

RACIONALIDAD HERMENÉUTICA

Retórica, *Ethos* y *Logos* en el espíritu de la Ilustración

Por: Javier Domínguez Hernández

Universidad de Antioquia

La hermenéutica en la acepción en que ha sido acuñada por H. G. Gadamer, pretende ser filosofía en la época y la cultura de las ciencias. La hermenéutica, no obstante, practica una crítica fuerte hacia la racionalidad científica y tecnológica. La crítica no está motivada, sin embargo, sólo por razones epistemológicas sino ante todo por razones éticas y serias implicaciones políticas. Si queremos captar el talante de su racionalidad en la paradójica posición que hemos acabado de describir, no podemos perder de vista la inspiración que históricamente ha motivado la hermenéutica antes de convertirse, en el siglo actual, en filosofía. La hermenéutica fue tradicionalmente el arte de la comprensión y la interpretación. Si nos fijamos cuándo y dónde se hace necesario este arte, analógicamente podemos reconocer la pertinencia de la hermenéutica en la época de las ciencias, y podemos percibir además el profundo espíritu constructivo de su crítica a la racionalidad científica.

El arte de la comprensión se requiere allí donde el uso de las reglas no basta, y ello abarca prácticamente todo el mundo de la vida humana en común. Ni la razón teórica con su lógica, su analítica y la operatividad de su entendimiento, ni la razón práctica con su eficaz inventiva instrumental orientan la vida humana si falta el juicio, la facultad de discernir, con su espíritu deliberativo y ponderador. El juicio practica reflexivamente la mediación entre la realidad dada, particular y plural, y el saber general y las reglas.

La analogía con la hermenéutica en la época de las ciencias salta de inmediato, pues donde la filosofía participa de una cultura científico-tecnológica como la cultura planetaria contemporánea, cuando nos hemos dado cuenta del poder ilimitado de la ciencia y de la impotencia para orientarnos nosotros mismos, se hace imperativa la necesidad de la mediación del juicio razonable. Con las ciencias y su poder nos hemos hecho conscientes de que no basta seguir reglas, métodos o aplicar tecnología a destajo, hemos comprobado que la correcta aplicación de nuestro saber y nuestro poder reclama la razón. La hermenéutica responde como filosofía a esta situación; busca legitimar una racionalidad donde prime el *ethos* sobre el *logos*, en el sentido de que el *ethos* haga parte del saber.

Una atención breve a las reflexiones de Gadamer sobre el poder de la razón aclara aún más las particularidades de su interés filosófico en el problema de la racionalidad.¹ La primera impresión que el tema despierta es la del poder triunfante de la razón. La cultura

1 GADAMER, H. G. Sobre el poder de la razón. En: *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Península, 1993. p. 45 s.

occidental y su actual expansión planetaria, gracias al arraigo creciente de la ciencia, la tecnología y las formas de vida social y política que comportan, representa una globalización de la ilustración, cuya fe en la razón y en su poder victorioso es su convicción básica. El concepto actual de filosofía como consumación de los ideales y la mentalidad ilustrados es hoy un concepto universal. La conciencia mítica y las doctrinas tradicionales autoritarias, en particular las de las grandes religiones, ya no son un sobreentendido, sino que deben legitimarse ante la universalidad del espíritu ilustrado, racionalista y científico de la filosofía. La civilización moderna es sinónimo de participación en el positivismo de la teoría de la ciencia, en el materialismo económico o en el idealismo de la libertad, y los cruces de estos sistemas no hacen más que afianzar la racionalidad de la ilustración.

Pero la contraparte de esta fe en la razón y su poder victorioso tampoco es menos evidente. Todo lo contrario, es tan impactante que todo parece desautorizar la razón y denunciar más bien su impotencia. Gadamer compendia en las siguientes palabras esta desconfianza que es queja de tantos, ella no representa su punto de vista pero merece ser formulada para captar inquietudes difíciles de acallar:

[...] apenas tiene sentido, en rigor, preguntarse si la razón tiene poder, cuando justamente la impotencia de la razón se manifiesta en todas las experiencias de la humanidad: el poder de la pasión que arrebató al individuo a despecho de todas las intenciones razonables; la violencia de los intereses del poder económico, social y político, que se imponen contra todos los principios constitucionales, democráticos o socialistas; la locura de las guerras destructoras en las que los pueblos son incitados contra pueblos como si la guerra pudiese ser todavía una pequeña desgracia frente a otra mayor; y como última consecuencia de la marcha triunfal de la moderna ciencia, el fantasma que nos quita el aliento, de la autodestrucción de la humanidad entera por el abuso de la energía atómica.²

La evidencia ante esta impotencia de la razón es incontrovertible, y no obstante, no se puede perder la confianza en ella. No se trata de salvar la filosofía, que sin la razón no tendría sentido, sino que hay motivos para esperar de nuevo formas de equilibrio convincentes y razonables para el futuro de la humanidad. Cuando la urgencia o los propios intereses lo fijan a uno a lo más inmediato y próximo, uno se engecece, pero si se hace evidente la sinrazón, si se pone al descubierto lo irrazonable como tal, la razón desarrolla un poder irresistible allí donde se reconoce. Pensamos mucho en el poder lógico y de dominio de la razón, poco en cambio en su poder persuasivo y de autolimitación; identificamos precipitadamente la ilustración con el esclarecimiento, el dirigismo y la crítica constante, pero su racionalidad es también una experiencia continua de desilusión y autoilustración.

