

Arendt y Gadamer en diálogo

Pepi Patrón

Círculo peruano de fenomenología y hermenéutica - Perú

No es muy difícil hacer dialogar a dos importantes filósofos del S. XX que hacen, precisamente, del diálogo, de la capacidad de lenguaje, elemento fundante de su comprensión de los seres humanos y del mundo humano. Inscribiendo ambos su obra en la tradición fenomenológica y anclando muchas de sus propuestas en la filosofía práctica aristotélica, no deja de ser sorprendente la ausencia de diálogo entre ellos. Ciertamente factores históricos y hasta personales pueden explicarlo. Intentar el inicio de lo que consideramos un fructífero intercambio es el propósito de esta breve comunicación. Encontramos en sus obras respectivas una sugerente mixtura, en términos éticos y políticos, de Aristóteles y Kant. La conjunción de la heteronomía y la autonomía de la razón no deja de ser provocadora. La examinaremos a partir de los conceptos de pluralidad, lenguaje y la importancia del juicio, éste último en sentido kantiano.

“Con palabras y actos nos insertamos en el mundo humano”, dice Arendt¹. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, como ya lo indicó Aristóteles. El hecho que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar incluso lo que es infinitamente improbable y ello *con y entre* otros seres humanos.

Se trata, en Arendt, de pensar la actividad humana (la *vita activa*) desde ella misma: ya no desde el punto de vista superior del filósofo que la contempla. En la medida en que la filosofía política ha pensado la acción humana en términos de *el* hombre, de *la* naturaleza humana, y no de *los* hombres que viven juntos, inter-actúan y se hablan, ella (la filosofía política) ha dejado de lado la condición básica a partir de la cual se puede pensar específicamente la acción política, a saber, la condición humana de la *pluralidad*.

“Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse, planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”². La acción, en este sentido, depende por entero de la constante presencia de los demás. La pluralidad humana supone (y

¹ Arendt, H., *La Condición Humana*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1974, p. 201.

² Arendt, H., *La Condición Humana*, *op. cit.*, p. 200.

se realiza en) el lenguaje, pues sólo la acción revela al **animal político y hablante que es el hombre**.

En perspectiva similar Gadamer afirma: “La pluralidad de las formas de vida humanas y sus correspondientes metas es algo demasiado evidente y diferencia el mundo humano de forma fundamental de todas las demás formas de vida que caracterizan nuestro planeta”³. Contingencia de la razón y pluralidad de formas de vida y de racionalidad son realidades que ni la hermenéutica filosófica de Gadamer, ni la filosofía política de Arendt están dispuestas a eludir.

La acción política no puede ser pensada más en términos de “productividad”, de racionalidad de medios a fines, al modo en que la mesa es el producto acabado de la actividad del carpintero, o el *Leviatan* artificio creado por el hombre. A partir de su sentido originario –de la *polis* griega– la razón de ser de la política sería la de fundar, establecer y mantener en existencia un espacio público, donde pueda revelarse el agente en la palabra y a la acción.

Lo público en tanto espacio de aparición y mundo en común, es correlativo con esta pluralidad que somos y que nos permite inter-actuar, discutir y actuar en vistas a intereses y fines comunes. Es ello lo que nos permite ser una comunidad. La pluralidad humana en tanto condición básica de la acción -no del comportamiento o la conducta dirá Arendt- necesita de un espacio donde aparecer y donde los otros aparezcan.

En esta misma perspectiva, pienso, es que Gadamer afirma que la hermenéutica filosófica es la heredera de la de la antigua tradición de la filosofía práctica y que “la tarea mayor de la filosofía es el justificar ese tipo de razón y el defender la razón práctica y política contra la dominación de la tecnología basada en la ciencia. Este es el punto esencial de la filosofía hermenéutica. Corrige la peculiar falsedad de la conciencia moderna; la idolatría del método científico y la autoridad anónima de las ciencias y ella reivindica otra vez la más noble tarea del ciudadano -la toma de decisiones conforme a la propia responsabilidad- en lugar de conceder dicha tarea al experto”⁴. La distinción entre *poiesis*, *praxis* y *episteme*, resulta en ambos autores, central.

