

GADAMER: LA FILOSOFÍA DE LAS COSAS HUMANAS. NUEVOS EMPLAZAMIENTOS ONTOLÓGICOS PARA LA TEORÍA, LA ÉTICA Y LA POLÍTICA.

Carmen Segura Peraita *

Resumen

La ontología de Aristóteles tiene unos claros presupuestos cosmológicos que conducen a defender la prioridad del universo sobre el ser humano. Gadamer quiso mostrar la relación existente entre la *filosofía práctica* de Aristóteles y su *hermenéutica filosófica*. Para ello acudió a la idea aristotélica de *σύνεσις*, estrechamente emparentada, a su juicio, con la noción de comprensión [*Verstehen*]. El planteamiento del pensador alemán conduce a una remoción del sentido y ámbito de lo *ontológico*. *Ontológico*, al menos en el sentido gadameriano y en sentido principal, sería *el ámbito propio de las cosas humanas*. Aquél del que, como filosofía crítica, se habría de ocupar la hermenéutica. Por eso, a la pregunta: ‘¿cuál es el lugar ontológico de la razón práctica y política?’, habría que responder —desde la perspectiva proporcionada por la recuperación hermenéutica de la filosofía práctica de Aristóteles— que es el lugar de *lo que es*; aunque *lo que es* sólo sea ahora lo que *no es ni siempre ni necesariamente*.

Palabras-clave: Gadamer; Aristóteles; Ontológico; Hermenéutica.

Presentación

I

Existe una distinción que se ha mantenido de diversos modos a lo largo de toda nuestra historia y que, quizá, haya de ser sometida a revisión. Se trata de la diferenciación clásica entre lo que se ha venido denominando el conocimiento teórico y el conocimiento práctico. Por tradición, acostumbramos a situar los diferentes objetos de la filosofía —sus cuestiones propias— en el terreno que *suponemos* les corresponde. Entendemos que hay, por una parte, *cuestiones especulativas* y, por otra, *cuestiones prácticas*. Así es como lo

* Departamento de filosofía I, Facultad de Filosofía (ed. A), Universidad Complutense de Madrid Ciudad Universitaria s/n 28040, Madrid

humano ha podido llegar a situarse en un segundo plano debiendo, además, desenvolverse de manera forzada dentro de los márgenes establecidos desde lo inmutable y necesario. Kant intentó solventar los problemas de esta comprensión otorgando prioridad a la razón práctica frente a la teórica; sin embargo, este intento pasaba por la aceptación de la distinción y, con ella, por la admisión de la separación entre los ámbitos propios de ambas formas de racionalidad. Es esta distinción, en definitiva, la que ha permitido delimitar el estatuto de la filosofía primera como aquella que se ocupa de las cuestiones propias de la razón teórica y el de las filosofías segundas como las que se atienen a los asuntos propios de la o las racionalidades prácticas.

El origen explícito de esta comprensión lo hayamos en Aristóteles. A lo largo de sus escritos encontramos muchos lugares en los que el estagirita sostiene o se guía por lo que afirma explícitamente en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, donde, de acuerdo con su clasificación de lo que es, sostiene lo siguiente.

Demos por sentado que son dos las partes racionales [del alma]: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer. Llamemos a la primera, la científica y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera¹.

Éste es sin duda un texto canónico de Aristóteles. Si se trae aquí a colación es con la intención de subrayar determinados aspectos, de sobra conocidos, pero que interesa poner de relieve desde los intereses específicos que orientan el sentido de esta exposición.

1. Que en el alma hay, genéricamente, partes distintas, aunque esto no implique, como el mismo Aristóteles se ocupa de subrayar, que establezca la existencia de dos facultades intelectuales separadas.
2. Que cada parte del alma se corresponde ‘por naturaleza’ con ‘su propio género’ de cosas.

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139a, 7-15.

3. Que hay dos géneros de entes: los que son siempre y necesariamente y los que no son ni siempre ni necesariamente y acerca de los cuales es posible la deliberación. De los primeros se ocupan el entendimiento, la sabiduría y la ciencia; de los segundos, la técnica y la prudencia.
4. A esto hay que añadir algo más, y es que no todas las cosas que son gozan de igual dignidad o rango ontológico, pues como dice Aristóteles de modo explícito, los objetos que constituyen el cosmos son mucho más dignos en su naturaleza que el hombre². En consecuencia, las excelencias o virtudes (*aretai*) del entendimiento teórico serán para Aristóteles mejores (al menos en términos absolutos) que las del entendimiento práctico. En concreto, la más exacta de las ciencias, la sabiduría, ‘será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más honorables’³.

