

DE ARISTOTELES A GADAMER: LA RELEVANCIA ETICA DE LA ONTOLOGIA HERMENEUTICA

«Apenas la serpiente había contemplado aquella figura venerable cuando el rey comenzó a hablar y le preguntó:

- ¿De dónde vienes?
- De la sima donde habita el oro –contestó la serpiente.
- ¿Qué es más precioso que el oro?, preguntó el rey.
- La luz –respondió la serpiente.
- ¿Qué recrea más que la luz? –preguntó aquél.
- La palabra –respondió ésta» (GOETHE).

De las numerosas y complejas exégesis a las que podríamos someter este texto podría surgir la necesidad de preguntarnos por la naturaleza de la recreación mediante una analítica de la palabra. No bastaría una única respuesta pues la fecundidad del problema se nos presenta en la constatación de la misma necesidad. Una necesidad que ha exigido rigurosos esfuerzos conceptuales a la que podríamos aproximarnos desde el arco histórico extensible entre Aristóteles y Gadamer. Esta tarea sería nuclear en el acercamiento a las raíces de la vocación ontológica de la hermenéutica en su articulación gadameriana. En este momento tan sólo pretendemos acercarnos a uno de los aspectos de esta búsqueda. Se trata de la dimensión ética de la ontología hermenéutica.

1. Complementariedad, historicidad e identidad narrativa

El intento de fundamentar con radicalidad y ultimidad una ética filosófica pasa por un diálogo con Aristóteles y Kant. La radicalización filosófica de la

hermenéutica llevada a cabo por Gadamer ha supuesto un ensanchamiento histórico de las propuestas fenomenológicas. Esto ha traído como consecuencia la relectura de la tradición ética que se inició dialógicamente con Sócrates y, lo que no es menos importante, la necesidad de ofrecer una ética filosófica para un tiempo indigente determinado por la herencia de Hegel y la sombra de Heidegger. En este contexto, las éticas filosóficas propuestas por J. Habermas, K. O. Apel, P. Ricoeur o A. MacIntyre nos pueden resultar más inteligibles, cada una en distinto grado y de distinto modo, si reconocemos en ellas sus deudas con una generación filosófica determinada por el imperativo de la reconstrucción, reinterpretación y reconfiguración de la tradición cultural occidental. Esta es la generación de Gadamer, una generación que veía la luz poco tiempo después de la muerte de Nietzsche.

Al centrarnos en la aportación gadameriana estamos partiendo de una metodología de investigación determinada por la complementariedad que surge de la radicalidad fenomenológica. Pero la complementariedad es aquí mucho más radical pues nace de pensar conjuntamente las éticas de Aristóteles y Kant¹. Quizá nuestro momento histórico exige mantener presentes ambos planteamientos, incluso después de preguntarnos, en este mismo contexto, por las implicaciones éticas de la compleja obra de Heidegger. Esto es lo que hace Gadamer y es ahí donde nos queremos situar pues categorías éticas determinantes de las reflexiones contemporáneas como son las de lingüística, historicidad y narratividad exigen una profundización en lo que con excesiva facilidad y ligereza se califica como «hermenéutica».

El problema hermenéutico comienza donde se detiene la investigación lingüística. En este sentido, la productividad de los aspectos éticos de la ontología hermenéutica se manifiesta al intentar explicitar el movimiento en el que se sitúa el obrar humano. El texto en tanto que obra escrita (hermenéutica literaria) y la acción humana en tanto que obra histórica (hermenéutica histórica) ya no son los únicos «objetos» del quehacer hermenéutico. Ambos reclaman y exigen la productividad de una fenomenología del tiempo en la que Gadamer se ha detenido cuando en su concepto de interpretación (*Auslegung*) articula la ten-

1 Este es el punto de partida de Gadamer, cfr. «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», IV: 175-188. (Con el fin de simplificar al máximo las notas, a Gadamer lo citaremos dentro del texto y según la edición de las *Ges. Werke* —J.C.B. Mohr, Tübingen—. Los volúmenes hasta ahora aparecidos 5 y 6 (1985), 1 y 2 (1986), 3 y 4 (1987) los citaremos señalando primero el número del volumen —en romanos— y a continuación la página. Por lo que respecta a *Verdad y Método* (volumen 1) señalaremos siempre dos páginas, la primera corresponde a esta edición, la segunda a la traducción que A. Agud y R. de Agapito hicieron en 1977 —Sígueme, Salamanca—.

sión productiva nunca concluida entre «comprender» (*Verstehen*) y «acontecer» (*Geschehen*). Este es, a nuestro juicio, el núcleo de la ontología hermenéutica, un núcleo en el que la historicidad (*Geschichtlichkeit*) posibilita un acercamiento a la estructura narrativa de la vida humana.

