proceso); y 3) el carácter anónimo de sus autores. Cabe aclarar que este último punto se refiere a que la trama de los asuntos humanos, que constituyen la historia, no tiene autor, como las obras de arte. Esta triple «fragilidad» es la razón según Arendt de que la Acción sea tratada como fabricación. Es decir, el deseo de superar dicha «fragilidad» ha llevado a tratarla como construcción.

Cfr., op. cit., p. 289 y ss.

llama Arendt la «fragilidad de los asuntos humanos»¹¹⁵. Esto ya apunta hacia las acciones como lo específicamente humano, además del carácter público de las acciones. En estrecha relación con la distinción recién mencionada se encuentra otra diferencia expuesta por Hanna Arendt, la referente a los medios y fines. Para el Trabajo es clara la distinción entre medios y fines, pero para la Acción esa distinción no es muy clara. Nótese que este aspecto de las acciones ya está presente en Aristóteles.

La condición humana, título del libro de Arendt, está constituida por las actividades de la *vida activa*; y puede dominar un tipo de actividad sobre las otras. El orden jerárquico de las actividades en la antigüedad, según Arendt, es la Acción en la posición más alta y la Labor en la más baja; por lo cual se concebía al hombre como un animal político. La jerarquía se invierte en la época Moderna. Además de esta inversión o conversión, se daría, en la época Moderna, una conversión más, a saber, la de la *vida contemplativa* o teórica y la *vida activa*; pero como la producción o Trabajo dominan en dicha época, la conversión sería entre *vida contemplativa* y Trabajo. Que implica la idea según la cual el hombre solo conoce lo que produce. Arendt explica esta inversión desarrollando las consecuencias de los descubrimientos y éxitos de la ciencia moderna¹¹⁶. Rodolfo Mondolfo ha señalado que la fórmula viquiana *Verum ipsum factum* no es característica de la época Moderna¹¹⁷. Ha encontrado sus orígenes en Filón¹¹⁸ y en un autor hipocrático¹¹⁹. Sin embargo, Vico enfatiza Mondolfo tiene este origen indirectamente, a través de su conocimiento de los filósofos italianos del Renacimiento, particularmente de Marsilio Ficino y de Gerolamo Cardano.

Pero antes de proseguir con la cancelación de la diferencia entre teoría y producción, es pertinente detenernos un

¹¹⁶ Con la invención del telescopio se hizo patente dice Arendt que no era la razón la descubridora de la verdad, sino un instrumento que permitió al hombre desarraigarse de la Tierra y volar hacia el Universo. (Op. cit., p. 359).

¹¹⁷ Cfr., Mondolfo, R., *Verum Factum*, Siglo XXI, 1971.

¹¹⁸ En su obra *Quod Deus sit Immutabilis*, citada por Mondolfo, op. cit., p. 17.

¹¹⁹ En un documento llamado: *περι διαίτης*, op. cit., p. 14.

momento a explicitar lo que esto implica para la distinción aristotélica del conocimiento. O lo que es lo mismo, explicar el significado para la distinción que nos ocupa de la idea de que solo conocemos lo que producimos. Lo que quiere decir es que no podemos conocer o alcanzar la verdad de lo que Dios ha hecho, de lo dado. Mondolfo expresa esto diciendo que en Ficino, como en Vico, tenemos verdadera ciencia solo de las matemáticas, pero no de la física, puesto que no somos creadores de la naturaleza¹²⁰.

Hanna Arendt, por su parte, dice que la duda cartesiana, al rechazar los datos de los sentidos y de la razón lo dado, entendía que solo podemos tener certeza de la corriente de movimiento de la conciencia; así el «árbol visto» ya no es lo dado por la vista sino un objeto de conciencia, el movimiento mismo de la conciencia, y que se descubre por introspección: «...aunque no se puede conocer la verdad como algo dado y revelado, el hombre al menos puede conocer lo que hace.»¹²¹ Con esta idea queda cancelada la distinción aristotélica entre lo *epistemonikón* y lo *logistikón*, entre objetos necesarios y objetos contingentes, y con esta cancelación se cancela la distinción entre *epistème*, por un lado, y *téchne* y *phrónesis*, por el otro. Ahora bien, la cancelación es en favor de lo *logistikón* (que incluye a la *téchne* y a la *phrónesis*); entonces, se asume que no hay cosas universales, que todo es contingente¹²².

Por otra parte, es posible realizar una cancelación más; podemos borrar también la diferencia entre *téchne* y *phrónesis*, pues las acciones, los asuntos humanos, pueden

¹²⁰ Esta idea puede ser el origen de la interpretación de la fórmula viquiana como la pretensión del hombre de ser Dios. Puesto que si se asume que de alguna manera creamos la naturaleza (piénsese en Kant), entonces de alguna manera somos dioses.

¹²¹ Arendt, H., op. cit., p. 370.

¹²² También se ha dado la alternativa de que la cancelación sea en favor de la *epistème*, alternativa tomada por Descartes e influyó, consciente o inconscientemente en el proyecto positivista de unificación de la ciencia, de ahí su afán de expulsar a la metafísica de la ciencia y su ingenuidad de dar siempre un significado empírico a toda proposición.

llegar a entenderse como producción «técnica» (la tecnocracia puede ser un ejemplo); puesto que cuando se habla de que solo conocemos lo que producimos, este producir se entiende como la fabricación de instrumentos (materiales o no) para reproducir los fenómenos¹²³. Con estas dos cancelaciones, tanto la *teoría* (*theoria*) como la *phrónesis* dejan de contar como conocimiento, quedando únicamente la *poiésis*. Estas cancelaciones de diferencias entre lo universal y lo contingente, por un lado, y entre la ética y la fabricación, por el otro lado, son las que Gadamer pretende reestablecer con la recuperación de la ética de Aristóteles en su hermenéutica filosófica.