¡La ciencia más honorable de los objetos más honorables! No es de extrañar, por tanto, que entre todas las actividades, Aristóteles conceda la primacía a la contemplación. Su referente y modelo de perfección ontológica fueron para él esos objetos, precisamente en su calidad de imperecederos y, junto con ellos, Dios en cuanto que realización de la forma más perfecta de actividad. Particularmente explícito es lo que dice a este respecto en el capítulo ocho de libro décimo de su *Ética a Nicómaco*:

Si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda sino la contemplación? De modo que la actividad divina que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa (...). Así, la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina (...). De modo que la felicidad consistirá en una contemplación⁴.

Sin embargo (y como es bien sabido), la última de las afirmaciones que acabamos de leer no puede ser tomada de manera aislada. En la medida en que se desee hacer justicia a su pensamiento, precisa de las matizaciones que el mismo estagirita se ocupó de realizar a fin de que fuera cabalmente entendida. Y es que, quizá precisamente por no ser ‘lo mejor’ del cosmos, el ser humano necesita de un conjunto de factores para llegar a ser cabalmente

² “Sería absurdo considerar la política o la prudencia como la más excelente, si el hombre no es lo mejor del mundo”; además, prosigue Aristóteles poco después, ‘también hay otras cosas de la naturaleza mucho más divina que la [naturaleza] del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo’, *Ética a Nicómaco*, 1141a 31-1141b 1.

³ *Ib.*, 1141a 20-21.

⁴ *Ib.*, 1178b 20-33.

feliz. Desde luego, la fortuna le ha de ser favorable, ha de gozar de unas condiciones económicas suficientes y ha de tener salud, ha de ser virtuoso y contar con buenos amigos.

Por eso se puede afirmar —siguiendo al pensador macedonio— que el bien del ser humano no se reduce a la pura teoría⁵. Precisamente por ello, para poder desplegar su humanidad de forma plena el hombre necesita de la *πόλις*; precisamente por esto es un ser social por naturaleza.

Las observaciones que se han hecho hasta ahora han tenido como objetivo recordar las bases cosmológicas de la ontología aristotélica. Se trata de unos presupuestos que conducen al autor de la *Ética a Nicómaco* a defender la prioridad del universo sobre el ser humano y de la filosofía primera sobre la *φρόνησις*. No obstante, como se acaba de ver, esto no significa que Aristóteles ignorase o menospreciase las *cuestiones humanas*. Por el contrario, quiso elaborar, y de hecho lo hizo, lo que, también con Gadamer, podríamos denominar una *filosofía de las cosas humanas*. Así es, al final del tratado de ética dirigido a Nicómaco, manifiesta de modo expreso su deseo de ‘completar en la medida de lo posible la filosofía de las cosas humanas’⁶. Una filosofía que en muchas ocasiones el pensador macedonio tiende a identificar con la política, como cuando afirma, refiriéndose a su propio tratado sobre ética, que es una cierta disciplina política⁷.

De hecho, el proyecto iniciado en la *Ética a Nicómaco* se había de continuar en el tratado sobre la *Política* de manera natural; pero incluiría además, entre otros, los estudios recogidos en sus restantes tratados de ética, en la *Poética* y en la *Retórica*. El volumen de trabajo que Aristóteles dedica a estas cuestiones basta para poner de relieve hasta qué punto —aunque bajo su consideración no sean lo mejor del mundo— interesan a Aristóteles.

Pues bien, esa *teoría* gira alrededor de un centro, de acuerdo con la visión teleológica del Estagirita: la felicidad es el fin de todo lo humano⁸; es precisamente aquel fin que buscamos por sí mismo y que, por tanto, será lo bueno y lo mejor.

“Y así ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?”⁹. Con esta pregunta,

⁵ Cf., *Ib.*, 1094a, 18-22.

⁶ *Ib.*, 1181b 14-15.

⁷ Cf., *Ib.*, 1094b 7-9.

⁸ Cf. *Ib.*, 1176a 32-33.