La hermenéutica como filosofía o racionalidad en la época de las ciencias, crítica y no obstante leal a la racionalidad científica, tiene una larga tradición. Una tradición no

2 *Ibidem*, p. 45 s.

significa una conciencia ininterrumpida sino una historia viva, tensa entre la familiaridad y la extrañeza en una fusión de horizontes. La tradición con la que se anuda la hermenéutica a pesar de las discontinuidades históricas, sobre todo la de la gran ruptura que se experimentó con la conciencia histórica en el siglo XIX, es la del antiguo pensamiento griego, y en especial Aristóteles. Es útil invocar de nuevo la convicción fundamental en torno al momento de la teoría en la naturaleza de la racionalidad, común a Aristóteles y Gadamer, para apreciar debidamente el sentido constructivo de su crítica a la racionalidad científica contemporánea, proveniente del ideal metódico de la ciencia. El talante ético, práctico, de su crítica no significa menosprecio de la legitimidad epistemológica, y sobre todo, no significa menosprecio de la teoría.

La convicción fundamental de Gadamer en torno a la teoría y su jerarquía en la naturaleza de nuestra racionalidad, es que la teoría representa la posibilidad suprema que la vida nos proporciona. Gracias al distanciamiento teórico ganamos la visión libre del objeto y con ello el ensimismamiento que lo concentra a uno y lo absorbe en su revisión e investigación. Pero junto a esta convicción está también otra, a saber, que la teoría está siempre sujeta a condiciones, a situaciones, pues su fundamento y su limitación están justificados por y para la praxis vital. Gadamer se refiere con ello a las poderosas realidades a través de las cuales se desarrolla la convivencia entre los hombres, sobre todo a la forma más humana de todas, la política, de la cual la ética es un momento. Este entronque de la teoría con la praxis vital es fundamental y no debe molestarnos. Es cierto que en la cultura occidental el desinterés de la teoría y su alegría y fascinación por el sentido han sido objeto del más alto elogio. La idea de Gadamer no tiende tampoco a menoscabarla ni a acusarla de desviación idealizante; todo lo contrario, para Gadamer es indiscutible que la “alegría por el sentido” que jalona la teoría es una expresión humana por excelencia, a pesar de las crudas realidades y la frecuencia con que el hombre se desentiende de ella o incluso la desprecia. Al respecto afirma lo siguiente:

Estoy completamente convencido de que la visión del que comprende le sigue el paso a la huella de sentido que sea y sostiene siempre la atención hacia él, pues es eso lo que en la sinrazón del acontecer y de la historia le permite barruntar siempre de nuevo algo así como un horizonte de expectativa, de esperanza, de riesgo, de no dejarse acobardar. Quizás haya que decir que ésta es la fuerza humana suprema dados los retos con que la realidad nos confronta por medio del absurdo, la demencia y el aplastante sinsentido, y no obstante, tener que resistir y permanecer sin desfallecer a la búsqueda de lo comprensible y del sentido.³

La fuente filosófica de esta idea es la célebre definición del hombre que da Aristóteles en el libro primero de la *Política*:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso lo tienen

3 GADAMER, H.G. *Gesammelte Werke, Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr. Bd. 10, 1995. p. 325.

también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y de significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.⁴