2.- La hermenéutica filosófica

A) Prejuicios, autoridad y tradición

Para mostrar cómo y por qué la hermenéutica es de la misma naturaleza que la *ética aristotélica*, Gadamer la ubica en el contexto del problema de la aplicación. El cual es según él el problema hermenéutico fundamental. Sin embargo, el problema de la «aplicación» está precedido del «círculo hermenéutico» y de la recuperación del concepto de «prejuicio». En estos dos últimos asuntos, Gadamer retoma a Heidegger para mostrar la estructura de la precomprensión. Por lo cual, antes de pasar directamente al problema hermenéutico fundamental, expondremos el «círculo hermenéutico» y el concepto de «prejuicio».

Iniciemos describiendo el círculo. Todo aquel que desea comprender un texto realiza un «proyectar». Proyecta un sentido del todo un sentido general del texto y siendo constantemente revisado (interpretando las partes) este proyecto, se avanza gradualmente en la penetración del

¹²³ Mondolfo enfatiza que lo que caracteriza al método de Galileo es que supera tanto al método empírico de Bacon como al método racionalista de Descartes; haciendo del suyo un método que tiene dos partes: la *síntesis*, que implica la concepción de la hipótesis y, por tanto, la concepción de las causas; y el de la *construcción del aparato físico* para la reproducción del fenómeno.

sentido. Ahora bien, el sentido solo aparece debido a que se lee siempre el texto desde una cierta expectativa. De modo que, toda interpretación comienza con ciertos conceptos previos¹²⁴.

Dado que toda interpretación supone ciertos conceptos previos, tiene que protegerse de la arbitrariedad de las ocurrencias y contra los hábitos imperceptibles del pensar. Es decir, la interpretación correcta tiene que evitar los malentendidos; por ello, el intérprete no debe ir directamente a los textos, desde sus concepciones y opiniones previas, sino que tiene que examinar la legitimidad de estas. Así, plantea Gadamer el problema del círculo, pues ¿cómo salir del círculo de nuestra precomprensión?, ¿cómo evitar malentendidos? y, más aún, ¿cómo saber que hay malentendidos si existen concepciones previas imperceptibles?

Gadamer apela, para la solución de este problema, a lo que Heidegger llama asegurar la elaboración del tema científico

¹²⁴ Habermas entiende que Gadamer tiene en mente cuando habla de prejuicios o precomprensión las ideas o prejuicios inculcados por un proceso de aprendizaje en el cual es la autoridad del educador quien legitima dichos prejuicios. (*La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, 1988, pp. 254-255). Sin embargo, como veremos más adelante, la preestructura de la comprensión no se refiere fundamentalmente (aunque ese proceso de aprendizaje es una forma de adquirir una estructura de pensamiento) a dicho proceso, sino a la preestructura adquirida mediante las prácticas de la vida, que involucra todo tipo de aprendizaje y no solo aquel donde el educador legitima los prejuicios. O, en términos de Heidegger, a la estructura del ser en el mundo del ser-ahí. Enfatizamos que, de acuerdo a Gadamer, tenemos prejuicios con los cuales comprendemos, debido a que somos seres humanos, esto es, a que pertenecemos a un lugar, a un tiempo, a que somos contingentes (seres de lo *logistikon*), a que somos, diría Gadamer, seres históricos. Esa nuestra pertenencia a un momento histórico nos proporciona una preestructura de la comprensión, distinta a la de otros seres humanos pertenecientes a otro momento histórico. En Gadamer, a mi juicio, no hay elementos para pensar que «lo que tiene en mente» sea el proceso de aprendizaje; pienso más bien que Habermas está impulsado al afirmar eso por su desacuerdo con Gadamer en el concepto de autoridad, el cual expondremos más adelante.

¹²⁵ Esta expresión es tomada de Heidegger. Se refiere a un concepto limitante de la interpretación. Así, por ejemplo, en la interpretación de un texto no podemos tomar como válida cualquier cosa que se nos ocurra, pues lo dicho en el propio texto (el tema por caso) nos limitaría en aplicarle alguna idea arbitraria.

desde la cosa misma: «Este dejarse determinar así por la cosa misma¹²⁵ no es evidentemente para el intérprete una ‘buena’ decisión inicial, sino verdaderamente ‘la tarea primera, constante y última’... Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa, aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias»¹²⁶.

En general, en la comprensión de un texto (o de la opinión de otro), este habla por sí mismo, algo nos dice (la cosa misma), y el choque con el texto nos pone sobre aviso de la diferencia del lenguaje entre nuestras expectativas y el texto. Aquí se entiende que la cosa misma de la que antes se habló es independiente de la particularidad (la situación en que se encuentra, su terminología, etcétera) del que comprende, ello nos hace conscientes de la diferencia del lenguaje de nuestros prejuicios y del lenguaje de lo dicho en el texto.

Todo aquel, dice Gadamer, que quiera comprender un texto debe tener la disposición de dejar decirse algo por el texto. El estar abierto ante el texto es la exigencia de la experiencia hermenéutica¹²⁷. Este estar abierto no significa la cancelación de las propias opiniones ni una neutralidad de los hábitos para comprender un texto en su situación (o la situación del autor).

El cancelar la propia personalidad, como quiere el historicismo de Dilthey, y trasladarse a la personalidad del autor para comprender un texto, o el neutralizar nuestras concepciones del presente para comprender el pasado en su tiempo, es, para Gadamer, algo imposible. La comprensión no consiste en ponernos en el lugar del autor y reproducir sus vivencias. Por ello, para evitar la arbitrariedad de las ocurrencias y los malentendidos de las interpretaciones, dice Gadamer, es

¹²⁶ Gadamer, H.-G., op. cit., p. 333.

¹²⁷ Este estado de abierto supone la estructura de la pregunta, la cual Gadamer toma de Platón. Y consiste básicamente en que el preguntar supone la aceptación del desconocimiento de lo preguntado. El estado de abierto se da cuando no se ha determinado de antemano una respuesta. Así, la hermenéutica siempre está en estado de abierto, pues siempre se comprende de manera diferente debido a que se interpreta desde situaciones diferentes. Cf., op. cit., pp. 439-460.

menester hacer conscientes las anticipaciones y controlarlas, para así comprender correctamente desde las cosas mismas.