Aristóteles quiere mostrar la necesidad de determinar cuál es ese bien y a qué ciencia pertenece. Ésta no es otra que la política¹⁰, puesto que es ella la que nos permite buscar el fin, lo bueno y lo mejor para el ser humano. Por este concepto es por el que Aristóteles la eleva al rango de ciencia o facultad suprema y directiva en grado sumo¹¹, y ello aunque no detente el mismo grado de exactitud que las ciencias capitales. En efecto, “ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo”¹². Además, la política se sirve de las demás ciencias y prescribe “qué se debe hacer y qué se debe evitar [por lo que] el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”¹³.

Sin duda —y sin menoscabo de que se haya de continuar sosteniendo que el modelo de perfección seguía siendo para Aristóteles el del universo— fue lo que podríamos denominar su ‘fino instinto’ para las cuestiones humanas, así como su percepción de la distancia que hay entre el hecho y el ideal, lo que llevó a Aristóteles a percibir la necesidad de abrir y reconocer un ámbito específico, con leyes propias, que garantizara la posibilidad real de una vida humana buena. También fue el intento de superar las insuficiencias detectadas en el pensamiento de su maestro, sobre todo en lo relativo a la acción moral y la vida política, lo que le motivó. Esto es lo que explica, al menos en buena medida, las críticas vertidas contra Platón con relación a la idea de bien, a su concepción del estado o a su valoración de la retórica vigente. En este orden de cosas conviene recordar que la crítica a la concepción platónica que Aristóteles lleva a cabo en el libro I de la *Ética a Nicómaco* se basa en gran medida en la convicción de que el bien, como lo que es, se dice de muchas maneras y de que el ser humano, en cualquier caso (es decir, aunque Platón tuviera razón) no podría alcanzar ese bien uno y separado¹⁴. Pero es precisamente eso, algo que el ser humano pueda alcanzar y realizar, lo que Aristóteles estaba buscando cuando trataba de realizar su *filosofía de las cosas humanas*.

⁹ *Ib.*, 1094a 23-25.

¹⁰ *Cf. Ib.*, 1094b 1.

¹¹ *Cf. Ib.*, 1094 a 18-22.

¹² *Ib.*, 1094b 1-3.

¹³ *Ib.*, 1094b 5-7.

¹⁴ *Cf. Ib.*, 1096b 31-34.

Queda sin embargo la duda acerca de si el estagirita consideró que el bien que él entendió posible para el ser humano lo era para todos individualmente o, tan siquiera, para todos los ciudadanos de la πόλις. En este sentido hay textos en la *Política* que parecen indicar que su autor concibe la ciudad como un todo orgánico donde, en consecuencia, cada miembro desarrolla una función diferente, de modo que no todos podrían desarrollar la actividad del ser humano libre. Sus alusiones a la ‘ciudad en común’ así parecen indicarlo: ‘es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, *en común*, para las ciudades y para los hombres todos’¹⁵. Además, pocas líneas atrás Aristóteles ha dicho ya que ‘la vida práctica será la mejor, tanto *en común* para la ciudad como para el individuo’¹⁶.

Desde luego, no es lo mismo considerar a la ciudad ‘en común’ (como un todo orgánico) que atender a la actividad perfecta de todos y cada uno de sus miembros. En cualquier caso, y dejando esta cuestión por un momento, no conviene ignorar que ese bien excelente que Aristóteles busca para el hombre libre es la vida activa, respecto de la que en este contexto, una vez más, hemos de preguntarnos en qué consiste. Pues bien, principal, aunque no exclusivamente, en la contemplación y la meditación, porque ellas tienen el fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas¹⁷. De nuevo, también en el contexto de la πόλις, reaparece la primacía de la contemplación, tan característica del pensamiento griego. Está claro que Aristóteles no menosprecia la actividad política del estadista o legislador, ni el ejercicio de la virtud, pero también lo está que en último extremo termina por decantarse (como ya hiciera en el *Ética a Nicómaco*) por la vida teórica.

Pues bien, lo que llevamos visto hasta el momento nos permite extraer dos grupos de conclusiones provisionales.

Por una parte, en el primero vemos lo siguiente.

