



KONVERGENCIAS Filosofía y Culturas en Diálogo
ISSN 1669-9092
Año V, N° 16 Tercer Cuatrimestre 2007

HERMENÉUTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA¹

Cristian Palazzi Nogués de Trujillo (España)

No cabe duda de que desde hace tiempo vienen *horadándose* las tradiciones morales que sostienen Occidente, y por ende, todo aquello que constituye *nuestro mundo moral*. Las guerras, las descolonizaciones, los fenómenos migratorios del siglo XX, la pérdida de soberanía nacional, la imparable ascensión del capitalismo al rango de nueva religión mundial, el desarrollo globalizante de las nuevas tecnologías de la información y otros fenómenos actuales están generando tal confusión y vacío normativo, que parece como si las antiguas formas de poder se estuvieran radicalizando en un intento de mantener aquello que ya no les pertenece.

Filosóficamente, la destrucción de la moral tradicional ha venido acompañada de un cambio de paradigma metodológico importante, cuyas consecuencias pueden definirse de la siguiente manera: no va a ser posible establecer convención alguna que no sea de carácter provisional y ningún resultado que no presente un carácter relativo. Podemos decir que tanto la crítica ilustrada como el deconstructivismo contemporáneo han degenerado en una larga retahíla de escépticos, relativistas, irónicos, cínicos, reduccionistas y subjetivistas que, finalmente, han impuesto sus tesis a falta de una réplica bien fundamentada.

Una de las expresiones filosóficas que se presentan bajo esta constelación de pensamiento es la teoría del *pensamiento débil* desarrollada por Gianni Vattimo desde los años 90, cuya principal enseñanza es que, frente a la caída de los grandes relatos morales, cada uno debe picotear de sus restos en busca de aquello que pueda servirle

¹ Este artículo fue presentado en la XV Semana de Ética y Filosofía Política (Tradición e Innovación en Ética y Filosofía Política) Mesa Temática: "Teoría Cum Praxi" el 28 de marzo de 2007.

para su paz espiritual. No se trata de comprometerse con la verdad de Dios, ni de sentir la fe tal y como siempre ha sido planteada, antes bien, se trata de una religión a la carta basada en un principio muy simple: componte tu propia religiosidad, porque no puedes hacer otra cosa. No negamos que desde un punto de vista histórico que la teoría moral de Vattimo debe ser considerada como una propuesta revolucionaria.

Sin embargo a nosotros este escenario nos parece preocupante, así que con este texto nos proponemos al menos captar por un instante el carácter ético de la experiencia hermenéutica de Gadamer, ya que consideramos que sólo desde *su* perspectiva integradora podemos afrontar con cierto rigor la situación moral de este momento en el mundo.

En este sentido estamos de acuerdo con el profesor Jesús Conill cuando opina que,

“necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de «interpretación» y de una nueva «crítica» en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista, una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén «siempre en camino». *En el camino de la experiencia*, donde «lo que siempre sucede es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido»²”.

El presente artículo aboga por una recuperación de la filosofía hermenéutica como filosofía práctica en tanto que, según el propio Gadamer, ésta “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”, cuestiones que “determinan todo el saber y el obrar humano” y que “son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del «bien»³”.

Para aclarar esta idea dividiremos nuestra exposición en tres partes. En primer lugar definiremos qué entendemos por filosofía práctica. En segundo lugar intentaremos

² Conill, J. *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006, p. 146.

³ Gadamer, H. G. La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978). En Gadamer, H. G. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 308.

explicar en qué sentido pueden relacionarse hermenéutica y filosofía práctica. Y en tercer lugar desarrollaremos el ejemplo de la retórica como «verdadero punto de orientación» para una teoría científica de la ética hermenéutica.

I. ¿Que es filosofía práctica?

Filosofía práctica es aquel tipo de saber filosófico que se caracteriza por repercutir moralmente en el modo de ser de quien lo cultiva. No se trata tan sólo de «aplicar un conocimiento técnico», sino, antes bien, de considerar qué consecuencias produce la aplicación de conocimientos técnicos en el propio carácter. Es el saber del propio hombre, y no de una esfera determinada del saber de las ciencias, ni de los primeros principios y causas, el que constituye el objeto de estudio de la filosofía práctica, tal y como Aristóteles lo define en la *Metafísica*⁴.