Lo que Gadamer llama la precomprensión o preestructura de la comprensión es lo descrito por Heidegger como «pre-ver», «pre-haber» y «pre-concebir», inmediatamente después Gadamer hablará refiriéndose a esta estructura como los prejuicios, probablemente siguiendo la reflexión de Heidegger de la *proposición* (juicio) como interpretación¹²⁸. El concepto de *pre-juicio* lo retomará Gadamer y lo reelaborará con el objetivo de ligarlo al concepto de tradición. Pero antes de pasar al problema de los prejuicios, quisiera apuntar un aspecto relacionado con *el conocimiento actual de lo actual* explicado en el capítulo anterior y vinculado con el círculo hermenéutico.

Explicamos que la ética en Aristóteles es un *conocimiento actual de lo actual*; dicho de otra manera, que para percibir el movimiento de un cuerpo como una acción es necesario ser un ente capaz de acciones; expresado de una manera diferente, que de hecho podemos distinguir un acto prudente y al hombre prudente del imprudente, sin tener definición de la prudencia (*phronesis*); es claro aquí el carácter circular del tema. No es casualidad que la comprensión hermenéutica si se nos permite la expresión se muestre como un círculo. Lo cual apunta ya hacia la naturaleza de la hermenéutica. Enfatizamos que lo que da el carácter circular a la comprensión es precisamente su naturaleza prejuiciosa, es decir, la anticipación de las preconcepciones o prejuicios¹²⁹.

El asunto de los prejuicios, por otra parte, Gadamer lo aborda a través de la «depreciación» o degradación de tal concepto en la Ilustración. En esta, los prejuicios son sinónimos de error: todo prejuicio (error) es la opinión emitida antes (pre)

¹²⁸ Heidegger, M., Ser y tiempo, § 33, pp. 172-179.

¹²⁹ Stanley Rosen ha afirmado algo similar a lo dicho por Aristóteles solo que respecto a la comprensión, y no a la *phronesis*, ha dicho que podemos comprender pero no podemos dar cuenta de ello; o sea que así como en la ética podemos distinguir al prudente del imprudente sin tener definición de la prudencia, también podemos comprender (textos o una conversación) y no por ello demostrar que comprendemos. (Cf. *El futuro anterior*, en Vattimo, G., (ed.),

de juzgar, antes de todo uso de la razón. Se admitían dos fuentes de prejuicios, la autoridad y la precipitación. Esta última consistía en la aceptación de creencias u opiniones precipitadamente, sin un detenido examen. La primera se refiere a las opiniones aceptadas por la autoridad que las sustenta.

Esta división opuso la autoridad y la tradición (como fuentes de prejuicio), por un lado, y a la razón, por otro. Para la Ilustración esta autoridad y esta tradición estaban concretizadas en la religión cristiana. En cuanto dicha tradición y autoridad estaban fundadas en las Sagradas Escrituras, mejor dicho, en la interpretación dogmática de la Biblia, el problema hermenéutico le es central.

La división de los prejuicios instaurada por la Ilustración fue, así, reproducida por la hermenéutica de Schleiermacher; sin embargo, esta división, dice Gadamer, se funda en el presupuesto de que el uso metódico y disciplinado de la razón baste para protegerse de cualquier error: la precipitación, por un lado, es la carencia de método y disciplina en el uso de la razón, por ello, es fuente de errores; mientras que la autoridad hace que ni siquiera llegue a usarse la razón. Por esto, Gadamer enfatiza que la hermenéutica de Schleiermacher se basa en la oposición excluyente entre autoridad (tradición) y razón.

Lo anterior según Gadamer produjo, por un lado, un rechazo generalizado de la autoridad. Pero el que la autoridad pueda usurpar el uso de la razón y, por tanto, pueda ser fuente de errores, no excluye que también sea fuente de verdades (que tenga razón); por lo cual el concepto de autoridad como «obediencia ciega», le parece a Gadamer un entendimiento equivocado de la misma. La esencia de la autoridad según él nada tiene que ver con obediencia, menos aún con obediencia ciega; sino con «conocimiento» y «reconocimiento»: «La autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma...»¹³⁰ En

¹³⁰ Op. cit., p. 347.

suma, Gadamer rehabilita el concepto de autoridad rechazando la oposición excluyente entre autoridad y razón implantada por la Ilustración. La verdadera autoridad se funda en la razón, en un reconocimiento¹³¹.

Enseguida se rehabilita el concepto de tradición apoyándose en el romanticismo, quien defendió la forma de autoridad de la tradición. Aceptaba a la tradición como fuente de autoridad, pero siempre oponiendo los mitos como contrarios a la razón¹³². No obstante, el romanticismo mantuvo la oposición excluyente de la Ilustración entre tradición (como autoridad) y razón, pero para Gadamer esa oposición no existe: «En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia¹³³. Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada»¹³⁴.

Una vez establecido que hay razón en tradición y autoridad, Gadamer se ocupa de hacer de la tradición origen y, en ocasiones, fundamento de los prejuicios (que constituyen la precomprensión que proyecta el sentido del todo en el proceso de comprensión). Mediante la relación entre historia y el

¹³¹ Habermas dice que esta idea de Gadamer está más respaldada por la absolutización de la hermenéutica que por la hermenéutica misma. Asimismo, le atribuye un conservadurismo impulsado por Burke (autor citado por Gadamer). Habermas no proporciona un argumento por el cual rechazar la concepción de autoridad de Gadamer, parece suponer que la autoridad siempre es «obediencia ciega»: «Pero la reflexión no opera sobre la facticidad de las normas recibidas sin dejar huella. Está condenada a iniciarse post factum, pero al mirar atrás, desarrolla también una fuerza retroactiva. Solo podemos inclinarnos sobre las normas interiorizadas tras haber aprendido a seguirlas ciegamente bajo un poder impuesto desde afuera...». Habermas, op. cit., p. 255.

¹³² Entendiendo que el mito es algo no en sí mismo erróneo, pero sí algo que el uso de la razón superará en un momento determinado del desarrollo científico.