Destruir el espacio público de aparición de la diversidad y de la pluralidad que somos, supone e implica la destrucción del mundo común, precedida por lo general por la destrucción de los muchos y diversos aspectos en los

³ Gadamer, H.G., “Razón y filosofía práctica”, en: *El giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 2001, p. 211

⁴ Gadamer, H-G, “Hermeneutics and Social Science”, en: *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), p. 316. Citado en R. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986, p. 64

que éste se presenta a la pluralidad humana. “El fin del mundo común llega cuando se ve bajo un sólo aspecto y cuando se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”⁵. Allí donde se pierde el mundo común, el espacio público, desaparece la pluralidad humana y, con ello, la posibilidad de la acción. Esta pluralidad que, según Gadamer, tomamos en serio porque “nos tomamos en serio la fenomenología”⁶.

Esto es, precisamente, lo que no ocurre, no puede ocurrir, en los regímenes totalitarios; se pierde el espacio público como condición y fin de la acción y del discurso, de la revelación de los agentes en la palabra y en el actuar. Desaparece la esfera de interés común que es el ámbito propio de la política. Cuando ello sucede, las personas se comportan como si fuesen miembros de una familia en el sentido de una unidad orgánica, donde cada uno multiplica y prolonga –sin diferir– la perspectiva del otro. Se pierde la pluralidad, no hay otros seres humanos, hombres y mujeres, en el sentido de otras voces u otras maneras de ver lo mismo.

En el contexto de otra discusión, pero de modo muy similar, nos indica Gadamer en *Verdad y Método* que en el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él, por ella. Reconocerla en su alteridad es, entonces, al mismo tiempo reconocerla en su diferencia. Incluso al precio de dejar valer algo contra mí. En este sentido, el objeto de la experiencia hermenéutica tendría él mismo el “carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro”⁷. Como lo reafirma nuestro autor, la comprensión hermenéuticamente entendida tiene una exigencia moral y es inclusive una “tarea moral”⁸.

A decir de *Verdad y Método* es claro que *la experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno⁹. El comprender algo, propio de la experiencia hermenéutica, es casi siempre Alguien que sabe reclamar sus derechos. “Semejante actitud hermenéutica tiene al parecer su aspecto esencial en que reconoce en seguida a lo Otro como lo Otro. No es mi dominio, no es mi feudo (..) Tenemos que aprender a respetar al Otro y a lo Otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender **a no tener razón**”¹⁰.

⁵ Arendt, H., *ibid.* p. 67.

⁶ Gadamer, H-G, “Razón y filosofía práctica”, en: *op. cit.*, p. 212

⁷ *VM*, p. 434.

⁸ Gadamer, H-G, “Ciudadano de dos mundos”, en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 186.

⁹ *VM*, *ibid*

¹⁰ Gadamer, H-G, “La diversidad de Europa”, en: *La herencia de Europa*, pp. 36-37. Resaltado nuestro.

Ahora bien, “no tener razón” (compleja exigencia hermenéutica), implica la posibilidad de “pensar desde el punto de vista del otro”¹¹ (incluso, diríamos hoy, del otro socialmente no reconocido). Algo que los Eichmanns de este mundo no pueden hacer. Se trata, justamente, de la pérdida total de un mundo común, al que la diversidad de perspectivas constituye en tanto común.

La *Crítica del juicio* Kant podría darnos la pauta de esta otra forma de pensar según la cual estar de acuerdo consigo mismo –fundamento de la moral desde Sócrates– sería insuficiente: se trata (§ 40) de ser capaz de tomar en cuenta el pensamiento de los demás, y por ello habla Kant de un “amplio” modo de pensar, de una amplitud de pensamiento que nos permite pensar en el lugar de cada otro.

Ponerse en el punto de vista de los demás, significa asumir la pluralidad que somos. La facultad de juzgar descansa en un acuerdo potencial con los otros, “comparando su juicio” dice Kant “con otros juicios no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles”¹². El proceso de pensar que se actualiza en el juicio no es, como en el proceso del puro razonamiento, un puro diálogo de mi alma conmigo misma. Significa estar, anticipadamente, en relación con otro, tratando de lograr un acuerdo. Es de este acuerdo potencial que el juicio obtiene su validez específica. Por ello Arendt habla del juicio “como la verdadera actividad política del espíritu”. Con Kant, dice Arendt, “el juicio aparece como ‘un talento particular que sólo puede ser ejercitado, no enseñado’. El juicio se ocupa de los particulares y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que precisa un nuevo “don” para poder hacerles frente”¹³. Este don es, justamente el juicio, kantianamente entendido con grandes resonancias aristotélicas.

Dice Arendt: que “ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que lo hace capaz de orientarse en el ámbito público, en el mundo común. Estos criterios son casi tan viejos como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron *phronesis*, discernimiento, a esta capacidad y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado a diferencia de la sabiduría del filósofo”¹⁴. La *phronesis* está, a diferencia del

¹¹ Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem. A Report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 1977, p. 49.