La insuficiencia de la hermenéutica literaria y la hermenéutica histórica reclaman un planteamiento complementario donde la mediación nace de esta radicalización ontológica de la hermenéutica. Entre el texto y la historia humana nos encontramos con la necesidad de tematizar tanto nuestra pertenencia y participación en la historia como nuestra lingüisticidad y comunicabilidad. Como consecuencia de este planteamiento la «obra» es ahora nuestra propia existencia, pasando a un primer plano las relaciones hombre-mundo (referencialidad). Esta existencia en tanto que proyecto arrojado (Heidegger) se nos representa, tomada narrativamente, como una actividad constructiva determinada por la finitud radical (muerte) y la lingüisticidad básica (diálogo). La ontología hermenéutica se puede presentar, según estas coordenadas, no sólo como una ontología histórico-existencial, sino como una ontología de la responsabilidad.

Esta ontología de la responsabilidad (que también la podríamos llamar de la explicabilidad) es la que está latente en el concepto de subjetividad que presentan algunos planteamientos éticos como los de Ricoeur o MacIntyre. Este último parte de la unidad de la vida humana y sostiene no sólo que yo soy alguien que tiene que dar cuentas de mis propias acciones sino alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Una aplicabilidad del concepto de identidad personal que no quiera estar destinada al fracaso necesita de los conceptos de «narración», «inteligibilidad» y «responsabilidad»². Ricoeur nos habla de una «identidad narrativa», una identidad que no se nos impone únicamente desde fuera sino que intentamos histórico-lingüísticamente reencontrar. Aquello que llamamos subjetividad «no es ni la sucesión incoherente de acontecimientos, ni una sustancialidad inmutable inaccesible al devenir. Es solamente el tipo de identidad que sólo puede crear la composición narrativa en su dinamismo»³. Entre la subjetividad y la identidad personal propia de ésta se establece una especial vinculación. ¿Por qué llega a decir Ricoeur que «aprendemos a convertirnos en el narrador de nuestra propia historia sin convertirnos totalmente en el

2 A. MacIntyre: *Tras la virtud*, Barcelona 1987, trad. de A. Valcárcel, p. 269.

3 P. Ricoeur: «La vida: un relato en busca de narrador», en *Educación y política. De la Historia personal a la comunión de libertad*, Buenos Aires 1984, trad. de R. Ferrara, p. 57. Planteado en *Temps et Récit III* (Paris 1985), pp. 355-359, 371-374, el problema de la «identidad narrativa» ha vuelto a ser retomado con mayor densidad y relieve en «L'identité narrative»: *Esprit*, 140-141 (1988) 295-304.

autor de nuestra propia vida»?⁴, ¿en qué medida están actuando en estos planteamientos los elementos éticos esbozados por Gadamer?, ¿podemos llegar a entender en toda su radicalidad el diálogo que Ricoeur y MacIntyre mantienen con Aristóteles y Kant sin aproximarnos a las aportaciones éticas que han vertebrado filosóficamente la hermenéutica como una ontología de la responsabilidad?

2. La interpretación como huella de la libertad

a) La unidad incompleta de toda historia narrada

Al delimitar y concretar la naturaleza de la interpretación nos encontramos que la lingüisticidad y la historicidad exigen la unidad de la acción humana. Una unidad que es el resultado de la continuidad y la pertenencia radical. En Gadamer esta unidad se plantea en función de una totalidad abierta, dinámica e impredecible, que nos permite hablar de libertad. Esta convierte toda narración histórica de nuestra vida en una narración aproximativa e incompleta. Independientemente de que pensemos la vida analítica, sociológica o existencialmente, la unidad en la intelección de la vida defiende su propia justificación frente a toda fragmentación (IV,354).

Al mantenerse en el horizonte de una radical finitud, ésta ya no es la mera negación de la infinitud sino aquello en virtud de lo cual se constituye construyéndose y transformándose el morar humano y el habitar el mundo (IV,344). La provisionalidad y precariedad de la interpretación no excluyen poder pensar la historia en su totalidad. La determinación de la finitud humana desde su historicidad es un límite para cualquier propuesta reflexiva de Historia universal. Tanto J. Habermas como G. Pannenberg han considerado que Gadamer puede, aunque no quiere, desarrollar los planteamientos de una Historia universal siempre que introduzca la dimensión de futuro. Gadamer, afirman, absolutiza lo contingente al optar por una *conciencia de la efectividad histórica* (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*) que es más «ser» que «conciencia».

Para Pannenberg con la Encarnación se ha producido una anticipación, un hecho fundamental para poder elaborar, desde los mismos presupuestos de la finitud, una Historia universal⁵. Para Habermas, la absolutización de la contin-

⁴ *Ibidem*.

⁵ W. Pannenberg: «Hermeneutik und Universalgeschichte»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963) 90-121, p. 115ss.

gencia limita el poder de la reflexión⁶. Ante ambos planteamientos Gadamer advierte que la radicalidad de la finitud no significa la absolutización de la contingencia sino una desdogmatización y apertura continua de lo reflexivo. La auténtica fuerza de una hermenéutica *filosófica* se halla, a su juicio, en que toda Historia universal tendrá que pensar *necesariamente* el pasado y el presente, es decir, las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente (tradición). Esto es ya pensar una Historia universal como exigencia de la conciencia histórica. Pero no de una conciencia histórica tal cual, sino de una conciencia histórica en perspectiva práctica (II,246-247).