¹³³ Una vez más aquí Habermas puede ser apelado., pues al parecer ha entendido que la posición de Gadamer, sobre el reconocimiento de la preestructura de la comprensión, implica la anulación de la razón reflexiva; pues esa preestructura no permitiría la reflexión crítica de sí misma. Además, Gadamer olvida, según Habermas, que el lenguaje también es ideología y, por tanto, no hay posibilidad de crítica ideológica en la hermenéutica. Op. cit., pp. 255-258.

¹³⁴ Gadamer, H.-G., op. cit., p. 349.

conocimiento de la historia, muestra que la oposición entre tradición y razón, es análoga a la oposición entre historia (tradición) y conocimiento de la historia (razón).

Esta analogía tiene como consecuencia que la tradición no es algo a disposición del investigador de la historia, sino que la tradición es algo en lo que estamos dentro; y no es algo ajeno y distante, sino que: «Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; esta es siempre más bien algo propio...»¹³⁵ La consecuencia de esto Gadamer la explica más adelante diciendo que: «Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis solo podría hallar un entramado de efectos recíprocos»¹³⁶.

La unidad de historia e investigación histórica que solo puede verse como «un entramado de efectos recíprocos», es una instancia de la unidad de la precomprensión y la comprensión. La tradición es algo a lo cual pertenecemos (que determina y constituye la pre-estructura de la comprensión), lo que pervive, permanece y se conserva a través del tiempo; donde pasado y presente se unifican. Por ello Gadamer afirma que:

*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que pasado y presente se hallan en continua mediación*¹³⁷.

Este «desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición» significa el «dejarse determinar por la cosa misma» de Heidegger, pues para la hermenéutica la cosa misma es por lo menos en parte la tradición, ya que el que quiere comprender está en relación con el asunto expresado en la tradición¹³⁸. Pero

¹³⁵ Op. cit., p. 350.

¹³⁶ Op. cit., p. 351.

¹³⁷ Op. cit., p. 360.

¹³⁸ Habermas, respecto a la tradición, dice que en Gadamer la tradición es quien legitima los prejuicios inculcados por el educador; ello según él Habermas anula la fuerza de la razón. Puesto que la tradición es objetiva y trasciende al sujeto, por lo cual determina a este proporcionándole las condiciones de la comprensión (los prejuicios), de modo que cuando reflexiona solo puede corroborar la legitimidad de sus prejuicios. Habermas, op. cit., p. 255.

esta relación con la tradición no puede ser al modo de una identidad absoluta. No es una identidad de los prejuicios con el asunto expresado en la tradición, sino una posición de extrañeza y familiaridad¹³⁹, de lo cual es consciente la hermenéutica, pues de lo contrario no habría algo que comprender. Esta posición de familiaridad y extrañeza de la hermenéutica muestra que la tarea de ella no es buscar procedimientos (métodos) para comprender, sino elucidar la situación desde la cual se comprende, es decir iluminar la distancia en el tiempo que determina qué tan extraño es el asunto expresado por la tradición para el que quiere comprender.

El significado que tiene la distancia en el tiempo para la hermenéutica, según Gadamer, es fundamental. Pues gracias a la distancia en el tiempo, que separa al intérprete del asunto expresado en la tradición, es posible distinguir los prejuicios que hacen comprensible a la tradición de los prejuicios que obstaculizan el comprenderla. La distancia en el tiempo permite esa distinción, ya que al dejarse determinar por la cosa misma, por el asunto expresado por la tradición, se es capaz de hacer consciente los propios prejuicios, que constituyen la posición desde la cual se comprende el asunto. La distancia en el tiempo patentiza nuestras opiniones (que en cuanto distintos del asunto mismo se enfrenta a este), como distintas del asunto expresado, pero bajo las cuales lo comprendemos o malentendemos. Cuando somos conscientes de la distancia que nos separa del asunto que se quiere comprender, concientizamos a la vez nuestros prejuicios que posibilitan la comprensión de los que la obstaculizan.

Cuando concientizamos nuestros prejuicios, los ponemos en tela de juicio, cuestionamos su validez, lo cual nos permite distinguir entre los que nos permiten comprender la tradición de los que nos ocultan esa comprensión. Esta distinción, por

¹³⁹ Este carácter de extrañeza y familiaridad es lo que Habermas denomina como la discontinuidad de la intersubjetividad.

tanto, solo puede realizarse en la comprensión misma¹⁴⁰. En este planteamiento de Gadamer se puede inferir un criterio para la distinción entre los prejuicios legítimos de los ilegítimos: al enfrentarnos con el texto nuestros prejuicios legítimos muestran aspectos del texto que no se mostraban con la estructura de la precomprensión ampliándose nuestra interpretación una vez que hemos concientizado nuestros prejuicios¹⁴¹.

Aquí, podemos hacer notar que, así como en la *ética aristotélica*, en la *phronesis*, el conocimiento práctico no es un conocimiento que se posca previamente (en el sentido de que se conozca lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, como si se aprendiera en un libro, para posteriormente «aplicarlo») para luego ser aplicado al actuar, sino que la distinción entre actuar correctamente (o éticamente) o incorrectamente, solo es posible en el actuar mismo; así en la hermenéutica, la tradición no son opiniones de las cuales se sea el dueño, para aplicarlas en la comprensión (lo cual implica que con anterioridad a la comprensión se puedan tener los prejuicios correctos para comprender), sino que la distinción

¹⁴⁰ Habermas dice al respecto: «Gadamer transforma el descubrimiento de la estructura de prejuicios del *Verstehen* en una rehabilitación de los prejuicios como tal. Pero, ¿de la inevitabilidad de la anticipación hermenéutica se sigue eo ipso que haya prejuicios legítimos?» (Op. cit., p. 254). Parece que Habermas aquí está atacando, más que otra cosa, la convergencia de autoridad y conocimiento, pues esta cita se refiere a la existencia de prejuicios legítimos (no al criterio de distinción entre legítimos e ilegítimos). En Gadamer, si podemos comprender la tradición, entonces existen prejuicios legítimos, pero si la tradición es incomprensible para nosotros no poseemos prejuicios legítimos (siendo un problema posterior, que se soluciona en el transcurso de la comprensión, el distinguir los prejuicios legítimos de los ilegítimos); sin embargo, Habermas critica el que la autoridad sea eo ipso fuente de prejuicios legítimos, pues él no está tratando de decir que la tradición sea incomprensible para nosotros.