La filosofía práctica, en correspondencia con la filosofía natural (hilemorfismo), se dedica al desarrollo de las potencialidades materiales del hombre para dotarlas de la mejor forma posible de cara a la obtención de la *eudaimonia*, fin último del hombre que significa simultáneamente “ser bueno” y “sentirse bien”. La filosofía práctica es por tanto una reflexión acerca de la praxis que depende de la praxis, perspectiva desde la cual es posible comprender cual es la verdadera orientación del término *theoria* en la sabiduría clásica, esto es, el ejercicio de «una *praxis* suprema», cuya propensión al bien la convierte en «el modo supremo de ser del hombre».

Aristóteles reivindica la idea de una filosofía práctica frente a la concepción teórica del bien platónico, cuya trascendencia le parece inaceptable. Aristóteles no es dualista y no concibe la perfección del mundo de las ideas como algo separado del mundo de la vida; en este sentido la filosofía práctica se caracteriza por mantenerse siempre en estado de incompletud, ya que depende siempre de un agente que, como tal, se da siempre en constante transformación. Se trata por tanto de una ciencia de la vida del hombre en desarrollo, que estudia la mejor manera de realizar su fin último, *en contra de* una ciencia de la vida ideal que plantea un modelo de bien eterno e inmutable, al que todo el mundo debe referirse. La filosofía práctica no pretende saber «qué es la virtud», sino de qué manera debemos tenerla en cuenta a la hora de aplicarla si queremos llegar a «ser buenos».

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994 (K 7).

Por ello cobra especial relevancia la noción de *phronesis*. Poseer la *phronesis* significa tener la capacidad de establecer el punto medio entre dos extremos de forma razonable en función de las propias características y conocimientos previos del asunto. Dichas características responden a un *ethos* o carácter, en virtud del cual poseemos la capacidad de elección (*prohairesis*) para escoger entre las diversas opciones que existen a la hora de actuar. La prudencia, por tanto, impele a estar siempre alerta, a conocerse a uno mismo, a saber de sus propias potencialidades, situándolo en el punto medio ante todas sus demás virtudes.

El ejercicio de la *phronesis* como principal virtud de la filosofía práctica debe su principal característica a hacer coincidir lo que pensamos de la vida con el vivir tal y como uno piensa. Pensar como se quiere vivir requiere saber controlarse, saber discernir y ponderar los medios que poseemos para la realización de un fin determinado. Se trata por tanto de una "concepción filosófico-moral que no elige como orientación el caso excepcional del conflicto, sino el caso normal del cumplimiento de la moral⁵".

Gadamer intenta paliar el vacío normativo que según él Aristóteles dejó acerca de esta clase de filosofía⁶, desarrollando su hermenéutica como una auténtica filosofía práctica.

II. ¿Cómo se relacionan hermenéutica y filosofía práctica?

La hermenéutica gadameriana y la filosofía práctica aristotélica convergen en la crítica que Gadamer le dedica al pensamiento cientista. Ésta que reproduce la crítica que Aristóteles realizó a la *episteme* o ciencia técnica planteando un nuevo modo de conocimiento como es la *scientia practica*.

Para Gadamer se trata de hacer ver "la otra mitad de la verdad⁷" o como los presupuestos de una teoría positivista de la realidad, esto es, la separación entre sujeto y

⁵ *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, Philosophica Malacitana., Vol. V. Málaga: Departamento de filosofía de la Universidad de Málaga, 1992, p. 181.

⁶ La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978). En *Verdad y Método II*, p. 295.

⁷ Gadamer, H. G. Ciudadano de dos mundos (1985). En Gadamer, H. G. *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 177.

objeto, la diferencia entre conciencia y norma, y la distancia entre esencia y apariencia⁸, no se corresponden con el conocimiento experiencial que realizamos en todo acto de interpretación del mundo.

De la misma manera que Aristóteles critica la “univocidad” ideal del bien platónico⁹, para Gadamer no es posible admitir un saber que no tenga influencia práctica sobre la realidad, cosa que choca directamente con la presunta objetividad de las ciencias experimentales. Gadamer recurre a Aristóteles para dar cuenta de que toda “reflexión teórica se da siempre sobre las condiciones de la razón práctica¹⁰”, esto es, en base a una determinada orientación al bien.