Los horizontes de futuro se conquistan desde la continua reinterpretación de los acontecimientos y desde la productividad de la experiencia humana, es decir, a la luz de lo humano como acontecimiento. ¿No se sitúa aquí el planteamiento de la libertad en una perspectiva práctica?, ¿no exige esto replantear conjuntamente la historicidad y la lingüisticidad de la experiencia desde la finitud?, ¿no es la toma de conciencia de la muerte como problema la expresión de una voluntad que se sabe no poseedora de la última palabra? Gadamer parte del planteamiento crítico kantiano como una auténtica metafísica de la finitud y como correctivo a toda interpretación meramente trascendental de la analítica de la existencia elaborada por Heidegger. Al partir del planteamiento kantiano de la imaginación como facultad mediadora (III,220), la que pudiera presentarse meramente como ontología existencial se articula como ontología dialógico-existencial porque la dialéctica lingüisticidad-historicidad, a través de la cual se produce la toma de conciencia del ser-para-la-muerte, vehicula las propuestas compartidas de sentido. Estas suponen una distancia, un desprendimiento de los rasgos instintivos de la vida natural. La libertad es pensada así como diferencia. No se trata de la libertad que gozamos al poder transformar nuestra conducta arbitrariamente, sino aquella de la que «no podemos prescindir aunque queramos» (IV,171). El movimiento del pensamiento se plantea desde sí mismo el carácter inconcebible de la muerte, un planteamiento que es expresión radical y fundamento de esta libertad:

«...la muerte es para el hombre una distinción a la que no podemos renunciar, sin la que no podemos vivir... A diferencia de otros seres vivientes, poseemos este signo distintivo, para nosotros la muerte es algo. El honor ontológico del hombre, lo que le alcanza de un modo absoluto y

6 J. Habermas: «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en Apel, K. O. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt 1980), pp. 120-159, sobre todo 150 ss.

le preserva (*bewahrt*) del peligro de perderse y de perder también su propio poder-ser-libre (*Frei-Sein-Können*), consiste en que no se oculta a sí mismo el carácter inconcebible de la muerte». (*Ibid*).

Como vemos, hay un ser, dentro del conjunto de los seres naturales que destaca por su anticipación de pensamiento, de tal forma que no sólo es mortal, sino que sabe y reflexiona sobre el significado de la muerte (lingüística-historicidad) y, tras sustraerse a las vías del instinto y de la coacción, elabora una distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto (III,345). La preocupación por la teoría nace así de una inquietud ética, a la vida le acompaña una ascesis reflexiva.

b) *La confianza en una voluntad comunitariamente racional*

Al formarse comunitariamente en una tradición, la voluntad humana participa de una racionalidad compartida. Incluso el pensamiento como diálogo del alma consigo misma supone siempre la utilización de reglas cuyo origen es comunitario. Gadamer concibe teleológicamente una voluntad humana que no es independiente de una racionalidad por naturaleza valorativa y teleológica. Receptividad y espontaneidad se complementan estructurando histórico-lingüísticamente (comunitariamente) la voluntad. La confianza en una voluntad racional no significa el sometimiento, sino la ordenación de los deseos. Esto significará la reivindicación sustantiva (aconteciente) de lo teórico en la interpretación de nuestra existencia.

Ni toda comunicabilidad es utilitaria, ni toda reflexividad es narcisista. La esencia de la verdad —y de la razón misma— no puede pensarse de forma únicamente estratégica o instrumental⁷. La rehabilitación de la razón práctica es la rehabilitación de una racionalidad teórico-teleológica fundada en su propia verdad y no en una tiranía y repetibilidad pobremente metódica. Al preguntarnos lo que queremos hacer con nuestro poder se nos exige una integración de conocimiento y acción (IV,254). Para la hermenéutica el primado de la experiencia hermenéutica se transforma, en una perspectiva práctica, en el *imperativo del conocimiento*: «...es un deber saber, y eso quiere decir hoy estar informado por la ciencia...» (IV,255). Para Gadamer la complejidad de esta racionalidad te-

7 H. G. Gadamer: «Über die Ursprünglichkeit der Philosophie», en *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967), p. 18.

leológico-valorativa puede interpretarse partiendo de la *prohairesis* griega como facultad de elección. Esta es la palabra básica (IV,354).

La determinación humana frente a las posibilidades del actuar exige la radicalidad del pensar con el fin de salvar la «frescura de lo posible», contraponiendo posibilidades, abriendo así posibilidades nuevas (III,373). La racionalidad tiene así la estructura ontológica del «*creare*» del que hablaba la tradición cristiana. Un crear que es constitución de ser y que por ello replantea la categoría de posibilidad desde la misma voluntad comunitariamente racional. En palabras de Gadamer:

«...la lectura íntima de su ser (*intus-legere*) adopta el aspecto de poder-ser (*Seinkönnen*), pero a la vez conserva (*gewahrt*) en todo lo existente el mismo mantenerse en su ser (*Sich-ins-Sein-halten*), que es poder» (IV,305).