¹⁴¹ Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la experiencia de Kuhn que posteriormente desarrollaremos, según la cual, en su primera aproximación a la *Física* de Aristóteles, este resultaba ser un ignorante en mecánica; pero cuando en una segunda aproximación se introduce en «paradigma» aristotélico, entonces «ve» el sentido de las palabras y de los conceptos. En esta experiencia relatada por el propio Kuhn su interpretación de *La Física* se enriqueció «viendo» aspectos que no se le mostraron en su primera aproximación.

entre prejuicios válidos y no válidos solo es posible en el comprender mismo; así como actuar correcta o incorrectamente solamente podemos hacerlo en el actuar mismo. De esta forma hemos llegado al problema de la aplicación, que a continuación pasaremos a examinar.

B) el problema de la aplicación

Gadamer señala que en la antigüedad, la hermenéutica se dividía en comprensión (*subtilitas intelligendi*), interpretación (*subtilitas explicandi*) y aplicación (*subtilitas applicandi*); y que se hacía hermenéutica en tres campos: la filología, la teología y derecho. El elemento que unía estos tres campos era precisamente el de la aplicación. Sin embargo, de la exposición del proceso del círculo hermenéutico podemos inferir que comprender e interpretar no están separados. Gadamer dice que la interpretación es la forma explícita de la comprensión¹⁴². La integración de comprensión (*subtilitas intelligendi*) e interpretación (*subtilitas explicandi*) dejó al margen el momento de la aplicación, como algo que podía ser efectuado o no después de la comprensión. Este dejar al margen a la aplicación separó a la hermenéutica filológica de las hermenéuticas teológica y jurídica; pues estas dos últimas no pueden separar el momento de la aplicación del de la comprensión. La interpretación y la comprensión de la ley o del mandato divino, exclusivamente tienen sentido si se aplican a la situación concreta. El interés de la hermenéutica jurídica y la hermenéutica teológica no es entender sus textos (Sagradas Escrituras y códigos) solo históricamente.

De modo que, la hermenéutica de Gadamer pretende devolver la unidad perdida de los tres elementos: comprensión, interpretación y aplicación. Es decir, que comprender es también aplicar y no solo interpretar. Para esto, Gadamer toma el ejemplo de la *ética aristotélica* como un conocimiento de la misma naturaleza que la hermenéutica y mostrar el estrecho

¹⁴² No obstante, no hay identidad entre comprensión e interpretación. Esta última es la expresión de la primera. Podemos decir que la comprensión es la interpretación en movimiento.

parentesco de esta y la hermenéutica jurídica. Comienza describiendo, rápidamente, la distinción entre la *phronesis* y la *episteme*: esta última es un conocimiento de lo estable, demostrable y «aprendible». Enseguida muestra que la *phronesis* y la *techne* se asemejan en que ambas son un conocimiento para actuar; pero que el actuar de una y otra es diferente. La diferencia fundamental es que la *phronesis* es un conocimiento para sí (es un saberse)¹⁴³.

Así como la *phronesis* no es *episteme* y no es *téchne*, la hermenéutica tampoco lo es. La hermenéutica y la *phronesis* son conocimiento de lo que Aristóteles llama lo *logistikón* y, por tanto, su objeto no pertenece a lo necesario. Y son un saberse, esto es, un conocimiento que no puede separarse de su aplicación y, por tanto, no son *techne*. No obstante, la *phronesis* y la hermenéutica no son lo mismo, pues la primera es un conocimiento moral, mientras que la hermenéutica, no necesariamente lo es. La hermenéutica es un conocimiento histórico.

La naturaleza semejante de la hermenéutica y la *phronesis* consiste fundamentalmente en que el momento de la aplicación de esos saberes — el conocimiento práctico y el hermenéutico — no puede ser separado del actuar para la *phronesis* y del comprender para la hermenéutica. Dicho de otra manera, la *phronesis* es un actuar y, por tanto, una aplicación, pero también es un conocimiento, y no es un conocimiento que se posee con anterioridad (en el sentido de que no se tiene una definición del actuar bien) a su aplicación (al actuar); igualmente, la hermenéutica, en tanto interpretar, es un aplicar el sentido (la cosa misma o lo expresado por la tradición) de lo que se quiere comprender a la situación desde la cual se comprende; pero también es un conocimiento (del sentido de lo que se quiere comprender), y no es un conocimiento que se posee con anterioridad a su aplicación (a la interpretación).

Es importante señalar que esta unidad de aplicación y conocimiento, quizá, sea más clara en la distinción de los

¹⁴³ Gadamer ve tres diferencias fundamentales entre *phronesis* y *techne*, que nosotros hemos expuesto en el capítulo primero. Cfr., Gadamer, op. cit., p. 388-396.

prejuicios correctos de los incorrectos que hemos mencionado anteriormente, cuando expusimos que esa distinción solo es posible en la comprensión misma en el reconocimiento de la distancia en el tiempo. En consecuencia, el relacionar lo que se quiere comprender (un texto, por ejemplo) con la situación concreta en la que se quiere comprender es el momento de la aplicación y de la comprensión, pues solo distinguiendo la distancia que separa a lo expresado por la tradición de los presupuestos bajo los cuales se comprende, es posible diferenciar los presupuestos que nos permiten comprender de los que obstaculizan la comprensión. Pero este relacionar lo que se quiere comprender con la situación concreta desde la cual se comprende, muestra asimismo el carácter histórico de la hermenéutica. Lo cual significa que en la hermenéutica es imprescindible el conocimiento histórico, pero no se reduce a ello. Esto es mostrado por Gadamer con el modelo de la hermenéutica jurídica.

