

# De la “hermeneutización” de la metafísica a la “hermeneutización” de la política

Dora Elvira García González\*

## EL PROBLEMA

**L**os ámbitos de incursión e injerencia de la hermenéutica dentro de la filosofía resultan hoy día variados, y su presencia se manifiesta desde la misma metafísica hasta los campos de la *praxis*, como la política. De este modo parece que la hermeneutización de la filosofía es un camino que no puede soslayarse porque enriquece con su importancia la reflexión filosófica, y concretamente la relativa a la filosofía política.

En el caso de la metafísica, ya desde Aristóteles podemos localizar su pretensión hermenéutica que aunque no explícita, sí es esbozada, lo cual ha dado lugar a un entendimiento más amplio de esta disciplina filosófica a partir de una perspectiva abierta que propició una reflexión más rica y más completa sobre algunos problemas filosóficos específicos.

Gracias a una concepción de la metafísica con un carácter hermenéutico puede superarse la escisión entre el mundo ideal y el mundo real y puede superarse también la ruptura o exclusión de los ámbitos universalistas



\* Coordinadora y profesora de la Maestría en Filosofía de la cultura de la Universidad Intercontinental.

vacuos, así como los contextualismos sin visión alguna, mismos que podrían denominarse fundamentalismos absolutistas por un lado y, por el otro, nihilismos subjetivistas; asimismo, sería posible intentar la superación de la separación categórica y dogmática entre teoría y práctica.

Considerar a la metafísica con una perspectiva de carácter hermenéutico propicia su inclusión en el mundo humano, en una circunstancia, un contexto y un momento histórico para evitar abandonarla en un estrato alejado y trascendente, como ha solido interpretarse. Es a través de la participación humana como se descubren las estructuras metafísicas, que no son inamovibles ni absolutas, ya que responden a preocupaciones concretas cuando se contextualizan y se hacen explícitas las estructuras del ser y la realidad. Esto, porque la mediación humana funge como punto intermedio y de tensión entre dichos principios y la realidad concreta (en la cual se ubica el hombre mismo).

La mediación "tensional" que logra realizar el hombre a través de la hermenéutica logra su contextualización gracias a la diversidad de interpretaciones que es posible que haya, así como los diversos lenguajes con que se nombran, de manera circunstanciada, esos principios. La reflexividad del pensamiento humano, así como su comunicación a través del diálogo, se presentan a través del lenguaje. Por ello es el lenguaje el punto de partida de la hermeneutización de las realidades humanas, filosóficamente consideradas.

La connotación con la que se ha presentado la metafísica como hermenéutica puede resultar extraña. Sin embargo, como ya dijimos, el mismo Aristóteles señala en su *Metafísica* (Aristóteles, lb. Γ, 1003b) la posibilidad del ser de decirse de diferentes maneras o sentidos. El Estagirita se encuentra con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser. Aunque el ser se dispersa en sus significaciones, no se agota en ellas, por lo cual cada una de esas expresiones (o categorías) es "ser".

Al considerar el conocimiento humano como función de una totalidad condicionada histórica y lingüísticamente de manera hermenéutica, se logra superar las metafísicas univocistas que tienen pretensiones de encontrar estructuras ontológicas universales y fijas, y considerar a los entes individuales subsumidos bajo la totalidad del ser. De ahí que resaltemos la importancia de presentar una interrelación tensional entre el mundo, la historia y el lenguaje por un lado, y por el otro, un referente, un criterio o razón que para Aristóteles es el ser, y se expresa como lo común. Esto común es el referente mínimo que se requiere para lograr la tensionalidad. Sin él se desplazaría totalmente hacia el ámbito contextual, lo cual muestra que si se suprimen cualquiera de los dos polos se entroniza el otro de manera absoluta. Esta absolutización propicia la negación del criterio, razón o referente y la negación de las contextualidades.

La definición de los criterios y referentes resulta difícil de precisar con cla-

ridad; no obstante, pueden encontrarse gracias a la interrelación de las formas particulares entretejidas en ese punto en común. No se trata, pues, de encontrar estructuras *inamovibles universalistas* y duras en Aristóteles; esto significaría malinterpretar al estagirita. Lo que se intenta es simplemente encontrar ese punto común "τούτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν" (Aristóteles, *Metafísica*, lb. Γ: 1005b) en y por el cual se da una coincidencia y una cierta unificación de nuestras intenciones significantes y preguntas, de la infinitud vertiginosa de los individuos que se ve sujeta en la generalidad "moderada" de la *phronético* (Beuchot, 1996: 70). Es esta *phronesis* donde convergen relacionalmente lo universal y lo particular y donde el último domina por la enorme polisemia, pero que, sin embargo es sujeta por ese común, "λα κοινέ". Es en el ámbito particular donde, a través de la *phronesis*, se presenta la hermenéutica al permitir el enfrentamiento y comportamiento en el mundo sin depender de reglas y métodos absolutos. Este mecanismo nos permite, a la vez, superar esos particularismos al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general y localizar ese punto común (el referente) para evitar las polarizaciones que han provocado consecuencias nefastas para la humanidad a lo largo de su historia. De ahí que la *phronesis* resulte ser un procedimiento de ajuste *tensional* entre ambos polos extremos.