Estos planteamientos suponen, por un lado, una confianza básica en una unidad del género humano que debe ser repensada teóricamente, y por otro, el reconocimiento y transformación de la razón teórica y la razón práctica en su unidad personal (capacidad de juicio). La voluntad humana es pensada así en su unidad realizativa; una unidad para la cual la distinción weberiana entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad» es derivada, transformándose en una «ética de la responsabilidad convincente» o, si se quiere, de la convicción comunitariamente responsable.

c) *La teoría como ascesis responsable*

La profundización en la naturaleza de la teoría debe ser también y necesariamente un acercamiento a las implicaciones filosóficas que ontológica y lingüísticamente vehicula el concepto de interpretación. Un concepto que ya no es meramente filológico sino dialógico-existencial. Si la articulación de la interpretación como participación en el *ethos* a través de la teoría incide en la radical pertenencia del ciudadano a la *polis*, ¿en qué medida esta opción por la teoría es una tarea y compromiso ético-político? Al intentar integrar sus lecturas de la tradición filosófica occidental con la complejidad del planteamiento heideggeriano, Gadamer se alinea con los maestros de la sospecha en la crítica a las implicaciones de la filosofía de la subjetividad (IV,5). Si a esto se unen los presupuestos teóricos de una civilización planetaria determinada por la información (IV,264), la opción por la teoría es también una opción responsable. La teoría que reivindica la hermenéutica surge de un saber que es también un saberse determinado porque contiene su

aplicación concreta y porque se confirma en la inmediatez de cada situación dada (327/393-394). En esta opción por la teoría podemos hablar de una *ascesis reflexiva* porque es preciso someterse e iniciarse en un proceso de contemplación. No es ya un control de las pasiones que nos pueden impedir ver lo que es correcto (327/394), sino el reclamo de una necesaria capacidad de controlar nuestra reflexividad narcisista expresada en el egoísmo técnico (IV,264) y su consiguiente cultura de individualismo burocrático⁸. Aquí radica la validez de la propuesta aristotélica que Gadamer actualiza. La *praxis* es la actividad del ciudadano que puede conducir-determinando (*prohairesis*) su propia vida. Esta hermenéutica no es una simple «Teoría de la interpretación», o una simple «teoría» entre otras:

«...la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la *praxis*... De manera similar a lo que sucede en la retórica, la hermenéutica puede designar una capacidad natural del hombre, es decir, la capacidad de un contacto comprensivo con los hombres»⁹.

Más que un *modus essendi*, la hermenéutica se acerca a la tematización de un *modus vivendi* por el que se intenta trabajosamente pensar conjuntamente los fenómenos y su manifestación. Interpretar es esclarecer, traer luz a la nebulosidad del dato. En la interpretación se realiza la comprensión, pero también la autocomprensión, reivindicándose con ello una tensión desde la que percibir nuestra pertenencia a la totalidad de lo real como reflexivamente incompleta. En el concepto de interpretación:

«...se esconde la aguda distinción entre la pretensión de explicar completamente un hecho dado a través de su derivación a partir de todas sus condiciones y de aprender a producirlo a través de realizaciones artificiales... y, por otra parte, el concepto de interpretación, con el cual siempre suponemos que tan solo se trata de una aproximación, de solo un intento, plausible y fecundo, pero claramente no definitivo»¹⁰.

8 A. MacIntyre: *l.c.*, p. 274.

9 H. G. Gadamer: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften* (Frankfurt 1976), p. 84-85. (Trad. esp. de E. Garzón, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona 1981, pp. 63-64).

10 H. G. Gadamer: *o.c.*, 100 (ed. esp., 74-75).

La interpretación filosófica es una interpretación comprensiva, nos define. Ella es una aventura y un riesgo:

«...La comprensión, igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligrosa»¹¹.

En virtud del desarrollo de esta interpretación en el seno de la cultura se produce el proceso de personificación. Proceso que se produce conjuntamente con la dialéctica de la experiencia y que tiene un carácter equilibrador, coherencial y tensional. Su progresividad no viene marcada por el mismo progreso que domina el ámbito metodológico de la investigación científica. La totalidad de la vida y cultura humana nos plantean una progresividad diferente inscrita en el movimiento del «pensar más», en un penetrar práctico en el secreto de las cosas. En este contexto debemos preguntarnos si no debemos recuperar el «formalismo» kantiano como el auténtico «realismo» filosófico (III,363).

3. Conocimiento práctico y experiencia hermenéutica

a) *El problema de la aplicación y la tensión ética*

El auténtico revulsivo de la ontología hermenéutica frente al objetivismo y al cientificismo es la posibilidad heideggeriano-aristotélica de un saber-ser que es fin-en-sí-mismo, de un «Saber» que se convierte en «Ser», y de un «Ser» que articula el «Saber». La relectura del pensamiento griego le permite a Gadamer recuperar un «Saber» no sometido a la tiranía de lo calculable. En su polémica con el Neokantismo de Marburgo reivindica una lectura ética de la *physis* aristotélica. Esta la realiza, en gran medida, mediante la recuperación del problema hermenéutico de la aplicación. Ello suponía poner en primer plano una tensionalidad propia de la experiencia humana que era preciso retener a toda costa puesto que está presente en toda ética con pretensiones filosóficas (II,264) (IV,175ss).