Y así, toda la filosofía hermenéutica debe ser pensada desde un punto de vista ético¹¹, cuyo principal referente constituye la filosofía práctica de Aristóteles. Nos dice Gadamer,

“Aristóteles devuelve las cosas a su verdadera medida mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del hombre es la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración hacia una actitud firme (*hexis*). (...) Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y sus formas de comportamiento¹²”.

⁸ Gadamer aprendió mucho de la teoría de la hermenéutica de la facticidad desarrollada por Heidegger en su curso de 1923, que “contenía a nivel ontológico la crítica al concepto de conciencia, de objeto, de hecho y de esencia, de juicio y de valor”. Gadamer, H. G. Problemas de la razón práctica (1980). En Gadamer, H. G. *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1992, p. 366.

⁹ Para Aristóteles “el bien se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser” (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente)”. En *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 1998, p. 30.

¹⁰ Razón y filosofía práctica (1986). En *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 216.

¹¹ Cita de J. Grondin en *Ética hermenéutica*, p. 149.

¹² Gadamer, H. G. *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 383-396.

Ante esta mutabilidad y regularidad limitada que no cesa, la cuestión es saber si es posible plantear un saber filosófico real que responda a las expectativas de movimiento que este planteamiento nos propone. En este sentido, la relevancia que adquiere en la filosofía aristotélica la elección del método abrió los ojos a Gadamer, quien no dudó de caracterizar la dicha filosofía como “una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica¹³”.

A tal efecto conviene recordar el postulado general y fundamental de la ciencia aristotélica, a saber, que todo método está regido por su objeto. En este sentido, tanto la filosofía práctica como la hermenéutica prueban de comprender: por un lado, las condiciones de una correcta aplicación particular de nuestro saber general y, por otro, qué significado puede tener esta aplicación cuando de lo que hablamos es de la aplicación del saber del hombre sobre el propio hombre en vistas al fin último de sus acciones. El hecho de que la reflexión “práctica” se refiera directamente al “problema general del bien de la vida humana”, teniendo en cuenta al hombre en toda su especificidad y no tanto una esfera determinada del saber (*tejnai*), obliga a distinguir pues entre el método que aborda las cuestiones del obrar práctico y la razón práctica en sí, ya que ésta se encuentra ya siempre encaminada hacia la praxis.

Nos dice Gadamer “no podemos renunciar por entero a la pretensión no sólo de saber, sino de tener también influencia práctica”, y así “toda ética no se limita a describir las normas vigentes, sino que aspira a fundamentar su validez o a introducir normas más justas¹⁴”. (Si es cierto que la ética puede enorgullecerse de su carácter emancipador está claro que debe hacerlo desde esta perspectiva, es decir, como pensamiento que cambia los hechos, que los modifica y que los orienta).

Consecuentemente, se hace necesaria una reflexión sobre los medios que intervienen en dicha pretensión. El ejemplo que Gadamer utiliza para establecer si es posible hacer un análisis satisfactorio de las condiciones de cientificidad de la filosofía práctica es el estudio de la retórica antigua.

III. La retórica como ejemplo paradigmático.

¹³ *Ibíd.*, p. 396.

¹⁴ La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978). En *Verdad y Método II*, p. 296.

Y esto es así porque considera que el acto lingüístico y el acto comprensivo muestran las mismas pretensiones de universalidad, ya que ambos, cada uno desde su posición, apuntan hacia un mismo punto irreductible, a saber, que toda comprensión requiere del lenguaje y todo lenguaje se fundamenta en la capacidad de comprensión.

Para explicar el estatus de la retórica antigua Gadamer recurre a dos ejemplos de Platón¹⁵. El primero lo encontramos en el *Gorgias*, donde la retórica queda como un mero arte del halago contrapuesto al verdadero saber. En el *Fedro*, en cambio, Platón se interroga acerca de cual debe ser el significado de la técnica de la retórica, cuyos resultados hacen pensar más en una «filosofía de la vida humana definida por el habla», que en una técnica del arte de hablar. En opinión de Gadamer, Platón, en este diálogo, eleva la retórica al nivel de la dialéctica, porque hace coincidir la capacidad de persuasión con la búsqueda del bien.