Al igual que los animales, seguimos empujados por coacciones, acosos, disposiciones de la naturaleza. No obstante, estamos también desengranados de ellas, y en dicha libertad se arraiga la responsabilidad frente a nosotros mismos y frente a los demás hombres. Pertenece a la naturaleza y a su necesidad, pero disponemos también de un espacio de juego para las posibilidades que no son sólo del juego del pensamiento, sino también para las decisiones a través de las cuales se lleva a cabo la lucha incesante por el dominio y la sumisión, el complejo espacio de juego de la historia humana. El lenguaje, la palabra, es esa potencialidad humana que desajusta al hombre del engranaje en la necesidad de la naturaleza y lo expone al riesgoso proyecto de la historia. Con el lenguaje está instituida la racionalidad práctica del hombre, entendida en su sentido profundo, es decir, para el hombre social, donde la generalidad de la razón no es la generalidad de lo abstracto, sino ante todo la de lo común. La característica del lenguaje humano es la de servir no sólo como intercambio de signos, sino para la presentación y representación de asuntos objetivos, presentes o no, ante sí mismo y ante los otros. Es esto un acontecimiento singular, pues es la condición de la razón y es el origen de la teoría. Gracias a la articulación representadora de sentido del lenguaje, podemos olvidarnos de nosotros mismos y volcarnos al asunto en cuestión para reconocerlo en sus características y en su dinámica, como si le propiciásemos a la cosa mostrarse en su ley, en sí misma, sin nosotros. A esto lo llamamos razón y así se dan las cosas cuando obramos racionalmente, gracias a la distancia maravillosa que nos permite el lenguaje cuando al hablar de algo éste queda abierto para la inspección. La hermenéutica, dice Gadamer, no es en el fondo otra cosa que la elaboración de esta admirable y peligrosa capacidad: poder dejar algo al descubierto, ponderarlo en sus aspectos y poderlo retomar siempre de nuevo en sus posibilidades. Esto es, sin lugar a dudas, algo más que un don de la naturaleza. Es muy profundo el pensamiento de Aristóteles al asociar el tener la palabra y el lenguaje con tener sentido para lo dañino y lo provechoso, pues ello implica también sentido del tiempo. Es así como el hombre se orienta frente a lo que quizá en el instante no llama la atención, pero promete algo para luego. Esto proporciona una libertad peculiar para proyectar provisoriamente fines a largo plazo y enderezar los medios para ello. Frente a la sabiduría y las fijaciones innatas de la naturaleza, la capacidad de poderse proyectar con anticipación al futuro representa una facultad admirable, pues es el sentido del tiempo. Aristóteles no lo asocia con el sentido del transcurso cronológico de pasado, presente y futuro, sino con un saberse orientar pragmático y enmarcado en un proyecto de vida humana en común ante lo justo y lo injusto. En la comprensión nos chocamos siempre con realidades, y en la vida en común con el “derecho”, ese orden creado por los hombres que limita pero permite también superar el desacuerdo en el incesante reajuste en torno a lo común.

4 Aristóteles. *Política I*, 2 1253 8-9.

Luego de este rodeo necesario para dejar en claro el alto aprecio de Gadamer por la teoría como compendio de la más alta racionalidad, pero una racionalidad motivada en la praxis vital, y por lo tanto ética y política por principio, volvamos a la racionalidad de la hermenéutica en la actual época de las ciencias. ¿Por qué el desajuste entre su racionalidad y la de las ciencias? Por motivos de honestidad intelectual y sano sentido común, lo primero que uno debe hacer es cerciorarse de lo que lo rodea y del piso donde está parado. Es un hábito de la teoría pura practicado en la antigüedad por Platón en la *República*, y sistemáticamente incorporado al método de la investigación teórico-experimental en la época moderna, el acudir a condiciones utópicas o contrafácticas para asegurar una perspectiva de racionalidad pura. Identificamos incluso con la mayor naturalidad la racionalidad con las condiciones ideales. Si planteamos ahora la pregunta por las causas que motivan el desajuste entre la racionalidad que pretende la hermenéutica y la que practica el espíritu científico actual, es aconsejable precisar primero que todo el punto de tensión. No se puede olvidar que tanto la hermenéutica como la ciencia contemporáneas son hijas comunes del espíritu moderno de la ilustración, afines por tanto en la concepción de la racionalidad. Ya hemos indicado que la generalidad que tiene que ver con la razón, más que la generalidad de lo abstracto es la de lo común. Las ciencias son en este sentido un gran ejemplo. Sus recursos reiterados a la disciplina del método, la matemática y la lógica responden a la necesidad de estar ajustando de continuo el consenso. Aunque para este logro es clave la experimentación que está de por medio, el móvil es la razón misma y su saber limitado, necesitado de reorganización constante. El cultivo de la ciencia moderna es, entonces, para la hermenéutica un gran aliado en la confianza de la razón. Una auténtica educación en la ciencia confronta a cada individuo con la limitación de su propio saber y de su juicio, lo hace crítico y lo alerta. ¿Basta eso, sin embargo, para que la razón común triunfe por sí sola? La objeción a esta pretensión de la ilustración científica es legítima, pues no se puede pasar por alto la realidad original: la dedicación plena a lo teórico presupone el saber práctico, la fuerza de conducción de la razón en la praxis humana. Esta es la racionalidad fundamental que la hermenéutica pretende legitimar y cultivar, pues es un saber práctico que no se tiene de una vez por todas, sino que hay que formarlo y templararlo de continuo en la convivencia social que debe articular la política ilustrada.

Esta racionalidad es la racionalidad de la antigua filosofía práctica, distinta de la racionalidad práctica en el sentido legítimo pero restringido de la racionalidad operativa, instrumental o técnica, orientada sólo a la estrategia para la obtención de los fines. La racionalidad de la filosofía práctica es más una actitud, un *ethos* al que uno se ciñe y con el que uno se compromete para la conservación del orden humano en su cambio continuo, impracticable sin normas comunes. La legitimación de este saber, concretizar en cada caso para el individuo, la comunidad y la época lo que satisface plenamente el sentido de la vida, mantuvo la unidad de la racionalidad hasta la época moderna. En este momento se consolidó un modelo nuevo de saber ejemplarizado en la ciencia, y ésta se subordinó completamente al concepto de ciencia natural, sustentado en el procedimiento metódico y la verificación experimental. Una racionalidad como la que había representado la filosofía

práctica de cuño griego vigente hasta entonces, quedaba deslegitimada; por el contrario, la nueva ciencia aseguraba consigo un dominio tal de la naturaleza, que la relación entre teoría y praxis se modificaba por completo. La praxis humana ya no se limita a partir de entonces a perfeccionar la naturaleza emulándola, la teoría en cuanto tal, como conocimiento desinteresado y gozoso del orden natural, ya no es la aspiración humana suprema. La nueva ciencia como aseguramiento previo de las posibilidades de dominio de los procesos naturales irrumpe por sí misma en el ámbito de la praxis humana, abierta ahora ilimitadamente; el poder hacer minimiza el si es debido hacerlo o no.