11 H. G. Gadamer : o.c., 106/78-79.

La recuperación de la aplicación no es un problema «metódico» o «histórico», sino la culminación de la transformación filosófica de la hermenéutica. Comprensibilidad, lingüisticidad e historicidad deben ser repensadas desde la complejidad de la situacionalidad y contextualidad de lo humano. La situación concreta, la naturaleza de las cosas, actúa de una forma particular en la vertebración del comportamiento ético:

«...frente a la teoría del bien determinada por la teoría platónica de las ideas, Aristóteles pone énfasis en que en el terreno del problema ético no puede hablarse de una exactitud máxima como la que conviene al matemático. Este requisito de exactitud sería más bien contrario a la cosa. Aquí se trata tan solo de hacer visible el perfil de la cosa y ayudar a la conciencia moral con este esbozo del mero perfil. Pero el problema de cómo sería posible esta ayuda es ya un problema moral. Forma parte de los rasgos esenciales del fenómeno ético que el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie. En consecuencia, lo decisivo para un arranque correcto de la ética filosófica es que no intente subrogarse en el lugar de la conciencia moral, ni tampoco ser un conocimiento puramente teórico, "histórico", sino que tiende a ayudar a la conciencia moral a esclarecerse a sí misma...» (318/384-385).

Aristóteles, para Gadamer, se mantiene socrático, retiene el conocimiento (*Logos*) como momento esencial de ser moral (*Ethos*). La hermenéutica encuentra aquí su momento mediador desde el que presentarse como racionalidad práctica. El intérprete que aplica, análogamente a la persona que actúa moralmente, descubre en la dinámica misma de su actividad la lógica propia que estructuran el conocimiento y la acción. No está en juego una mera técnica. La interpretación comprensiva es aquí autointerpretación, un saber que es *saberse*, un saber abierto a las situaciones donde la acción humana puede ser «de otra manera».

La universalidad de la ética exige concreción. La autodeterminación mediante la deliberación y decisión articulan la *phronesis*. La complejidad de lo real exige que la universalidad de la ley moral se determine desde ella; lo justo no es la realidad, tampoco la ley, sino la mediación que puede llegar a producirse en la aplicación. Desde estos presupuestos es posible un productivo replanteamiento de la doctrina aristotélica del Derecho Natural (I,302) (II,401) (IV,188).

Esta mediación de la aplicación consiste en «salvar las distancias» (IV,177). Pisando en el sendero kierkegaardiano recupera el concepto de contemporaneidad (*gleichzeitlichkeit*) enfrentándose a un intelectualismo, un idealismo y un formalismo procedimentalista que limita la ética filosófica a la pura abstracción de la normatividad. Esta paradoja aparente entre la universalidad de la ley moral y la situacionalidad de lo justo se intenta resolver acudiendo a Aristóteles desde Kant. En una conferencia de 1961 sobre la posibilidad de una ética filosófica, afirma:

«La ética filosófica parece no poder salir de un dilema insoluble. Siendo filosófica se mueve necesariamente en la universalidad de la reflexión, no puede escapar al cuestionamiento que pesa sobre toda ética de la ley. ¿Cómo puede hacer justicia a lo concreto de la respuesta que da a la situación la conciencia, el sentimiento de equidad, el espíritu conciliador que caracteriza el amor?» (IV,177).

Esta tensión ética la habían desarrollado paradigmáticamente las hermenéuticas teológica y jurídica. Tensión que se da también entre el intérprete y la tradición. De esta mediación dialéctica renace siempre la experiencia hermenéutica. El saber práctico se convierte, consiguientemente, en la «forma fundamental de la experiencia».

b) *De la tiranía de la techne a las posibilidades de la phronesis*

En sus diagnósticos sobre la sociedad contemporánea y como culminación constructivo-propositiva de sus reflexiones críticas Gadamer reivindica la *phronesis* como núcleo de una racionalidad no instrumental. La ética filosófica, en tanto que conocimiento universal-condicionado, es enseñable. Pero no es una mera *techne* ya que:

«...se plantea también la cuestión sobre lo bueno, por ejemplo, sobre la mejor forma de vida, o sobre la mejor constitución política y no solo —como la *techne*— domina una habilidad cuya tarea está impuesta por otra instancia»¹².

Este saber prudencial no es de carácter privado sino que tiene una dimensión social (cívica, pública). Se halla en una particular tensión frente al saber

12 H. G. Gadamer: o.c., 84/63.

metódico, un conocimiento que ha traído como consecuencia la superespecialización y la consiguiente «tiranía de los expertos». Esta tensión es excesivamente grande, por ello, la hermenéutica se impone como tarea la determinación del limitado alcance de un conocimiento instrumental que no lo es todo:

«...en la tradición, fuera de la esfera de la competencia científica, fluye un torrente de saber humano en forma de arte y religión, usos y costumbres, economía y derecho, desde los tiempos más antiguos hasta nuestra época racionalizada, sin el cual nuestro saber se reduciría a la mitad» (IV,260).