1. La vida política parece estar ordenada y cobrar todo su sentido en la consecución de la felicidad de unos pocos. Esto supondría una primacía de la ética sobre la política en el universo aristotélico, frente a las interpretaciones más habituales que entienden la vida política como plenitud de la ética y no al servicio de ésta.

¹⁵ Aristóteles, *Política*, 1325b 30-32.

¹⁶ *Ib.*, 1325b 7-8. Cf. También, *Ib.*, 1324a 1-2. Los subrayados son míos.

¹⁷ Cf. *Ib.*, 1325b 8.

2. Pero no todos los miembros que integran la πόλις, ni tan siquiera todos los ciudadanos, pueden realizar la actividad más perfecta; tan sólo unos pocos, y toda la estructura de la πόλις *en común* está ordenada a la plena actividad de esos privilegiados.
3. Así, el ideal del sabio estaría vigente en Aristóteles y, desde luego, como ya se ha señalado en otras ocasiones, su teoría política no sería un canto incondicional a la democracia.

Si lo anterior es cierto, se descubren trazas importantes de platonismo en el pensamiento de Aristóteles. Además, se comprueba cómo su modelo cosmológico inspira su concepción, no sólo de la ciencia y la sabiduría (de una manera más o menos aislada o sectorial) sino también su visión de los asuntos humanos.

Por otra parte, adentrándonos ya en el segundo grupo de conclusiones provisionales vemos que esto no es todo, y si sólo nos detuviéramos en ello estaríamos realizando una lectura sesgada del pensador de Macedonia. Porque también hay otra cosa que ha quedado clara: Aristóteles elabora su *filosofía de los asuntos humanos* partiendo de las características propias de lo que no es ni siempre ni necesariamente.

Nietzsche entendió que, una vez destruido el mundo ideal de Platón, también saltaba en pedazos el mundo sensible. Es decir, que de aquellos dos mundos no quedaba uno sino ninguno. Pero el caso de Aristóteles no es reductible (ni tan siquiera desde la perspectiva nietzscheana) al de Platón, porque lo que no es ni siempre ni necesariamente, sin embargo *es*; es decir, tiene su propia consistencia ontológica y no depende para ello de algo otro que fuera lo verdadera y auténticamente real.

Por eso cabe pensar que, incluso superado el modelo antropológico, cosmológico y ontológico de Aristóteles, su comprensión e interpretación de la praxis humana no queda inmediatamente invalidada. De hecho, algunos de los representantes de la corriente hermenéutica contemporánea (que desde luego no parecen compartir los presupuestos culturales, metafísicos ni ontológicos aristotélicos) han propuesto una rehabilitación de la razón práctica aristotélica. De esto es de lo que se va a tratar a continuación

II

No deja de sorprender que la hermenéutica gadameriana, que se apoya en fundamentos tales como la supresión del primado de la teoría, la negativa a aceptar el predominio exclusivo del λόγος ἀποφαντικός, o que afirma la valencia universal de la comprensión (*Verstehen*), se apoye en quien, supuestamente al menos, afirmó y fundamentó las dos primeras, además de que ignoró la tercera. ¿Es factible, por tanto, desde las más básicas premisas hermenéuticas, llevar a cabo con sentido y fruto esa reapropiación de la filosofía práctica de Aristóteles? ¿Más aun, es posible hacerlo sin que esto suponga la aceptación necesaria del modelo ontológico griego del universo?

A principios del siglo pasado fue Martín Heidegger, a quién bien podemos considerar fundador de la hermenéutica actual, quien criticó por vez primera el mencionado primado de la teoría. A su juicio, éste habría conducido, por una parte, al absoluto predominio de la ciencia según el modelo moderno elaborado por Descartes así como a la contemporánea deriva de la vieja teoría en tecno-ciencia. Por otra parte, la explicación de por qué lo que para Heidegger constituía el auténtico objeto de la filosofía, el *Dasein* humano, no había sido tomado en consideración se encuentra en este mismo predominio. Pero estas críticas son ya de todos conocidas y no me puede detener en ellas. Lo que sí interesa subrayar es que, a la vez que sometía a crítica los fundamentos del pensamiento aristotélico, el autor de *Ser y tiempo* valoraba muy positivamente el descubrimiento de la φρόνησις y las posibilidades encerradas en ella. Así, de la mano del pensador de Friburgo, se inauguró un movimiento filosófico que, continuado y protagonizado por la hermenéutica filosófica, ha venido reclamando la mencionada necesidad de rehabilitar la razón práctica aristotélica en todas sus dimensiones. En este sentido es menester destacar a Gadamer quien en *Verdad y método* se refiere a la ‘actualidad hermenéutica de Aristóteles’ con la intención de destacar, en este caso, las virtualidades contenidas en sus desarrollos sobre la prudencia.