El talante de este nuevo saber es un espíritu de planificación y construcción, y la gran aspiración es pasar de la racionalización de los procesos naturales a la racionalización de la sociedad, para someterlo todo a la racionalidad técnico-científica. Esta es, de hecho, la pretensión que acuña el espíritu modernizante de la época contemporánea. Así se acabaría esa deplorable impotencia de la razón frente a las pasiones de los individuos y los grupos, esos fenómenos residuales que un mundo administrado por la razón podría depurar mediante especializaciones científicas dirigidas y técnicas adecuadas. Este ha sido el gran paraíso de la eficiencia que a nombre de la ilustración científica ha comprometido idearios políticos aparentemente opuestos. Y esta precisamente es la razón, o mejor, la ideología de la razón frente a la cual reacciona críticamente la hermenéutica. Según su convicción fundamental, la racionalidad que merece el compromiso de la filosofía no es la razón para dominar simplemente, a toda costa, sino según lo ético. Dominio de la razón en este sentido es dominio de sí misma, orientar hacia lo que se puede, no sólo porque se puede, sino porque se debe, porque es digno de una comunidad humana justa. El invocado criterio científico del experto no depende sólo de los resultados calculados; depende en igual medida de los elementos de juicio que pasan a la conciencia pública, a la retórica del discurso común y la formación de opinión, sin la cual no hay comunidad que marche con libertad. Pero uno de los grandes vacíos que tiene la cultura de la racionalidad científica es la carencia de motivación ética para la política. La razón de ello es que no hay ciencia ni especialización que pueda asumir la responsabilidad pública de la ciencia, pues dicho saber no es de orden técnico, por desgracia, el único horizonte de esta racionalidad científica y de expertos. Esta convicción gadameriana no es caprichosa. Una revisión rápida de la **lógica del pensamiento científico moderno** pone a la vista el problema.

La lógica enunciativa o el cálculo enunciativo son expresiones familiares, a las que nos ha habituado la formalización matemática moderna de la lógica. Pero esta modalidad formalista y operativa del pensamiento, aunque moderna, es sólo un paso más de uno de los giros históricos de la filosofía más importantes para el cuño científico de la cultura occidental, la construcción de la lógica a partir del enunciado. La lógica de Aristóteles fue el primer gran análisis del proceso argumentativo del pensamiento en el cual se formalizaron por primera vez los enunciados y sus nexos conclusivos. Este paso supuso una gran abstracción: contar sólo con el enunciado y con lo que él dice, identificar la verdad con la verdad formulada en él. Todas las otras formas de habla quedan excluidas, y sobre todo, se

abstrae de todo lo que no se dice expresamente. La lógica aisló el enunciado de su contexto motivacional. Es curioso, pero hemos olvidado completamente lo que implica esta gran abstracción. Tomamos la expresión “enunciados puros” con la mayor naturalidad, como si así hablásemos los hombres, como si fuésemos sujetos parlantes de puro discurso argumentativo. Esta abstracción tiene que hacerla también la ciencia moderna por razones metodológicas. Gráficamente dice Gadamer que sus enunciados son “una especie de tesorería de verdades metodológicamente garantizadas”, y que como cualquier casa del tesoro, la de la ciencia mantiene un fondo para el suministro discrecional.⁵ La acumulación de conocimientos científicos para aplicaciones técnicas productivas eventuales –constructivas o bélicas– es algo que ha llegado a ser un sobreentendido. Científica y tecnológicamente esto es un gran éxito, no lo es en cambio ética y políticamente. El gran problema de esta situación es que por razones metodológicas, y esto quiere decir, de racionalidad científica, la ciencia moderna agudiza los problemas de responsabilidad social y humana con la ciencia, pues por sí misma, la ciencia moderna “no puede dominar los fines a los que se aplican sus conocimientos como domina sus propias relaciones lógicas”.⁶

Esta concreta y difícil situación es la que justifica en la época y la cultura de las ciencias, la propuesta hermenéutica de una racionalidad inspirada en la filosofía práctica. Su convicción y su profunda confianza es que no es la ciencia sino nuestra capacidad humana y política global, la ponderación de nuestro juicio en torno al bien común, lo único que puede garantizar la aplicación razonable de nuestro saber. Aquí no podemos aplicar con la ciencia el mismo aislamiento que practicamos con el enunciado en la lógica, al separarlo del contexto motivacional. La racionalidad hermenéutica es la opción filosófica a “la imposibilidad de poner coto mediante la razón teórica y con los recursos de la ciencia a la universalidad de las posibilidades de transformación que ésta nos depara”.⁷