La reivindicación de la experiencia hermenéutica frente al proceder metódico supone un enfrentamiento a modos instrumentales de autointerpretar el quehacer filosófico. La determinación de este saber prudencial supone una crítica a un determinado tipo de civilización en el que el individuo tiene dificultades para lograr su propia identidad porque lo que tan solo se le exige es capacidad de adaptación. Una sociedad determinada por la tiranía de los expertos es, al mismo tiempo, una sociedad de funcionarios. De la capacidad de adaptación dependerá, consiguientemente, una identidad determinada por las posibilidades de ascenso.

La articulación de este saber prudencial se ha generado en la hermenéutica conjuntamente a su reflexión sobre el lenguaje. Un ser que posee el lenguaje puede distanciarse de lo inmediato. En virtud de la estructura teleológica del lenguaje pueden mantenerse presentes y efectivos fines no inmediatos. Gracias a esta estructura:

«...se lleva a cabo la elección del actuar en el sentido de la elección de los medios para los fines dados; además, se conservan las normas obligatorias con respecto a las cuales la acción humana se proyecta como social»¹³.

En esta armonización de *ethos* y *logos* se hallaba el centro de gravedad de la ética aristotélica (IV,184). Armonización no exenta de una tensionalidad que vertebra el concepto de conciencia de la efectividad histórica (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). El intérprete no está dejado en manos de la tradición, tampoco la acción de la tradición puede ser pensada independientemente

13 H. G. Gadamer: o.c., 62/47.

del intérprete. Con la interpretación hermenéutica vehiculamos lo que podríamos llamar la articulación ético-sustantiva de la capacidad de juicio.

c) *La articulación ético sustantiva de la capacidad de juicio*

La comprensión hermenéutica es una forma de juicio moral (328/394), Comprender es participar en una determinada relación con los otros. La comprensión adecuada de nuestra acción y la de otros se realiza desde un presupuesto básico:

«...que él mismo desee también lo justo, que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad con el otro... el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado por él y piensa con él» (328/395).

Las posibilidades de acción y conocimiento moral se hallan ligadas a una capacidad de juicio donde la cantidad de información de la que se dispone y la universalidad de los conocimientos exigen una aplicación más que nunca prudencial. Por lo general, mientras hoy se cultiva socialmente la adaptación y el ajuste a las formas racionalizadas de organización, se descuida la independencia del juicio y actuación. En la moderna civilización: «cuanto más racionales son las formas de organización de la vida, menos se enseña y se practica el juicio razonable individual» (IV,256). Es peligroso que un saber bajo el dominio del orden económico como es el científico-instrumental convierta en técnica todo aquello que promete una utilidad (IV,262).

La hermenéutica en tanto que reivindicación de un saber-ser prudencial se convierte en un grito de responsabilidad convincente al señalar los límites de la racionalidad puramente estratégica e intentar ofrecer horizontes históricos de acción, es decir, al intentar ofrecer nuevas posibilidades de una capacidad de juicio que se autointerpreta como excesivamente limitada. En la época de la civilización de la información, la formación y la adquisición de la capacidad del juicio debe orientarse a la apertura de nuevas posibilidades con vistas a la obtención de un juicio independiente (IV,261).

Las dificultades vienen para Gadamer de la distancia que separa el saber de los expertos del saber de los profanos. Una racionalidad prudencial como la hermenéutica reivindica un horizonte universal-comunicativo de comprensión en el que la acción social no sea enjuiciada únicamente desde parámetros ins-

trumentales y estratégicos. Incluso el científico o tecnólogo deben protegerse contra el profano sirviéndose de un horizonte universal-comunicativo. La legitimidad y validez de sus investigaciones tiene una dimensión social y política inquestionable. De nuevo la hermenéutica exige «salvar las distancias», compaginar los distintos ritmos de aceleración que se dan entre el grupo de los expertos y una conciencia socio-política formada juiciosamente. La pregunta que intenta responderse la ontología hermenéutica sigue teniendo acentos trágicos: ¿hasta qué punto el conocimiento científico-técnico en general debe cargar sobre sí mismo la responsabilidad de las consecuencias que conlleva su aplicación?

4. *De la solidaridad comunicativa al respeto responsable*

a) *Del «fin de la metafísica» al respeto responsable*

Desde que los horrores de la guerra atómica penetraron en la conciencia universal, la responsabilidad en la aplicación de los conocimientos humanos se activa como inquietud y revulsivo incesante de la mera reflexión. El problema teórico y crítico por excelencia no se halla en la articulación fácil y ramplona de la proclamación del «fin de la metafísica». La apología de la teoría fácil, el pensar débil o la propositividad fragmentaria, no puede convertirse en estrategia de inmunización frente a la necesidad de seguir actuando «conforme a la razón» (IV,201). La articulación teórico-práctica de la responsabilidad humana no puede depender de la subsidiariedad del quehacer ético con respecto al quehacer metafísico.