La diferencia que separa la técnica de la retórica de la dialéctica es una diferencia de fines. La retórica, entendida como mera técnica del hablar, busca el perfeccionamiento cada vez mayor de las reglas del lenguaje, de sus combinaciones y sus posibilidades en vistas al perfeccionamiento del lenguaje; la dialéctica en cambio se rige por la búsqueda del saber supremo, esto es, la búsqueda del bien, así que aplica los conocimientos retóricos para este fin y no otro. Sin embargo, Gadamer no se contenta con el estatus platónico de la dialéctica, entendida como mera técnica, la mejor de las técnicas, pero como mera técnica al fin y al cabo para la adquisición del bien, y se propone, recuperando algunos principios aristotélicos, dar autonomía al saber práctico del hombre.

Por un lado, se trata de reivindicar la función razonadora negativa tan propia del personaje de Sócrates como medio privilegiado para el encuentro con el bien y en este sentido dar valor al tema de la técnica. Pero por otro lado se destaca que el buen hablador no debe conformarse con “haber conocido como bueno y justo aquello que sabe comunicar de modo convincente y por tanto puede responsabilizarse de ello”, sino que debe “conocer el *kairós*¹⁶, esto es, cuando y cómo es preciso hablar”. El descubrimiento de la presencia del *kairós* en la retórica como “tiempo idóneo” para el acontecer del saber determinó en adelante las investigaciones de Gadamer acerca de las condiciones

¹⁵ *Ibíd.*, p. 297.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 298.

temporales de la hermenéutica, en la que, según él, "se funden los horizontes de pasado y presente en un constante movimiento¹⁷".

Según Gadamer, que observa la operación platónica tanto desde arriba como desde abajo, es posible ver en la transferencia del saber del bien al terreno de la dialéctica el inicio de una superación del modelo de ciencia omniabarcante, de la misma manera que es posible ver en la ascensión de la mera técnica del habla al nivel dialéctico como avance respecto del estadio *poiético*. La retórica, como filosofía práctica, ocupa el estadio intermedio entre filosofía *teorética* o saber objetivo y la filosofía *poiética* o técnica del saber hacer.

Es en este contexto, nos recuerda, que debemos plantearnos la distinción entre filosofía teórica, práctica y *poiética* y el descubrimiento aristotélico de la *phronesis* (racionalidad práctica) como presupuesto intermedio entre ciencia y técnica. Como bien sabemos Aristóteles distingue entre estos tres tipos de racionalidad, pero también aclara que sólo es posible alcanzar el nivel teórico de la razón cuando hemos asegurado antes las condiciones idóneas para realizarlo, esto es, habiendo asegurado antes el estadio productor y conociendo la *medida de aplicación* de la razón general a las cosas concretas.

De esta forma, "si la retórica, -como filosofía (práctica) de la vida humana definida por el habla-, es inseparable de la dialéctica", técnica del habla, y la dialéctica depende a su vez de "la persuasión, que es un convencer", acto del que "es inseparable del conocimiento de la verdad", vemos cómo se nos muestra claramente que, efectivamente, el análisis del acto de hablar requiere un estadio intermedio, el de la prudencia, que entra en acción a la hora de interpretar y que coloca efectivamente las propias potencialidades en la búsqueda del bien. Si es cierto que retórica y hermenéutica se encuentran en la universalidad de su programa, también es cierto que "la virtud aristotélica de la racionalidad, la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental¹⁸".

Esto explica por que la hermenéutica entendida como el arte de la interpretación, muy inspirado por la concepción antigua de la retórica, requiere de un conocimiento previo, de un saber hacer y de un saber estar. La prudencia se refiere a algo más que la

¹⁷ Gadamer, H. G. *Hermenéutica* (1969). En Gadamer, H. G. *Verdad y Método II*, p. 373.