Creo que ha quedado ya explicado el desajuste de la hermenéutica con la racionalidad científica. Por razones éticas y políticas no puede adherirse incondicionalmente a la racionalidad abstracta de su cultura. Sin embargo la hermenéutica, como la racionalidad científica, es hija de la ilustración y ambas participan por tanto del proyecto inconcluso de la modernidad. Debemos pasar entonces ahora al ajuste de la hermenéutica a la cultura actual. Empleando el lenguaje habitual de esta última, debemos revisar su justificación epistemológica. Para no alentar falsas ilusiones, este ajuste epistemológico de la hermenéutica está también obstaculizado por fricciones. Hay sin embargo un acontecimiento a favor de la hermenéutica en este debate, y es la quiebra de la autoevidencia del positivismo, y por tanto, del dogmatismo de la teoría de la ciencia o de la epistemología, ocurrida en la década de los años sesenta. Por vías diversas y sin constituir la estrategia de un frente común, las *Investigaciones Filosóficas* del llamado segundo Wittgenstein, la sociología

5 Cfr. GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*. Madrid: Sígueme, 1992. p. 190.

6 *Idem*.

7 *Idem*.

histórica del conocimiento de Thomas Kuhn, el giro de la filosofía analítica del lenguaje lógico al lenguaje ordinario y la hermenéutica de Gadamer, por mencionar apenas unos ejemplos, minaron el formalismo y la sistemática de la epistemología: se la obligó a generalizar menos y a concretizar más, se la comprometió con la experiencia de las disciplinas científicas y con su interdisciplinariedad. Dejo solamente enunciados estos aspectos para dimensionar con realismo la situación de la racionalidad científica cifrada hasta entonces en la filosofía como teoría de la ciencia. También ella entró en crisis; la hermenéutica como una de las reformulaciones de la filosofía en ese momento, ingresaba al debate con ciertas ventajas. Nos bastará entonces una determinación del perfil de la racionalidad de la hermenéutica en el universo de las ciencias.

Teniendo en cuenta que cuando hablamos de las ciencias el concepto de ciencia en cuestión es el del ideal de la ciencia metódica, la vigencia de este concepto para la hermenéutica no resulta suficiente. La hermenéutica es históricamente más antigua y designa además una capacidad natural del ser humano, un talento, sin el cual el mero método aportaría poco. Si por el lado de la formación en el método como ciencia, la hermenéutica muestra una relación con la lógica, también por el lado de la formación del talento, del juicio, la hermenéutica muestra relación con la retórica. La tensión entre lógica y retórica señala el *topos* epistemológico donde debe plantearse la cuestión. Un modelo de ciencia de estas características en el pensamiento moderno no lo podemos encontrar. Gadamer le sale al paso a esta problemática con una tesis verdaderamente desafiante, en primer lugar, por la tensión que quiere resolver, y en segundo lugar, por el aparente anacronismo del modelo del cual echa mano. En cuanto a lo primero, la tesis de Gadamer es que una justificación epistemológica de la racionalidad de la hermenéutica sólo se orienta debidamente, si logra legitimar la retórica en el marco de una teoría de la ciencia; en otras palabras si legitima un ideal antiguo de saber que el moderno despectivamente denominó un saber de autoridad o de letrado. Y como para este propósito obviamente no hay experiencia o modelo a disposición en la teoría moderna de la ciencia, Gadamer propone como pauta orientadora el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles, cuya importancia es indiscutible, pero cuya evidencia hay que comenzar por demostrar.⁸ La mezcla de argumentación epistemológica e histórica despierta repulsa de inmediato, pero no se puede objetar. Uno de los grandes logros de la hermenéutica filosófica, y de Gadamer en particular, ha sido llevar hasta las últimas consecuencias el principio de historicidad en el trabajo del conocimiento, al punto de que la carga lógica y objetiva de este concepto ha cedido su hegemonía al concepto de la comprensión, el cual implica la historicidad y la finitud. La relación de la hermenéutica con las ciencias cae también dentro de esta orientación. Lo

8 Cfr. para esta tesis GADAMER, H.G. *Verdad y Método II op. cit.*, en especial dos conferencias: La hermenéutica como tarea teórica y práctica, p. 293-308 y Problemas de la razón práctica, p. 309-318. En estrecha relación están otros dos trabajos en el citado vol. 10 de las *Gesammelte Werke* (Cfr. nota 3): *Die Idee der praktischen Philosophie*, p. 238-246 y *Vernunft und praktische Philosophie*, p. 259-266. La invocación del modelo aristotélico apareció por primera vez en el capítulo dedicado a la aplicación en *Recuperación del problema hermenéutico fundamental*, cap. 10, en *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 378 s.

mejor es despejar la propuesta de Gadamer y desmontar la prevención que como modernos o ilustrados tenemos con la retórica y con Aristóteles.