La especial autonomía del quehacer ético no significa una desvinculación de la sistematización y estructuración de la respuesta humana a lo real que supone el quehacer metafísico. Continuando con el planteamiento aristotélico, Gadamer comenta:

«El creador de la misma (Metafísica), Aristóteles, indicaba ya el camino,... aunque por un lado había creado la Metafísica en el sentido de la ontoteología como figura tradicional de la filosofía primera, por el otro introdujo una condición muy distinta para la filosofía práctica centrándose para ello en el análisis conceptual de los *legomena*, es decir, en los conceptos del bien y de la vida feliz en boga en la vida humana de su

época y ambiente. Ello supondría para él que la filosofía práctica se basaría en la concordancia válida entre educación y orden social y que, por su lado, promovería la aclaración conceptual de lo válido» (III,336).

Aun después del «fin de la metafísica», la pregunta por el Bien se sigue manteniendo; no se tratará de su determinación «conceptual-apriori», sino de su realización histórico-vital. Es una exigencia a la reflexión humana, una exigencia que nos mueve a pensar más, puesto que la reflexión sobre el Bien se articula desde categorías ontológicas dinámicamente construidas en el instinto lógico del lenguaje. Los apuros lingüísticos de Heidegger son, en cierta medida, expresión de este problema. Una inquietud dialógico-socrática que estaba al principio de la metafísica... y que seguirá estando al final.

Ningún pensador, ni siquiera Heidegger que rehusó expresamente elaborar una Ética, puede evitar la pregunta por el criterio del actuar responsable. El imperativo ético en la época de la ciencia no puede limitarse al mero respeto sino que se nos exige un respeto responsable. Este es, a nuestro juicio, el planteamiento gadameriano cuando complementa la universalidad de la racionalidad práctica con una dialéctica de la excepción vertebrada desde la proximidad. La universalidad ética se concreta en el momento de la aplicación. Las posibilidades se concretan en la elección y decisión. La aplicación siempre tiene una relación con el ser-ahí, con el estar ahí humano.

Gadamer exige el mantenimiento de la incondicionalidad e inexceptuabilidad del imperativo kantiano, reconociendo los límites del formalismo que le acompaña en virtud de una Ilustración autosatisfecha de sí misma (III,366). Frente a dispersión y variedad de las inclinaciones, intereses y deseos humanos, el imperativo categórico tiene un auténtico valor moral (IV,189). Su universalidad nos ayuda a pensar la totalidad de la racionalidad humana y la responsabilidad de ésta para seguir orientando la praxis. Esta universalidad encarnada se aplica entretejiendo responsablemente los principios del «yo pienso» a la voluntad del «yo quiero». En esta rehabilitación de la filosofía práctica, el imperativo kantiano desempeña una función crítica al mantener una tensión productiva que transforma y convierte las convicciones en imperativos.

El imperativo categórico, esa parte crucial del razonamiento kantiano de la moral (III,351), mantiene su validez e incondicionalidad aun en el particular contexto de una sociedad heredera de un utilitarismo eudemonista de tradición ilustrada:

«...no se trataba de un principio a partir del cual se pueden deducir normas con contenido, sino una aclaración conceptual de lo que en su evidencia no precisa de justificación filosófica. Lo conlleva la propia praxis, en especial si se trata del hombre que lleva el corazón donde lo tiene que llevar. Lo que precisa de una crítica, que debe ser realizada por el imperativo categórico, es el desconcierto por los conceptos usuales de filosofía moral. Se trata de superar conceptualmente el utilitarismo de la Ilustración y restablecer la simple evidencia del deber» (III,357).

La «simple evidencia del deber» no tiene aquí nada que ver con el sometimiento a una autoridad externa, sino una apelación a las propias convicciones morales (III,360). Deberíamos preguntarnos si esta opción gadameriana por el Kant del «respeto» es suficiente, e incluso si no sería necesaria una reconsideración del modo concreto de tematizar la naturaleza humana que aquí está en juego. Gadamer da, a nuestro juicio, un paso más, completando la recuperación de la incondicionalidad del deber con otras antiguas *virtudes*. En la base de todas ellas se encontraría «lo último común» (III,338). El poder de la acción del tiempo, el trágico y existencial morir continuo, la virtualidad del nexo Historia y tradición.

b) *En el camino de un posible habitar diferente*

Como respuesta a esta acción inevitable, ineludible, implacable, todopoderosa, se convierte en urgente una oferta de pensamiento que articule con radicalidad los límites extremos de una ilimitada voluntad de poder. Una época que ha eliminado de su horizonte el sano temor a todos los dioses posibles ha convertido su voluntad en todopoderosa. El hecho de la muerte y nuestra radical impotencia ante ella es expresión de una acción del tiempo que nos auto-limita superándonos. Las virtudes que, no sin cierta imprecisión terminológica, reivindica Gadamer como *respuesta* son el amor, la compasión y el reconocimiento:

«...en nuestra noche del olvido del ser casi completo, en lo que se refiere al planificar pensado y el orden de la vida correspondiente, se conservan instituciones como la solidaridad, la compasión y el reconocimiento, y también habitar y morar. No me parece que el hecho de que sea así sea un enigma especial. Se trata más bien del pensamiento y su secuestro por el "cálculo". No se trata de habitar como tal, sino de hacer "pensable" el habitar, es decir, devolverle su rango en la conciencia del hombre para posibilitar "serenidad" también frente a la muerte» (III,343).