Distinguiendo al historiador del derecho del jurista, Gadamer muestra que para el primero no es necesaria la aplicación, puesto que su interés es un conocimiento a través del tiempo de las modificaciones sufridas por la ley; mientras que para el jurista, su interés es la aplicación de la ley a casos concretos. En la hermenéutica jurídica de hecho se da la unidad de pasado y presente, de la cual se habló antes, puesto que en ella el que aplica la ley tiene que adecuarla al caso concreto de aplicación, sin olvidar por ello el origen de la ley. La ley como expresión de la tradición (en el sentido de que norma una conducta humana) solo puede ser aplicada adecuándola a los casos concretos del presente; lo cual no ocurre con el historiador del derecho¹⁴⁴. Ahora bien, todo el proceso de la

¹⁴⁴ Esta unidad de pasado y presente es lo que Gadamer ha descrito anteriormente como la historia efectual, cuyo análisis solo puede dar un entramado de efectos recíprocos; del cual nos interesa enfatizar que la circularidad se muestra aquí de forma activa, al igual que en la phronesis de Aristóteles en la cual la acción moral es producto de efectos recíprocos (pues no hay manera de aprender a vivir con anterioridad al vivir mismo, por lo cual aprendemos a vivir y vivimos recíprocamente) concretizados en el hombre prudente; así la unidad de pasado y presente es producto de la reciprocidad de ambos.

comprensión expuesto por Gadamer es un asunto que se relaciona inherentemente con el lenguaje y con el hombre en cuanto ser dotado de logos, lo cual se expone más detalladamente en el asunto de la *universalidad* de la hermenéutica asunto que ha sido objeto de controversia con Habermas, por lo cual pasaremos a su exposición.

C) La universalidad lingüística de la hermenéutica

«Comprender lo que alguien dice señala Gadamer es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo con la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión encierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideraremos que *todo este proceso es lingüístico*»¹⁴⁵. Para mostrar cómo todo este proceso es lingüístico, Gadamer explica, primero, la semejanza estructural entre la *traducción* de textos y la *conversación* entre dos personas, bajo la idea de que *comprender es interpretar*. Enseguida explica cómo la lingüisticidad determina el objeto hermenéutico (la tradición). Y, finalmente, expone cómo la lingüisticidad determina asimismo la comprensión. Veamos el desarrollo de estos tres aspectos que constituyen la universalidad de la lingüisticidad¹⁴⁶.

La traducción, como caso extremo de la hermenéutica, muestra de manera más patente la tensión entre los distintos lenguajes. Lo que particularmente muestra es que toda

¹⁴⁵ Ibid, p. 462.

¹⁴⁶ A mi juicio esta universalidad es entendida de modo diferente por Habermas, para el cual la pretensión de universalidad de la hermenéutica consiste en que todo debe ser reducido al lenguaje cotidiano: «...la cuestión de la validez de la pretensión de universalidad de la hermenéutica la plantearé en otros términos. ¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje? (...) esa cuestión es equivalente al problema de si puede haber una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada». (Op. cit., p. 285). Habermas ha encontrado esa teoría, metódicamente segura (y con ello ha tomado a la hermenéutica como método, cosa que Gadamer rechaza completamente), en la hermenéutica profunda.

traducción es interpretación¹⁴⁷. Lo que esto quiere decir es que la traducción no es un repetir lo que el texto o el interlocutor dice, sino una *producción*, y se produce el sentido mediante la aportación de elementos pertenecientes al traductor (por eso dice Gadamer que siempre que comprendemos lo hacemos de modo diferente o no comprendemos), lo cual significa que en la traducción, el traductor tiene que trasladar el sentido de lo que se quiere decir a la situación del que quiere comprender. Esto nos hace conscientes del carácter lingüístico de la interpretación; y esa lingüisticidad es el medio a través del cual se realiza el posible acuerdo (entre traductor y el texto, en este caso).

El caso de la traducción no es el caso normal de las conversaciones. En estas, los interlocutores hablan la misma lengua, por lo cual aquí la posibilidad de un acuerdo está dada de antemano. Pero en ambas en la traducción y en la conversación el que comprende tiene que hacer valer el derecho del otro (del que expresa algo). Esto es, tiene que estar abierto a la posibilidad del acuerdo; aceptando que el otro tiene algo que decir o que lo que dice tiene algún sentido; y esto desde la situación particular desde la cual interpreta dicho sentido. Este hacer valer el derecho del otro no es como la individualidad que este es, sino que de lo que se trata es de comprender el sentido del asunto expresado por su particularidad, es dejarse determinar por la *cosa misma*¹⁴⁸.

Pero ambas tienen la misma estructura: la de comprender lo dicho desde una situación, de la cual no pueden prescindir y, por tanto, de *producir* el sentido de lo dicho. Gadamer entiende que tanto la traducción como la conversación tienen una estructura que consiste en *producir* y no solo repetir el

¹⁴⁷ Ya al hablar de la distancia en el tiempo, Gadamer, apuntaba que comprender (bajo el supuesto de que un texto siempre supera a su autor) no solo es **reproducción**, sino también es una **producción**. Cfr., op. cit. p. 366. La misma idea se encuentra en retórica, hermenéutica y crítica de la ideología; donde se afirma que la hermenéutica se asemeja más al arte del orador que al oyente. Cf., Gadamer, H.-G., Verdad y método II, Sígueme, 1992, p. 229.

¹⁴⁸ «la realización de la conversación, en la que un tema accede a su expresión, no en calidad de cosa mía o de su autor, sino de la cosa común a ambos». Op. cit., p. 467.

sentido de lo dicho, lo cual se realiza mediante la fusión de los lenguajes (de los horizontes), esto es, la conjunción del lenguaje o preestructura del que comprende y el del texto o cosa por comprender; y, por tanto, que todo comprender es interpretación¹⁴⁹ (interpretar es comprender de una manera nueva y, por tanto, con elementos nuevos, en esto consiste la interpretación, a diferencia del simple repetir), y no repetición. Pero como toda interpretación se desarrolla a través del lenguaje (la fusión de los lenguajes del traductor y el del texto o los de los interlocutores), entonces, «*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma*»¹⁵⁰.