La relación de la hermenéutica con la retórica es primordial para Gadamer, pues en el horizonte de las ciencias al cual pertenece la hermenéutica, la retórica es la que da la nota de la peculiaridad de su arte en medio de ellas. La hermenéutica ha sido una filosofía que ha puesto el lenguaje en el centro del pensamiento y le ha reconocido a su capacidad la misma amplitud y universalidad que al pensamiento y a la comprensión. En la historia del pensamiento, ha sido la retórica la que ha representado este punto de vista, y aunque desde Platón y Aristóteles la filosofía ha experimentado la miseria de la retórica cuando se convierte en una mera técnica de la palabra, como ocurrió con el gran reto de la sofística, estos filósofos también defendieron la grandeza de la retórica, entendida como una filosofía de la vida humana definida por el habla, por el *ethos* y el *logos* del lenguaje común de los hombres en la polis. No nos debemos dejar desorientar por el cuño dialéctico del concepto de filosofía en Platón y el cuño analítico y lógico del de Aristóteles; en ambos es fundamental el momento de la retórica, prenda del espíritu comunicativo y persuasivo de la racionalidad, cuya actualidad quiere legitimar Gadamer con la hermenéutica. El gran escrúpulo del hombre moderno con la retórica y que empezó en la filosofía de Descartes, se debió a que la retórica representaba la corriente tradicional que transmitía el saber humano sin someterlo a la crítica. Esto no se ajustaba a la argumentación objetiva que exigía el espíritu de la nueva racionalidad. Pero en ello no reposa el verdadero alcance y significado filosófico de la retórica, ser el bastión de un espíritu autoritario y conservador, empeñado en mantener una conciencia ininterrumpida con la tradición. Según Gadamer, el verdadero alcance de la retórica para la hermenéutica y el sentido de su participación en la cultura contemporánea de las ciencias, consiste en que

abarca cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos con otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes, no habría ninguna sociedad humana. De ahí la necesidad de cobrar nueva conciencia de la significación de la retórica y de su puesto respecto a la cientificidad moderna.⁹

En palabras sencillas, sin la retórica no hay lugar para el saber de lo humano en la época de las ciencias, desprovistas de por sí de la motivación ética y política desde el mero punto de vista epistemológico. Puede invocarse aquí un motivo platónico para ayudar a aclarar la intención de Gadamer. Para Platón, la retórica dialéctica requiere practicar la misma concreción que requiere el saber de la práctica del bien, lo cual implica estar ya éticamente motivado, en primer lugar, y en segundo lugar, tener el saber y conocer el momento oportuno de su aplicación. Es esta la disciplina y el *ethos* de la facultad de juzgar, juzgar racionalmente, a pesar de que no hay reglas para el uso racional de las mismas.

9 GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*, op. cit., p. 310.

Estos mismos pensamientos nos acercan a los motivos de Gadamer para proponer el concepto de filosofía práctica de Aristóteles en su esfuerzo por aclarar la racionalidad de la hermenéutica. Aunque Aristóteles no es en sentido fuerte un teórico de la metodología y de la sistemática de las ciencias, la idea fundamental de que el método se debe regir por su objeto lo llevó a distinguir estrictamente el saber teórico, el práctico y el técnico. Aristóteles fue el primero que defendió la autonomía peculiar de la filosofía práctica frente al ideal griego de la ciencia, representado ejemplarmente en la autosuficiencia de la racionalidad de las matemáticas. La necesidad de sus explicaciones y su soberana indiferencia frente a la experiencia han mantenido su aura hasta nuestros días, aunque en el caso de la ciencia moderna el método ha articulado las matemáticas en el corazón mismo de la experimentación. No son muchos los filósofos que han fundamentado la autonomía de la filosofía práctica. Kant es otro ejemplo, aleccionado en parte por las críticas de Rousseau al orgullo racionalista de la ilustración. La idea común entre estos pensadores tan distintos es que la ética y la moral, como núcleos de la filosofía práctica, no dependen sólo del cultivo de las facultades teóricas, y que la justificación moral del hombre no proviene de la filosofía sino de la moralidad misma. La ética es una esfera donde la participación en un ideal de la vida buena precede a la teoría. La autonomía de principio del saber práctico deber saber conciliarse con este “escándalo epistemológico” de un saber que tiene que admitir supuestos. No podemos entrar aquí a los análisis que han llevado a Gadamer a preferir el modelo aristotélico frente al modelo kantiano para explicar mejor la racionalidad de la hermenéutica. Bástenos enunciar la idea guía para tal preferencia. La ética antigua tiene para Gadamer una superioridad frente a la moral moderna, porque fundamenta el paso de la ética a la política como arte de la buena legislación, sin romper de plano con la propia tradición. El autonomismo de la sociedad moderna se enreda en este sentido en el punto de partida abstracto del contrato de sujetos moralmente neutrales, o se ve abocado a la imposición dirigista de la política sobre la moral por la vía revolucionaria. Volvamos por tanto a la racionalidad de la filosofía práctica de Aristóteles.¹⁰