Parece claro que Gadamer aceptó, al menos en su trazado fundamental, la crítica de Martín Heidegger a Aristóteles. No obstante, cuando se trata de defender los derechos de la praxis, parece que el discípulo no encontró un serio obstáculo en las observaciones críticas realizadas por su maestro; por el contrario, todo parece indicar que el terreno despejado por Aristóteles le resultó suficiente para realizar su defensa de un ámbito de reflexión especial

no sujeto a las leyes de la ciencia¹⁸. Un ámbito que actualmente corresponde salvaguardar, según parece desprenderse del planteamiento gadameriano, a la hermenéutica filosófica. Como es de todos sabido, fue intención del pensador de Heidelberg hacer operativos en el ámbito de la hermenéutica los avances logrados por Aristóteles. Así, entendió, frente a la interpretación tradicional que el modelo universal de ‘racionalidad’ —mejor habría que decir, de ‘comprensión’— habría de ser el elaborado por Aristóteles al hilo de sus desarrollos sobre la φρόνησις y el φρονιμός. Sería esto lo que habría que salvar de una crítica negativa, haciéndolo operativo de cara al futuro hermenéutico.

En concreto, y para los asuntos que interesan ahora, hay que recordar la insistencia con la que Gadamer reivindicó de forma constante la necesidad *recuperar el legado socrático de una sabiduría humana*, de este modo se podría amortiguar el creciente imperialismo de la ciencia. En línea con este legado estaría la ética aristotélica que, a juicio del pensador alemán, podría servirnos de modelo¹⁹; tan es así que él creyó descubrir claras relaciones entre su hermenéutica y aquella filosofía práctica.

Para mostrar cómo el autor de *Wahrheit und Methode* pudo descubrir esta vinculación me voy a centrar en una de las dimensiones a las que ya se ha hecho referencia aquí y fue especialmente valorada por Hans-Gerog Gadamer. Se trata de algo que ya ha sido destacado: la posibilidad y virtualidades escondidas en aquella *filosofía de las cosas humanas* que elaboró Aristóteles. Veámoslo.

A juicio de Gadamer las ciencias hermenéuticas ‘pueden apelar sobre todo al ejemplo de la filosofía práctica, que en Aristóteles se pudo llamar también *política*’²⁰. Pues bien, para mostrar la conexión existente entre *filosofía práctica y hermenéutica*, Gadamer necesitaba, en primer lugar, mostrar que la *filosofía de las cosas humanas* no consiste en un mero ejercicio práctico sino en un auténtica forma de saber que gozaría, por tanto, de un estatuto teórico.

Con el propósito de alcanzar este objetivo, Gadamer comenzó admitiendo que frente a la dialéctica platónica —entendida como un saber teórico—, Aristóteles había reclamado una autonomía peculiar para la filosofía práctica; que, además, distinguió expresamente

¹⁸ Cf. *Ib.*

¹⁹ Cf. Gadamer 1977a: 394.

²⁰ Gadamer 1977b: 308.

entre filosofía práctica y teórica; y que, como ya ha quedado expuesto, lo hizo por sus objetos.

Por otra parte, el fundador de la hermenéutica filosófica, también reconoció que existía una cierta dificultad a la hora de “aplicar el concepto moderno de teoría a la filosofía práctica”²¹ (algo que, a mi juicio, formuló de manera un tanto confusa). No podía ser de otro modo, pues ese modelo moderno no sería compatible de ninguna manera con la *filosofía de las cosas humanas*. A mi juicio, si Gadamer planteó esta cuestión fue porque Aristóteles había caracterizado a las *ciencias prácticas* como menos exactas y esto podría llevar a pensar, en contra de los intereses gadamerianos, que propiamente no podrían aspirar al reconocimiento de su estatuto teórico. Ahora bien, lo que el estagirita sostuvo es que

Es propio de hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar que un matemático empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico²².