¹² Kant, I., *Crítica del Juicio*, traducción al español de Francisco Larroyo, México: Ed. Porrúa, 1981, p. 270.

¹³ Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona/Buenos Aires, México: Paidós, 2003, p. 17.

¹⁴ Arendt, H., “La crisis en la cultura”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, p. 233.

pensar, arraigada en aquello que llamamos sentido común, que nos vincula a una comunidad y a lo que compartimos con otros.

La coincidencia aquí con Gadamer es notable. Este nos señala a la *phronesis* como otra manera de conocimiento (Aristóteles) “que deriva (de la fuerza) del juicio”¹⁵ (*Urteilkraft*) juicio que necesitamos con urgencia “legimitar” nuevamente.. El uso del juicio, para este autor, se encuentra en la praxis de la vida y en toda experiencia, “siempre allí donde se trata de aplicar las reglas razonablemente. Abrir los ojos sobre esto es **la tarea principal de la filosofía hermenéutica**”¹⁶. En relación con este replantear la importancia del juicio, Gadamer opina que nuestro presente da miedo, pues aprendemos a hacer cosas, como si todo pudiese plantearse en términos de hacer, de lo que Arendt llama en *La Condición Humana* (§ 21 Capítulo V) precisamente la sustitución moderna del actuar por el producir.

Para ello, no obstante, tenemos que asumir que somos ya, siempre, seres de una comunidad que nos precede. Y este es el último tema que quiero desarrollar. Todas las formas de comunidad humana son vistas como formas de comunidad lingüística, por ello el lenguaje implica y realiza un entendimiento mutuo que se ejerce siempre de manera actual, en tanto comunidad de seres humanos, vivos. Como lo ha mostrado Aristóteles, considera Gadamer, “en una comunidad lingüística real no nos ponemos primero de acuerdo, sino que estamos ya siempre de acuerdo”, de manera tal que “es el mundo que se nos representa en la vida común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento”¹⁷.

¿Supone esto la falta de espíritu crítico que en algún momento se le reprochó a esta hermenéutica? Planteando una estrecha relación entre hermenéutica y retórica, o para ser más específica, entre el aspecto retórico y hermenéutico de la famosa “lingüisticidad” o lenguajidad a decir de Carlos Gutiérrez, Gadamer afirma que “no habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el vínculo de los que ‘son un diálogo’ y no hubiera que buscar el consenso”¹⁸. Somos, entonces vida común, por ende ya acuerdo y, sin embargo, estamos siempre a la búsqueda del consenso.

¹⁵ Gadamer, H.G., “Europa y la ‘oikoumene’”, en: *El giro hermenéutico, op. cit.*, p. 231

¹⁶ *Ibid.*, p. 232 (resaltado nuestro).

¹⁷ Gadamer, H-G, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970, p. 535. En adelante VM.

¹⁸ Gadamer, H-G, “Retórica, Hermenéutica y Crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método*”, en: *Verdad y Método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 230.

De allí que la filosofía práctica no pueda entenderse como la aplicación de la teoría a la práctica, sino “que surge de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable”¹⁹. En esta concepción de la praxis humana se encuentra ya un sentido de comunidad y de con-vivencia.²⁰

En el famoso debate entre Gadamer y Habermas, aquél señala que aspectos como poder y dominación no suceden a espaldas del lenguaje, sino que también se dan **en** lenguaje. La violencia, por su parte, sí sería, como lo es también en Hannah Arendt, “muda” en tanto no es dia-lógica y desconoce al otro como interlocutor válido.

Como es por todos conocido Gadamer reclama para el lenguaje humano un estatuto ontológico. La universalidad de la hermenéutica queda asentada en la humana dimensión del hablar, del *sprechen*, del conversar. Así, se afirma en *Verdad y Método* que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, de donde resulta que el problema hermenéutico no es un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje²¹.

El lenguaje es el lenguaje de la razón misma, es decir, de las cosas que ella designa. Es en el lenguaje donde se muestra que el hombre tiene un mundo. Es, por ello, imposible concebir un hombre y un mundo -un mundo humano- sin lenguaje.

Tener un lenguaje, significa tener un mundo. Aprendiendo a hablar adquirimos un mundo. El lenguaje es así visto como la “llave” de nuestra entrada a y de nuestra conducta en relación con ese mundo que es siempre un mundo lingüístico y, por tanto, un *mundo común*. El lenguaje así comprendido encuentra su verdadera naturaleza en el diálogo, sobre la base del modelo platónico, es decir en la realización del entendimiento mutuo. El lenguaje es el lenguaje de la conversación y es únicamente en la realización del mutuo entendimiento que se constituye su propia realidad. Es en el lenguaje “en que articulamos la experiencia del mundo en tanto que experiencia común”. El lenguaje encuentra su verdadero ser en la conversación.