La ejemplaridad de Aristóteles para la hermenéutica en su confrontación con la racionalidad científica, se debe al tipo de debate con que sacó adelante su fundamentación. Su acierto reside en que legitimó metodológicamente la racionalidad de la filosofía práctica en concordancia con la naturaleza de su saber. Frente a la tendencia universalizante de Platón, Aristóteles centró la pregunta filosófica por el bien en la esfera de lo humanamente realizable. Con ello liberaba el tratamiento del problema del experimento de pensamiento a que lo encadenaba una consideración puramente teórica, como lo ejemplifica Platón en la *República*, y lo liberaba también de un tratamiento dentro de las técnicas, donde se sacrifica el saber propiamente filosófico. Aristóteles salva en la autonomía de la praxis humana una racionalidad peculiar que no se puede identificar ni con la racionalidad pura de la ciencia teórica, ni con la habilidad operativa de la racionalidad técnica; su filosofía

10 Cfr. GADAMER, H.G. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 349. Cfr. además los análisis de Gadamer en *Zu Problemen der Ethik*, en: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1984. p. 175 ss. Es ilustrativo el artículo de E. Tugendhat dedicado a Gadamer, *Antike und moderne Ethik*, en: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984. p. 33-56.

práctica se corresponde con un concepto práctico-político de ciencia. En su limitación a lo humano, hizo primar la argumentación persuasiva madurada en los avatares de la praxis, sobre el recurso inmediato a argumentaciones cosmológicas o metafísicas. Este procedimiento es ejemplar para la hermenéutica, porque recorre un camino inverso que, según Gadamer, corrige la disociación entre teoría y praxis que fomenta el espíritu científico moderno. La vía de la filosofía práctica de Aristóteles procede de la praxis a su explicitación teórica; el concepto moderno de saber práctico sigue en cambio la vía de la ciencia a la praxis, afrontando inmediatamente la problemática de modo técnico. Uno de los axiomas de la hermenéutica, si puede hablarse así, es que la teoría hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica. Lo normal en la praxis es confrontarse con interlocutores de otra competencia; la aspiración de la hermenéutica es madurar la experiencia y ampliar el horizonte del propio juicio, así sea al precio de la propia autocrítica. Por el contrario, el paso de la ciencia a la praxis como técnica está poco dispuesto a aprender o a oír, y está más bien urgido de aplicar, imponer y hacer rendir el propio proyecto, pues según su espíritu de construcción, conocimiento y medios hacen ley.

Es muy significativo para Gadamer que el término griego para el comprender y la comprensión, *synesis*, que se usa también para el aprendizaje, aparezca en la ética aristotélica como una especie de virtud intelectual. Su espíritu es el de la deliberación sobre aquello que no hay *techné*, es decir, técnica o arte reglado, y su pretensión es persuadir. Esta racionalidad de enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas rebasa la simple consideración de razonamientos, ejemplos y la comprensión meramente verbal de enunciados, y apunta al intercambio amistoso de juicio y consenso. Es la *phronesis*. La importancia de la amistad o del talante amistoso para persuadir por consejo, reside en que ahí radica el fundamento de convicción y compromiso que ilustra la filosofía práctica. Aristóteles puede ponerse a analizar en su ética, las “virtudes” o las “excelencias”, porque como conceptos normativos ya están supuestos, constituyen ya el *ethos* común, el *arché* o principio para la ilustración filosófico-práctica, cuya función es la de madurar el juicio, pero nunca sustituir las opciones razonables que debe asumir el individuo en cada situación. Para las decisiones concretas la pauta proviene del *ethos* del individuo, no de las enseñanzas de un maestro ni de la filosofía práctica, pero ésta como una señal en la mira del arquero avezado, ayuda a acertar; la reflexión racional mantiene presentes los objetivos últimos de la acción.

La enseñanza de la racionalidad de la filosofía práctica de Aristóteles para la racionalidad de la hermenéutica tiene un documento ejemplar en el libro 10 de la *Ética a Nicómaco*, donde se explica el paso de la ética a la política. De un modo análogo a la filosofía práctica, que presupone que estamos ya formados en el *ethos* que ha de presidir el orden de la vida social, y que tal *ethos* es el criterio para estar reajustando de continuo lo normativo, la hermenéutica busca a su vez en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer y realizar en nuestra praxis. Para Aristóteles y para la hermenéutica, el principio de la racionalidad es la facticidad, pero no la facticidad de los