En este texto de la *Ética a Nicómaco*, que Aristóteles dedica a su consideración de la ciencia política, parte de una convicción que para él no es objeto de discusión: que las demostraciones no pertenecen a la retórica y que buscarlas dentro de su ámbito sería absurdo. Es esta convicción la que, tomada como punto de partida, le permite explicar que es absurdo buscar el mismo tipo de rigor para los diferentes ámbitos de saber. También es esta misma razón básica la que autoriza a Gadamer a defender lo probable y, por tanto, a intentar limitar las pretensiones universalistas de la ciencia²³. Sólo de este modo, en opinión en este caso de los autores de la *Retórica* y de *Verdad y método* será posible mantener la consistencia ontológica del ámbito propio de la *πόλις* y de la actividad que le es propia.

²¹ *Ib.*,: 295.

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 14-1095a 1.

²³ Quintín Racionero ha insistido en que el estatuto ontológico de la retórica aristotélica es el de lo meramente posible, sobre el que se asientan los argumentos de probabilidad y que lo posible (el *ἰσχυρόν*) es lo que puede ser de dos o más maneras. A su vez, éste es precisamente el ámbito de la *ἡμετέριος*, de la sensatez por la que el hombre juicioso guía sus elecciones; el ámbito de la ética y de la política. Cf., Racionero, 1994.

De hecho, Gadamer encontró en la retórica un modelo válido de comprensión y un modelo no cientista de verdad²⁴. Tanto es así que esta disciplina contribuiría a delimitar el ámbito propio de la hermenéutica. Pues,

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikós* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria²⁵.

A partir de estas últimas consideraciones podemos retomar lo que estábamos estudiando. Ahora ya está claro que al autor de *Verdad y método* le interesa destacar que lo que no se puede hacer es identificar la idea griega de teoría o filosofía con el concepto moderno de ciencia y que, por tanto, la menor exactitud no anula, sin más, el carácter teórico de una empresa. De cualquier manera, lo que realmente importa a Gadamer, y por lo que en definitiva plantea esta cuestión, es defender “que no es aceptable hacer un uso concreto, para los problemas prácticos, de argumentos de tipo cosmológico, ontológico o metafísico”²⁶. Ésta es, desde mi punto de vista, la cuestión que preocupa realmente a Gadamer. Desde luego, Aristóteles no lo hizo, puesto que (como ya se ha recordado) se ocupó de distinguir bien los ámbitos correspondientes de objetos. Por eso, el problema sólo surgiría al hacer una extrapolación indebida de las categorías aristotélicas a ámbitos improcedentes. Con las aclaraciones que se acaban de recordar Gadamer evita el problema. En cualquier caso, habremos de volver sobre estas reflexiones al final de esta exposición.

De momento hay que destacar que, una vez solventada esta dificultad, el fundador de la hermenéutica filosófica pudo insistir en la necesidad de distinguir con claridad entre las ciencias filosóficas —que serían las que analizan la realización práctica o poiética del actuar o producir— y la mera actuación o producción²⁷. Así concluyó que el particular estatuto de la filosofía práctica no implicaba que ésta no poseyera un carácter teórico²⁸, que

²⁴ Gadamer recuerda que el Estagirita escribió la primera historia de la retórica y desarrolló la teoría relativa a esta disciplina. Cfr. Gadamer, 1977d: 227.

²⁵ *Ib.*,: 229.

²⁶ Gadamer 1977b: 296.

²⁷ Cf. Gadamer 1977d: 295.

²⁸ Cf. *Ib.*,: 294. También Gadamer, *Ib.*,: 280.

se redujera, por tanto, a un mero ejercicio de la racionalidad práctica, a una superior puesta en práctica de la *φρόνησις*²⁹. Por el contrario y a su juicio, esa *filosofía de las cosas humanas*

Es también teórica en cierto sentido, ya que no enseña un saber sobre la acción real que aclare y decida una situación concreta, sino que transmite unos conocimientos *generales* sobre la conducta humana y las formas de su *existencia política*³⁰.

Desde mi punto de vista, no hay problema alguno en admitir que la ética y la política de Aristóteles poseen, tal como han quedado caracterizadas aquí, un estatuto teórico, pues eso es lo que significa *filosofía*. En este sentido, no cabría confundirlas o asimilarlas con artes como la gramática o la retórica³¹. Estas observaciones son las que llevan a Gadamer a decir algo más: que la *ciencia práctica* es un “saber general, pero un saber que se puede calificar menos de saber productivo que de crítica”³².