Ahora veamos cómo la lingüisticidad determina el objeto de la hermenéutica: la tradición. Gadamer ha señalado hablando del modelo de lo clásico, paradigmático de tradición que lo clásico no significa una época histórica determinada, sino que lo clásico es clásico por supervivencia, por su destacarse a través de los tiempos cambiantes. Este carácter de imperecedero y ese destacarse a través de los tiempos cambiantes de la tradición se muestra según Gadamer, porque es la mejor forma de *idealización* más auténticamente en la tradición lingüística; más aún el pleno significado hermenéutico se adquiere en la tradición escrita. Por ello, Gadamer afirma que el objeto preferente de la hermenéutica (es decir, la

¹⁴⁹ Es probable que Habermas tenga en mente esta semejanza de la traducción y la conversación normal cuando dice que la hermenéutica tiene como último metalenguaje al lenguaje cotidiano. Lo cual, tiene su correspondiente en la socialización en la lengua natal como la unidad más pequeña de la tradición. Cf., Habermas, op. cit., pp. 233 y 278.

¹⁵⁰ Esta universalidad Habermas la somete a la base del lenguaje cotidiano. Es decir, la pretensión de universalidad de la hermenéutica la entiende Habermas como el intento de reducir todo el lenguaje o traducirlo al lenguaje cotidiano (quizá, por la semejanza de la estructura de la traducción y la conversación), por lo cual, si existen lenguajes monológicos, es decir, que no se realizan en el diálogo cotidiano, entonces, la hermenéutica tiene límites en sus pretensiones. Habermas ve en el lenguaje científico un proceso monológico que se comprende y no es necesario traducirlo al lenguaje cotidiano para obtener sus resultados. Todo esto es cierto y Gadamer lo reconoce pero ello no afecta en nada la universalidad de la hermenéutica, pues, como hemos visto, dicha universalidad no consiste en reducir o traducir todo lenguaje al lenguaje cotidiano, sino en que toda comprensión se realiza mediante el lenguaje (cotidiano o no).

tradición) es de naturaleza lingüística. Pero, ¿qué es lo que hace de la tradición lingüística algo auténtica y plenamente hermenéutico?

Para responder esta cuestión Gadamer introduce la «idealidad de la palabra»¹⁵¹. Esta *idealidad* es la que permite a lo escrito liberarse de la situación en la cual se produjo un texto. Lo escrito también despoja al sentido que enuncia de la situación psicológica del autor. La escritura y el lenguaje se caracterizan por esa idealidad, que se eleva a la esfera del sentido enunciado, este es, propiamente el objeto de la hermenéutica. La tradición transmite este sentido, el cual evidentemente, se destaca de lo contingente de los tiempos. Esto último, tiene mucha importancia para lo que Gadamer entiende por *comprender*, la cual se relaciona con la capacidad humana que propondrá la filosofía de la ciencia (nuestra tesis es que son capacidades muy semejantes, la «evidencia» de Laudan o la racionalidad que «inclina sin necesidad» de Dascal, por ejemplo), por lo cual dejaremos su desarrollo para el capítulo siguiente. Cabe, sin embargo, anticipar que la idealidad de la palabra es el elemento que hace de la hermenéutica un *fenómeno lingüístico* y lo que permite la comprensión de lenguas extrañas.

Por otra parte, vimos que la tradición nos es algo propio, pues siempre estamos en ella, pertenecemos a ella; y si la escritura se alza por encima de la determinación finita y efímera de las circunstancias; es decir, libera al sentido de la situación concreta de su expresión, entonces, la escritura se muestra como extraña a esa situación, pero como esta pertenece a la tradición al igual que la escritura en tanto fue producida en ella, entonces, el proceso de comprensión se muestra como «autoextrañamiento». Y la superación de este extrañamiento es la tarea de la hermenéutica. O sea, el devolver el sentido enunciado a la palabra escrita. Hacer de la escritura lenguaje¹⁵². La forma

¹⁵¹ La *idealidad* es un concepto obtenido de Platón, de las Ideas o formas. La idealidad de la palabra se refiere a la capacidad del lenguaje para universalizar el sentido de lo dicho y hacerlo independiente de las condiciones en las cuales se ha expresado ese sentido. Véase también la conferencia leída por Gadamer en la universidad de Macerata en mayo de 1993, titulada: *Hablar, escribir y leer*.

¹⁵² Paul Ricoeur ha desarrollado este asunto un tanto diferente a Gadamer y con la finalidad de no requerir del diálogo en la interpretación hermenéutica, a través

lingüística de comprensión es la forma general de toda comprensión. La forma lingüística de la comprensión consiste lo hemos visto en recuperar el sentido heredado por la tradición (expresado en un texto o en la historia, por ejemplo) desde una nueva situación. La consecuencia de esta vinculación como hemos mencionado es que toda comprensión y, por tanto, toda interpretación es más un comportamiento productivo que reproductivo; lo que muestra y permite a Gadamer afirmar que también una reproducción artística es interpretación, esto es, producción. De manera que, no hay diferencia esencial entre la interpretación de una obra de arte y la de un texto.

Que todo el proceso hermenéutico es un proceso lingüístico es coherente, por tanto, con el concepto de la preestructura de la comprensión, pues la recuperación del sentido implica que este de alguna manera se haya «perdido», y los «pre-juicios» bajo los cuales se parte para toda comprensión de alguna manera lo ocultan, se muestran como extraños a ese sentido; también es coherente con el concepto de tradición, como lo transmitido y autónomo de las condiciones a las cuales se comprende y como autoridad reconocida y que participa de la razón, pues lo transmitido por la tradición es precisamente lo que hay que recuperar; y, finalmente, está en coherencia con el concepto de aplicación, en el cual se fusionan pasado y presente, tradición y conceptos bajo los que se comprende,

del concepto de Discurso. El discurso está constituido por cuatro elementos: 1) es un fenómeno temporal, y su tiempo es el presente; 2) en el discurso siempre se sabe quién está hablando, es auto-referencial; 3) el discurso siempre se refiere al mundo, siempre tiene un referente; y 4) el discurso siempre tiene un interlocutor al cual se dirigen los mensajes del discurso. Estos elementos son en comparación con los sistemas del lenguaje, el cual es atemporal, no se sabe quién habla, carece de sujeto, sus signos refieren a otros signos (no al mundo) y no tienen interlocutor. Los cuatro elementos del discurso son actualizados de modo diferente por el habla viva, la palabra hablada, y por la escritura, esa diferencia de actualización es lo que hace del texto un modelo para la explicación de las ciencias sociales. Cfr., «The model of the text», en *The philosophy of social science*, pp. 197-221. Ricoeur ha reducido, nuevamente, a la hermenéutica a ser el método de las ciencias sociales, lo cual es rechazado desde el principio y este rechazo es uno de los intereses de Verdad y Método por Gadamer; para quien el discurso es lenguaje, y tanto el lenguaje hablado como el escrito participan de la hermenéutica.

solo en esta fusión en la aplicación es posible la recuperación de lo transmitido por la tradición.