Es muy interesante aquí, y seguramente polémica, la distancia que encontramos entre Gadamer y Heidegger, así como entre Arendt y Heidegger. Me sigue pareciendo cierto que “la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano” dice Gadamer, en la que vive, se

¹⁹ Gadamer, H-G, “Ciudadano de dos mundos”, en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 183.

²⁰ Cf. *Ibid.*

²¹ *VM*, pp. 462-463

instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra en el Otro... Es escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía.”²²

Somos, entonces, seres capaces de ponernos de acuerdo, porque somos seres de lenguaje. Los ecos de la filosofía práctica aristotélica son claros. En *La Política*, dice Aristóteles, “sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra (...) que existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad” (1253a y ss).

Como para Aristóteles, para Gadamer no hay ethos sin logos. En efecto, creo que esta idea básica de pertenencia a comunidades, a esta suerte de acuerdos que nos preceden, no está en caso alguno exenta de exigencias que nos plantean una dimensión normativa, casi teleológica de la convivencia humana, en el sentido del “ideal” mencionado en el título de un artículo de 1985. Y es, precisamente aquí, donde encontramos esta radical pertinencia de la hermenéutica gadameriana para muchas de nuestras preocupaciones contemporáneas. Pues, sólo quien habita en una polis, quien comparte un ethos, como un acuerdo vinculante, puede llegar a ser crítico o crítica del mismo.

Mundo común, lenguaje común: pero esto significa esencialmente, como conversación que somos, la experiencia hermenéutica como una experiencia del tú. Capacidad de apertura a la alteridad, dejarse decir algo por el otro, el texto, el acontecimiento. Pertenecer a... no significa que este pertenecer no nos plantee exigencias. Y éstas, en el caso de Gadamer son muy radicales, como lo son en el caso de Arendt. Tanto como lo puede ser por ejemplo la exigencia crítica de un Walzer, precisamente desde el *pathos* de la interpretación, o desde perspectiva arendtiana de recuperar los espacios públicos de participación ciudadana.

“También en el otro y en lo diferente puede realizarse una especie de encuentro consigo mismo”, dice Gadamer en un texto de 1985²³. Con todo, sigue “nunca se ha hecho más necesario aprender a reconocer en el otro y en la diferencia lo común. En este nuestro mundo cada vez más apretujado se producen encuentros profundos entre culturas, religiones, costumbres y valoraciones distintas”.

²² Gadamer, H-G, “La misión de la filosofía”, en: *La herencia de Europa*, p. 156.

²³ Gadamer, H-G, “Ciudadano de dos mundos”, en: *op .cit*, p. 186.

Al respecto dice Gadamer: “Existe una experiencia del tú que, observando el comportamiento de los otros hombres, detecta elementos típicos, y que gracias a esta experiencia adquiere capacidad de previsión sobre el otro (...) Su comportamiento nos sirve como medio para nuestros fines, como lo haría cualquier otro medio. Moralmente hablando este comportamiento hacia el tú significa la pura referencia a sí mismo y repugna a la determinación moral del hombre”²⁴.

“Es realmente una tarea gigantesca la que debe desempeñar cada ser humano en cada momento. Se trata de controlar su parcialidad, su plétora de deseos, impulsos, esperanzas, intereses, de modo que el Otro no sea invisible o no permanezca invisible”²⁵. Y es, por ejemplo, precisamente esta invisibilidad de las mujeres en la filosofía occidental, en la vida de la cultura y la civilización, su ausencia de voz propia lo que se reclama desde la perspectiva de género.

“Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro es una obligación humana fundamental que rige tanto a la mayor como a la menor escala”. Por es que insiste tanto Gadamer, en diversos textos, en que este aprendizaje comienza ya en la familias, cuando nuestros hijos, incluso ya desde los dos años, empiezan a aprender a perder en el juego; hay que enseñarles la importancia de no tener razón. Sólo así haremos justicia la pluralidad que somos y a la necesidad de ponerse en el lugar del otro para juzgar. Nuestro mundo lo necesita con urgencia.

Lima, agosto del 2005

²⁴ Gadamer, H-G, *VM*, pp. 435

²⁵ Gadamer, H-G, “La diversidad de Europa”, en: *op.cit.*, p. 37