Aunque para poder entender con mayor precisión estas apreciaciones necesitamos acercarnos más despacio a lo que se encuentra en estas líneas. Aunque exijamos mayor esfuerzo a la hora de determinar lo que, con clara alusión a Heidegger se entiende aquí por «Serenidad», aquí se está marcando una dirección en el pensar. Se está exigiendo, a generaciones posteriores, un pensamiento nuevo, necesariamente más claro, determinante y expresivo. Sin embargo, el pensar gadameriano es más revelador que expresivo, más «comprendedor» que «enjuiciador». Desde su investigación del horizonte platónico-aristotélico de la Idea de Bien, Gadamer quiere ofrecer el horizonte de un sendero en el que ni el Bien ni la Justicia se ofrezcan como mero juego de intereses técnico-instrumentales.

Frente a toda ética meramente intencional, frente a toda hipostatización de la Idea de Bien, Gadamer recupera un aristotélico teleologismo racional. Esta recuperación requeriría nuevos trabajos y nuevas relecturas de una obra en cierta medida dispersa. Baste señalar, por el momento, que la raíz de este horizonte, de un alcance histórico incuestionable y de unas posibilidades permanentes, nace de la unificadora capacidad histórico-comunicativa del lenguaje humano.

Este posible habitar diferente se convierte en una exigencia universal desde el conocimiento y determinación de nuestra pertenencia y participación. La diferencia no es ya una determinación que el pensamiento realiza, la expresión conceptual de la determinación de la diferencia lógica entre ser-ente, sino *la situación del pensamiento mismo que se autointerpreta perteneciéndose al acontecer (participación) histórico-lingüístico*. Gadamer se sitúa en el suelo de una solidaridad práctica en la que la comprensión y autocomprensión se transforman en reconocimiento. Lo primero no es aquí la indiferencia ante el otro, sino la solidaridad humana vivida, experimentada en las uniones basadas en el amor, la familia, la escuela y el trabajo (III,339). Aquí no se trata de partir de las experiencias privativas de desamparo general como germen del amor, la compasión y el reconocimiento. La raíz está aquí en la dialéctica del reconocimiento, una dialéctica en virtud de la cual, es difícil saber dónde está la medida para el amor y la compasión.

Desde este contexto será preciso repensar el *logos* dialógico de la *polis*. Un *logos* que no es únicamente diferencia e inquietud por lo justo, sino que implica hábito, esfuerzo, disciplina, virtud. El compromiso teórico-práctico en la *polis* no es un mero apéndice de cualquier «ética individual», o mera extensión de la «ética individual» a la «ética social», sino un factor esencial, determinante, de toda inquietud ética. Mantenernos en este nivel de la argumentación gadameriana supondría la profundización teórica en los elementos práctico-vitales que

configuran esta inquietud ética. Una inquietud que es el núcleo de la amistad; una amistad sin la cual no sería posible la vida en comunidad y, al igual que el amor y la compasión, está dotada de una especial naturaleza. La sustantividad valoral de aquello que nunca se puede imponer como un deber.

Tendríamos que completar este breve horizonte con el recurso a la dimensión estética. La vinculación entre felicidad y vida justa son una interpelación a la belleza, sin ella sería impensable la vida verdadera. Esto significará para la hermenéutica del maestro de Heidelberg una ampliación en su oferta reflexiva. No se trata aquí de una subordinación del obrar justo a la felicidad esperada. Se trata de un horizonte y una inquietud ética que vinculan el obrar justo a las condiciones de una ordenación justa de lo real. Una realidad que, por poco ideal que sea, puede permitimos decir sí a la vida. Esto es *eudaimonia*¹⁴ y esto es una tarea política inquestionable. Como conclusión de esta aproximación y acercamiento damos la palabra a un texto de Gadamer. Estas palabras finales de homenaje a P. Ricoeur podrán servirnos, entre otras cosas, para retomar gozosamente el principio:

«...el cuento por el que yo presentí por primera vez lo que es la muerte es el de la casa en la que brillan las lámparas de todos los seres vivientes. El visitante de dicha casa, que mira a su entorno con asombro e inquietud, se entera al fin de que una de las lámparas es la de su propia vida y queda mudo de horror. Sea cual sea el saber contenido en este cuento, la lámpara que se va apagando poco a poco constituye el símbolo respetable y oportuno de la vida humana y de su corta duración. La naturaleza finita y efímera de nuestro propio existir encuentra en ella una excelente representación simbólica. El espanto que produce la visión de nuestra lámpara se asemeja a una llamada de esa angustia más interior que nos produce la certeza de vivir. Pero hay además otra cosa que representa el símbolo de la lámpara y es el temblor que se produce en ésta. Mientras que una lámpara que se consume lentamente, movida por el viento del tiempo, oscila entre la obscuridad y la claridad que se reanima, el temblor de la lámpara que está a punto de extinguirse parece que en ocasiones esparce un poco más de luz que la de aquella otra que se va consumiendo tranquilamente» (IV, 171-172).

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

14 Cfr. C. Díaz: *Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria*, Madrid 1987.