Esa dimensión crítica que Gadamer parece reconocer en la *filosofía de las cosas humanas* trae a la memoria, quizá antes que la evocación de la política, el recuerdo de la dialéctica, al menos tal como parece que Aristóteles las concibió. Si, no obstante, Gadamer encuentra en la política ese aspecto crítico ello es debido, en mi opinión, al carácter arquitectónico que ésta posee para el estagirita. Es precisamente esta dimensión y las consecuencias que se derivan de ella, lo que permite a Gadamer destacar el estatuto crítico de la política aristotélica. Por otra parte, es también esto lo que le permite dar el segundo paso, encaminado al objetivo último de mostrar la vinculación *natural* que existe entre la hermenéutica y aquella vieja filosofía práctica. Antes de referirnos a él, se mencionan algunos de los paralelismos que Gadamer destacó entre ambas a lo largo de sus escritos.

1. En primer lugar, también la hermenéutica tendría una pretensión arquitectónica: “la pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias,

²⁹ Cf. *Ib.*;: 245.

³⁰ *Ib.*

³¹ Cf., *Ib.*

³² *Ib.*

en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos que quieran dirigirse a objetos y en utilizarlos en todas sus posibilidades”³³.

2. En segundo lugar, al igual que no se puede decir de la política concebida por Aristóteles que es una mera técnica (ni tan siquiera la suprema), Gadamer entiende que tampoco la hermenéutica lo es. Por el contrario, “no se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia —como la retórica, tema de Platón”³⁴.
3. En tercer lugar, Gadamer entiende que, como la política, también la hermenéutica filosófica aspira a ser un *saber de reflexión crítica*³⁵; un saber que, en consecuencia, reivindica la universalidad.

Todo lo anterior es lo que le permite a Gadamer concluir que, al igual que ocurría con la ética y la política aristotélicas, el contenido de la hermenéutica “son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones *máximas* que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del *bien*”³⁶.

Sin embargo, todo lo que se ha ido viendo hasta el momento no parece bastar al autor de *Verdad y método* para poner de relieve la vinculación entre la hermenéutica y la *filosofía práctica de las cosas humanas*. Sólo esto explica que continúe preguntándose cómo podía encontrar su lugar el arte de la comprensión, la hermenéutica, dentro del horizonte de pensamiento aristotélico. Su respuesta queda reflejada a continuación:

Me parece que algo quiere decir el hecho de que la palabra griega que designa el comprender y la comprensión, *synesis* (...) represente en el contexto de la ética aristotélica una especie de virtud intelectual (...). La ‘comprensión’ aparece ahí en el mismo sentido que tuvo la palabra ‘hermenéutica’ durante el siglo XVII, para significar el conocimiento y la comprensión de las almas, como queda dicho. La ‘comprensión’ designa entonces una modificación de la racionalidad práctica, el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro³⁷.

³³ Gadamer 1977b: 308.

³⁴ *Ib.*

³⁵ Cf. Gadamer 1977c: 246.

³⁶ Gadamer 1977b: 308.

³⁷ *Ib.*; 305-6.

Para aproximarnos mejor a estas últimas observaciones hemos de retomar algo de lo que se ha tratado antes (pero que, como se había anunciado, habría de ser abordado de nuevo), *tomando*, como diría Aristóteles, *otro punto de partida*.

Se trata de lo siguiente. El autor de *Verdad y método* entiende que la filosofía práctica de Aristóteles es también teórica porque transmite unos conocimientos ‘generales’ sobre la conducta humana y las formas de su existencia política. Que es, por tanto, un saber general. Así es como en opinión de Gadamer ‘general’ y ‘teórico’ van de la mano. Lo que Gadamer no vincula de ningún modo a la teoría es que se haga ‘un uso concreto, para los problemas prácticos, de argumentos de tipo cosmológico, ontológico o metafísico’. Por otra parte, entiende que θεωρία se aviene mal con el concepto moderno de teoría (aunque éste, también a su juicio, tenga su origen en la concepción griega de la ciencia, asunto en el que no podemos entrar ahora). Así y desde su comprensión, teoría no iría unido a ‘necesidad previsible y controlada’, aunque quizá sí a universalidad —o al menos a generalidad—, y, por supuesto, ‘conducta humana’ no estaría vinculado a ‘cosmología’.