Hemos señalado anteriormente dos aspectos que muestran la similitud de naturaleza de la *phronesis* y la hermenéutica: el primero se refiere al carácter circular, *reflexivo*, de ambos tipos de conocimiento; el segundo que no puede ser desligado del primero consiste en que tanto la hermenéutica como la *phronesis* tienen una relación especial con el tiempo, no son un conocimiento que se adquiera con anticipación a su aplicación (en el sentido de que no se sabe con anticipación qué se debe hacer para actuar correctamente en el caso de la *phronesis*; o cómo se deba comprender para recuperar el sentido transmitido por la tradición en el caso de la hermenéutica), sino que son un conocimiento que se adquiere al aplicarlo, solo estando en la situación de los casos concretos y no antes de estar en ellos se sabe qué hacer para actuar correctamente: y solo en el proceso mismo de comprensión se devela el cómo ir comprendiendo las partes para entender el todo, y cómo el todo para comprender las partes (lo cual está vinculado con la fusión del pasado y presente de la realización de la comprensión).

Conclusión

Ahora bien, con Gadamer hemos visto que la comprensión es un proceso que se realiza en medio de la tradición, que sin tradición nadie está en condiciones de comprender; por lo cual afirma que *pertenecemos* siempre a una tradición y la *cosa misma*, el *tema* o *asunto* que se quiere comprender es un momento de la tradición. Y que esa *pertenencia* a la tradición es la que nos proporciona la *preestructura* de la comprensión, la que nos suministra los pre-juicios con los cuales iniciamos el proceso de la comprensión. Un criterio para percatarnos de que nuestra comprensión es correcta está dado por la distancia en que se encuentren nuestros *pre-juicios* del asunto, el tema o la cosa misma que queremos comprender. Y que al llegar a la comprensión, nuestro *horizonte* será más amplio. Sin embargo, la comprensión no se reduce a esa ampliación de nuestro *horizonte*, pues ese horizonte debe mostrarse como una *totalidad*. Al

desarrollar esta idea de la totalidad es cuando Gadamer habla de una percepción como la intuición.

En el primer apartado mostramos que la división del conocimiento realizada por Aristóteles se encuentra en estrecha relación con la ontología. Así, vimos que un tipo de conocimiento, el universal y demostrativo, por ejemplo, es apto para captar un tipo determinado de objetos, los que no cambian y tienen leyes invariables; y que otro tipo de conocimiento, el contingente y no demostrativo, se obtiene mediante una capacidad humana lo *logistikón* distinta a la capacidad humana *epistemonikón* con la que se obtiene el primero. Mostrando así la relación recíproca entre epistemología y ontología. De tal modo que, si se canceló esa distinción e identificó todo conocimiento con la ciencia, con la *epísteme*; entonces, esta cancelación también eliminó como capacidad cognoscitiva y, por tanto, racional la capacidad humana con la que, según Aristóteles, se pueden conocer los seres contingentes: lo *logistikón* o, como generalmente se prefiere traducir dicho concepto, la capacidad deliberativa.

En la hermenéutica filosófica se parte de que *pertenece*mos a aquello que se quiere comprender, pertenecemos siempre a una tradición, se da por supuesto que se *pertenece* a lo que se desea pensar. Esta idea de *pertenencia* tiene asimismo su semejante en Aristóteles. En la idea del *conocimiento actual de lo actual* que mostramos con John White, mencionamos que la característica de este tipo de conocimiento es que las acciones de un ser vivo solo son percibidas como acciones distintas del movimiento mecánico de los cuerpos por seres capaces de acciones; es decir, que las acciones solo son percibidas, como tales, por seres que *pertenecen* al mismo ámbito de las acciones. Si aplicamos el razonamiento aquí implícito al problema de la racionalidad podemos inferir que lo racional solo puede ser percibido o reconocido por seres racionales, con lo cual queda claro que el punto de partida es igualmente la meta y, por tanto, que es imposible evitar la *reflexividad*. Una vez que hemos llegado a esta etapa de la exposición podemos afirmar con suficientes razones que el tema de la *reflexividad* donde quiera que esta se presente implicará

un tipo de racionalidad o de percepción o si se prefiere de «evidencia» que *inclina sin necesidad* y, por tanto, que se postula como complementaria de la racionalidad demostrativa o axiomática.

Gadamer, por otro lado, quien ha partido desde la perspectiva de las humanidades, en general, y de las ciencias sociales o del espíritu, en particular; ha estado, desde el principio de su pensamiento, en contra de la idea según la cual solo la ciencia es conocimiento; y teniendo en cuenta la división aristotélica del conocimiento ha adoptado explícitamente el modelo de la *ética aristotélica*: la *phronesis*, para proponer su hermenéutica filosófica. Dicho de otra manera, Gadamer, consciente de que la hermenéutica es un conocimiento distinto al de la ciencia (*epistème*) más aún, no estando de acuerdo con la idea según la cual solo la ciencia es conocimiento considera que el conocimiento de la hermenéutica es de la misma naturaleza que el conocimiento propuesto por Aristóteles como el conocimiento *ético*. Y estableciendo que hay también un momento hermenéutico en las ciencias naturales. Sin embargo, tampoco Gadamer ha realizado que sea de nuestro conocimiento una distinción de principios de los diferentes tipos del conocimiento.