hechos de donde parte el positivismo, sino “la de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; (es) el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida”,¹¹ y que lo compendia el *ethos*, esa segunda naturaleza lograda y afianzada por la *phronesis*, la prudencia, la virtud práctica y hermenéutica fundamental de la autorresponsabilidad racional. Para el punto de vista epistemológico esto es un escándalo, pues es darle cabida de entrada a los supuestos y minar así toda posibilidad de fundamentación. Para la hermenéutica esta es la ilusión de la epistemología en el dominio de lo humano: la ilusión de derivar las ideas normativas en abstracto y de darles validez argumentando la rectitud científica. La generalidad de la razón de la racionalidad hermenéutica no es la generalidad de lo abstracto, típica del observador distante, sino la generalidad de lo común y de la participación que vincula ya antes que la teoría. La fórmula de la hermenéutica para ello es la pertenencia del intérprete al objeto en cuestión. La praxis de una ciencia viva prueba este momento hermenéutico que para nada obstaculiza o distrae el momento metódico, y los historiadores de la ciencia, han mostrado ya hasta qué punto son los problemas, las experiencias intelectuales, las desgracias y las esperanzas de una época los que determinan la orientación de la ciencia y la investigación, en cuya perspectiva se ponen los científicos para percibir los interrogantes de su disciplina.

La racionalidad de la filosofía práctica, modelo de la hermenéutica, es, pues, universal: nos abarca a todos y lo abarca todo. “Por eso –dice Gadamer– puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales”.¹² Aristóteles llamó esta racionalidad “política”, y trazó con ello una perspectiva de pensamiento que la hermenéutica no puede sino retomar. Para el saber acerca del hombre y su historicidad, no hay que partir de un concepto general de la ciencia, sino de la indagación en el lenguaje de la realidad social donde autocomprende y transmite su *ethos*. Ya desde el libro primero de la *Ética*, Aristóteles advierte la característica de esta ciencia “política”; dice que “es la ciencia más arquitectónica”, pues reúne en sí todas las ciencias y las artes, incluida la retórica. Gadamer eleva la misma pretensión para la hermenéutica y afirma por consiguiente:

La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos y a utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la “política” como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esto ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias a esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada hasta nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni una serie de métodos,... sino que es filosofía. 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

11 GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 315.

12 *Ibidem*, p. 316.

retórica, tema de Platón—. Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones “máximas” que son decisivas para el ser hombre como tal y para su elección del “bien”.¹³

Si tipificamos de una manera esquemática bajo la retórica y la crítica el saber tradicional del hombre sobre sí mismo y la investigación científica moderna, el modelo de la filosofía práctica gana plena credibilidad como postura razonable ante ambas, pues se ubica entre los extremos del saber y del hacer, que abren y cierran el mundo de la praxis. A la base de esta filosofía práctica está el concepto de una existencia humana guiada por la razón y no por la pulsión de los instintos. Por supuesto que no se trata de una racionalidad que lo nivela todo en objetividad, sino de la prudencia que ha de practicar el científico, el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano y en general el ciudadano. Hoy parece que la razón no puede pertenecerle al hombre común y que su monopolio pertenece a la virtud de la científicidad y de la competencia técnica. La hermenéutica es una filosofía contra esta manera de pensar, pues nuestra vida humana no sería nada si nuestras decisiones éticas y políticas no fueran nuestras, si estuviéramos en todo adscritos al criterio del experto y a las disposiciones del tecnócrata. Quizás nos falta el gran supuesto de esta ciencia práctica, la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad; la hermenéutica nos da la confianza básica para reconocerlo: si es un ideal, es un proyecto que nunca se dio completamente ni se dará definitivamente; pero es un *ethos*, una idea regulativa práctica para articular la vida humana en común. El gran consenso social no resiste si está montado sólo sobre la lógica de la estrategia de los intereses de poder, ni hay ideas claras y distintas que lo soporten. El *ethos*, en cambio, es un potencial interpretativo o hermenéutico que genera comunidad sin forzar unanimismo, cultiva sentido común sin sacrificar pluralismo. Ese *ethos*, como el lenguaje, hace claro lo que es real y debido más allá de la conciencia de cada uno.

13 *Ibidem*, p. 308.

RACIONALIDAD HERMENÉUTICA.
Retórica, *Ethos* y *Logos* en el espíritu de
la Ilustración

Por: Javier Domínguez

***Gadamer **Ethos* **Logos* *Aristóteles**
***Razón práctica *Retórica**

RESUMEN

La filosofía de H.G. Gadamer propone un modelo de racionalidad que polemiza con el de la racionalidad científica moderna, pero más por razones ético-políticas que epistemológicas. Su intención es legitimar la Retórica en el marco de la cultura de las ciencias, para recuperar el momento comunicativo y de persuasión de la racionalidad humana, que dicha cultura sacrifica. Para este objetivo, el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles aporta una orientación útil.

HERMENEUTIC RATIONALITY:
Rethoric, *Ethos* and *Logos* in the
Enlightenment Spirit

By: Javier Domínguez

***Gadamer **Ethos* **Logos* *Practique**
reason *Rhetoric

SUMMARY

The rationality model of the philosophy of Hans Georg Gadamer debates with that of the scientific rationality for ethical and political motifs rather than epistemological ones. It intends to legitimate Rhetoric within the culture of sciences in order to restore that moment in which human rationality was defined by communication and persuasion, nowadays sacrificed by such a culture. Aristotle's model of pratique philosophy is jolly useful to accomplish this purpose.