Nos hayamos, a mi juicio, frente a una reformulación del significado de teoría que, a mi juicio, está vinculado a la comprensión gadameriana del significado de la σύνεσις, entendida como una cierta virtud intelectual. Ésta, según Aristóteles se aplica

A lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplica a lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa, mientras que el entendimiento [la *comprensión*] es sólo discriminativo³⁸.

Así pues hay un cierto *entendimiento* [*Verstehen*], pero sobre cosas que pueden suscitar cuestiones nuevas y ser objeto de deliberación; es decir, sobre lo que no es ni siempre ni necesariamente. Como aclara Aristóteles, esto es objeto de la prudencia, y en su caso de la técnica, por cuanto éstas tienen que ver con la acción y la producción. Sin embargo, esa especie de virtud intelectual ‘sólo es capaz de discriminar, juzgar’. Hay que tener en cuenta, por otra parte que, como ya recordó Gadamer, σύνεσις puede significar también —más allá del contexto concreto en que la emplea Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VI, vinculándola con el aprendizaje— encuentro, unión, confluencia, comprensión,

³⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1143a 7-9.

conocimiento íntimo y conciencia. Por tanto, que la *comprensión* designaría entonces esa *modificación de la racionalidad práctica*, el enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas de otro. Por eso dice Gadamer,

Se trata de algo más que de una simple comprensión de un enunciado. Implica una especie de elemento común que da sentido a la ‘reunión en consejo’, al dar y recibir un consejo (...) Esto apunta al centro de las cuestiones que conectan con la idea de filosofía práctica³⁹.

Cuando de la *comprensión*, de la σύνεσις se trata, no estamos ya, a juicio de Gadamer, en el plano del enunciado, de la predicación. También esto puede contribuir a entender la manera en que se ha modificado el sentido y significado de *teoría*. Una actividad que, desde luego y para Gadamer, nunca significó un mero ‘ver pasivo’ ya que el θεωρεῖν implicaba en su significación originaria actividad y participación. La σύνεσις, que Gadamer traduce invariablemente por *comprensión* [Verstehen], constituye, en resumen, una forma de conocimiento teórico; pero, puesto que versa sobre *cuestiones que pueden ser objeto de deliberación*, no se puede alinear con el conocimiento teórico —ahora en el sentido de *científico* (de *teórico* en el sentido moderno)— de lo que, supuestamente, es siempre y necesariamente.

Por otra parte, y para finalizar, esto implica una remoción del sentido y el ámbito de lo *ontológico* (que Aristóteles, por el camino de la οὐσία acabaría por conducir a la teología cósmica). Ahora, *ontológico*, al menos en el sentido gadameriano es *el ámbito propio de las cosas humanas*. Aquél del que, como filosofía crítica (en el sentido de *arquitectónica*) se habría de ocupar la hermenéutica. Por eso, a la pregunta, ‘¿cuál es el lugar ontológico de la razón práctica y política?’, habría que responder desde la perspectiva proporcionada por la recuperación hermenéutica de la filosofía práctica de Aristóteles, que es el lugar de *lo que es*; aunque sólo sea lo que *no es ni siempre ni necesariamente*.

³⁹ Gadamer 1977b: 305-6.

Referências

- Aristóteles. **Ética a Nicómaco**, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1949.
- Aristóteles. **Política**, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.1951.
- Gadamer, H.-G. ‘Autopresentación de Hans-Georg Gadamer’, en: **Verdad y método II**, Salamanca: Sígueme. 1977a.
- Gadamer, H.-G. ‘La hermenéutica como tarea teórica y práctica’, en: **Verdad y método II**, Salamanca: Sígueme.1977b.
- Gadamer, H.-G. ‘Réplica a “Hermenéutica y crítica de la ideología”’, en: **Verdad y método II**, Salamanca: Sígueme. 1977c.
- Gadamer, H.-G. ‘Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología’, en:**Verdad y método II**, Salamanca: Sígueme.1977d.
- Racionero, Q. ‘Introducción’ a Aristóteles, **Retórica**, Madrid: Gredos.1994.