Es importante señalar la connotación de la *hermenéutica metafísica* al

aproximarla e introducirla en el mundo circunstanciado relacionado con un referencial. Este último se articula con lo contextual y lo particular de manera tal que no se extrapola ninguno de los dos campos. Se trata entonces de reunirlos y subsumirlos en un tercer elemento no diferente, sino resultante de los dos precedentes.

Hanna Pitkin (1972: 170-180) señala que hay una tensión entre sustancia y forma; entre lo universal y deseable y lo real; entre lo normativo y lo descriptivo; entre lo real y lo ideal; entre el ser y el deber ser. Dicha tensión es necesaria, ya que la pura forma sin sustancia es arbitraria y la sustancia sin forma es inefectiva. Por ello, la *phronesis* es relacional, incluyente, complementaria y propiciadora de un enriquecimiento mutuo. En esta tensión interrelacional entre lo universal y sus respectivas contrapartes se evitan las absolutizaciones de alguno de los ámbitos, evitando caer en lo que se ha negado por empobrecedor y reduccionista, así como en los peligros concomitantes que cada posición tiene: "uno en hipocresía e inefectividad, y el otro en inmoralidad, un diferente tipo de inefectividad" (Pitkin, 1972: 180).

Si aceptamos la relación tensional y la aplicamos o nombramos como *phronesis*, ello no implica ni significa una relación necesaria con el relativismo, sino que por el contrario, representa un correctivo propicio y útil en contra del universalismo. No se intenta que la *phronesis* sea emisaria del universalismo y sea un elemento únicamente aplicativo

de principios de generalización. Ella misma tiene como punto de partida lo particular para encontrar lo universal y para hacerlo coincidir con las cuestiones consideradas como comunes o con los referentes que se entrecruzan con lo contextual e histórico.

Podría preguntarse sobre la pertinencia de la injerencia de la *phrónesis* en sectores que no son propios de ella —si la concebimos desde su originaria ubicación en el ámbito ético—, como virtud (Aristóteles, *Ética Nicomaquea*: 1141a) que vincula los ámbitos teórico y práctico. Considerándola más que como una mera virtud, como un mecanismo que pudiera incurrir e introducirse en diferentes terrenos, diremos junto con Alessandro Ferrara que es posible “desetizarla” (Ferrara, 1987/8: 251) para hacerla recaer e incurrir en regiones diversas de la ética, tales como la política y la estética. Ferrara afirma que “...la *phrónesis* debe ser desetizada y concebida como una competencia general, que juega un papel crucial en la solución de todos los dilemas culturales, transesquemáticos y transparadigmáticos cruzados” (Ferrara, 1987: 251). Al desetizar la *phrónesis* podemos descubrir procedimientos o mecanismos similares que han sido definidos en la antigüedad por autores como Aristóteles, con quien iniciamos nuestra reflexión y quien, aunque explícitamente habla de la *phrónesis* en la *Ética Nicomaquea*, ya ubica su preocupación hermenéutica en la *Metafísica*, a través de la analogía, como propiedad o característica de lo exis-

tente, así como en *Argumentos sofisticos* en donde se presenta a la analogía desde un punto de vista eminentemente lógico.

#### LA INJERENCIA DE LA HERMENÉUTICA EN LA POLÍTICA

La *phrónesis* nos da pie para incursionar en el cauce de otros senderos en los que es pertinente su presencia porque propicia una movilidad y una ampliación de los criterios o conceptos categoriales. La preocupación fundamental de este trabajo está orientada al ámbito político, en el cual la categoría de la *phrónesis* se entiende fundamentalmente como mecanismo o método; como instrumento que ayuda a pensar ordenando de manera relacional y distinguiendo para poder unir.

En el campo de la política las teorías se presentan en dos vertientes. Por una parte las teorías universalistas y por la otra aquellas que se orientan específicamente hacia lo concreto, hacia mundos en extremo particulares, con pretensiones locales. Con esto y como ya lo señalamos, se excluyen las disociaciones y rupturas entre ambas realidades extremas. La importancia y pertinencia de la *phrónesis* se ubica en que ella equilibra ambas extrapolaciones.

Gracias a esta analogía práctica —por llamarle de algún modo—, es posible articular los dos campos; de manera semejante podemos encontrar dentro de algunas teorías políticas actuales un intento similar al de esa *phrónesis*.