¹⁸ *Problemas de la razón práctica* (1986). En *Verdad y Método II*, p. 317.

aplicación justa de un simple enunciado. La prudencia implica comprensión, y comprender implica haber aprendido. Todo aquel que “quiere entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender, un consenso si quiere persuadir y convencer en las cuestiones debatidas”. Se trata por tanto de una investigación acerca de nuestros propios conocimientos y de nuestra capacidad para aplicarlos en vistas a alcanzar un estadio mayor de felicidad. La *phronesis*, en conexión con la *synesis* (capacidad de aprendizaje) se encuentra entre el saber teórico y la experiencia práctica. En definitiva, “*praxis-prohairesis-tejne-metodos* aparecen como una secuencia y forman en cierto modo un continuo de transiciones¹⁹”. La búsqueda del punto intermedio requiere de una concreción ajustada que depende de un saber determinado por el método que se rige por el objeto, que en este caso es un sujeto en desarrollo que depende de su tradición y de sus conocimientos para interpretar la vida que le rodea. Pero nadie ha dicho que el ejercicio de la prudencia sea sencillo. Ante esta situación tan condicionada sólo el *spoudaios*²⁰, aquel que se esfuerza por practicar la *phronesis*, alcanza el conocimiento del momento óptimo para la aparición de la verdad.

El estudio de la retórica como ejemplo paradigmático para comprender la situación de la hermenéutica entre la filosofía teórica y la filosofía *poiética* nos conducen a una serie de conclusiones, como por ejemplo que el hombre se guía en sus decisiones concretas de acuerdo con su tradición por medio de la *phronesis*, y que ésta se muestra sujeta a su propia capacidad de aprendizaje y de esfuerzo, en vistas a su propio bien.

IV. Hermenéutica como filosofía practica

Vemos así cómo la hermenéutica nos remite claramente a un tipo de filosofía práctica que conecta la esfera teórica con la esfera aplicada. Podría parecer que la estricta dependencia de la moral respecto a las condiciones del sujeto nos condena a un panorama moral relativista y des-racionalizado. Sin embargo, como hemos dicho ya, la filosofía práctica presupone el conocimiento de las teorías normativas en las que fuimos educados en base al ordenamiento de la vida comunitaria. Cosa que más bien convierte

¹⁹ La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978). En *Verdad y Método II*, p. 306.

²⁰ Personaje trágico descrito por Aristóteles en *Poética*, Madrid: Gredos, 1992 (1453 a 7-9; 1449b-15; 1452b-34; 1454 a 20-25).

el estudio del saber práctico en un "proceso constante de reajuste de las vigencias existentes²¹". Por eso es absurdo hacer de ellas conocimiento objetivo.

Así, la praxis de la comprensión se nos muestra, más allá de la simple aplicación de un saber a un objeto cualquiera, como aquella actividad que sitúa al hombre en su propia tradición con suficiente perspectiva como para recrearla.

La hermenéutica como filosofía práctica representa una nueva manera de pensar diferente al modelo de las ciencias, sujeta a las mismas exigencias de racionalidad, pero con diverso fin. Este fin que antes hemos denominado búsqueda de la felicidad, puede ser considerado como búsqueda de las condiciones óptimas de desarrollo de nuestras potencialidades particulares en una sociedad plural²². No en vano la filosofía práctica fue denominada por Aristóteles «la ciencia más arquitectónica», o aquella que optimiza todos los demás saberes en vistas al más grande de los fines.

Mientras que las demás ciencias son ciencias unidireccionales, ya que se refieren a un modo preciso de ser de las cosas, la hermenéutica como filosofía práctica se nos presenta como una ciencia relacional, capaz de modular los fines particulares hacia la *participación* común del bien (como aquello que nadie sabe lo que es). Así, la pregunta que nos hacíamos al principio ante el derrumbamiento moral de la época actual queda respondida gracias a la articulación de las diversas concreciones de lo bueno razonablemente argumentadas en base a las potencialidades de cada uno y sus propios límites. La hermenéutica se nos muestra, pues, no sólo como una verdad, sino también como un método necesario.

²¹ La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978). En *Verdad y Método II*, p. 307.

²² Así nos lo indica Gadamer cuando dice: "De lo que todo depende en la sociedad humana, es de cómo ella determina sus fines, o mejor aún, de cómo alcanza el consenso para la asunción por todos de los fines que perseguir y de cómo encuentra los medios justos". Problemas de la razón práctica (1986). En *Verdad y Método II*, p. 315.