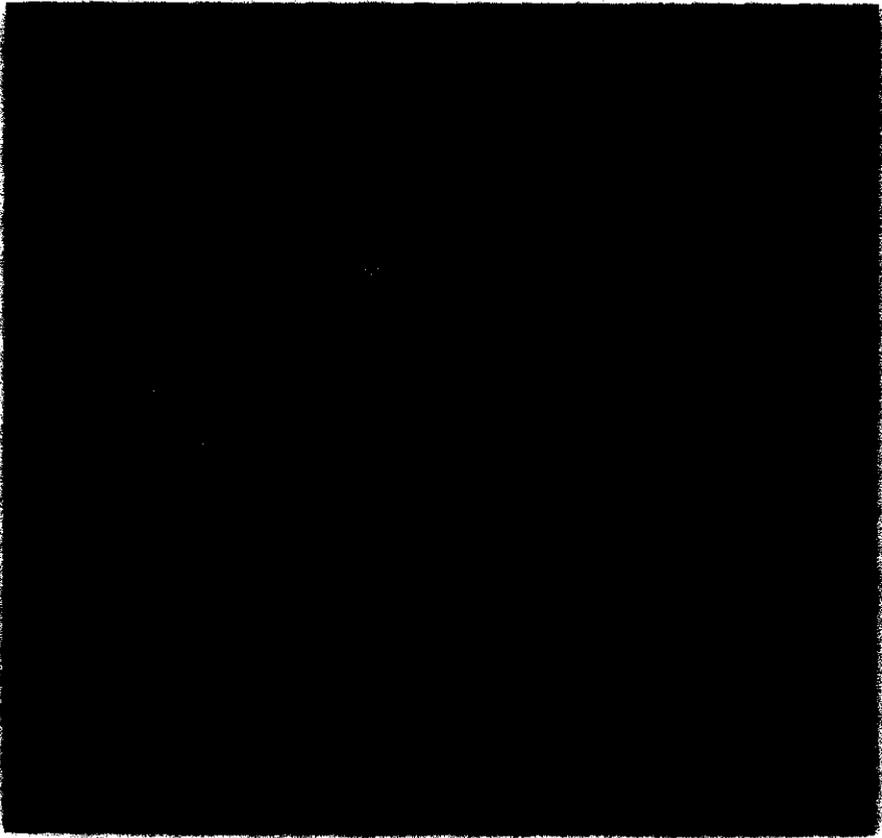
Se puede hacer referencia en concreto a la teoría que John Rawls sustenta desde su *Teoría de la Justicia* y más claramente en sus obras posteriores como "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" y *Political Liberalism*. A Rawls se le ha imputado desde su primera gran obra un universalismo, a pesar de que éste no siempre responde a las preocupaciones expresadas a través de su teoría considerada como un todo. Es cierto que la preocupación por el ámbito práctico no se evidencia sino hasta la segunda etapa de su pensamiento, lo cual tampoco quiere decir que se haya orientado absolutamente hacia la vertiente contraria, es decir, hacia el contextualismo, aunque algunos lo hayan entendido así (Rorty, 1994). En Rawls hay una preocupación clara por el mundo de las instituciones, lo cual no significa que el campo de los criterios sea dejado de lado. Si esto fuera así, estaría negando la columna vertebral teórica de la filosofía que la sigue sosteniendo (Rawls, 1995). En la tensión de ambas posturas, más que negación de alguna de ellas, se propone una superación a través del mecanismo del *equilibrio reflexivo*, intentando conjugar un universalismo con un pluralismo contextualista, para garantizar la aplicabilidad de la teoría conjuntamente con el reconocimiento de ciertos principios que no deben necesariamente descontextualizarse. Lo que conviene hacer con tales principios es actualizarlos paulatinamente en el contexto, en lugar de abandonarlos. Si Rawls hiciera esto, negaría su teoría misma;

de ahí que su pretensión sea de articulación y trabazón mutua entre los ámbitos señalados.

La realidad problemática e incierta que presentan los dos campos mencionados hace necesaria una solución incluyente, que no polarice ni empobrezca y que mantenga una *tensión dialéctica* articulante y complementaria que implique un enriquecimiento mutuo. Este es el propósito del tercer momento que se intenta resaltar a través del mecanismo del *equilibrio reflexivo*, que surge desde la concepción original a partir de las primeras páginas de *Una teoría de la Justicia*, pero no es sino hasta la segunda etapa, posterior a esta obra, en donde Rawls le da énfasis. El concepto cambia y evoluciona, aunque su significado intrínseco sea básicamente el mismo, es decir, como un mecanismo mediador y de ajuste entre dos términos y dos realidades. Es, efectivamente, un contrapeso, y es reflexivo, ya que partiendo de la reflexión es como se produce el equilibrio; dicha reflexividad está detrás y produce una oscilación que finalmente da lugar a dicho equilibrio entre los términos que difieren y que, presumiblemente están en desacuerdo. Se puede apreciar que no existe desacuerdo radical sino más bien una unión ajustada, revisada y renovada entre los dos campos. Más que unión fija es una tensión entre los principios y lo histórico y lo contextual, para ir adaptándolos según se requiera en una realidad política como la que Rawls quiere proponer y aplicar. El intento de éste filósofo de Harvard, que busca conjugar

las dimensiones formal y práctica política, no está fuera de lo que él mismo supone o presenta explícitamente, ya que afirma que la concepción de la justicia se aplica a la estructura básica de la sociedad considerada como un sistema de cooperación social, donde las personas son vistas como ciudadanos que quieren formar parte de esa cooperación; por ello afirma que "...la concepción de la persona es un ideal moral que corre al parejo con el de una sociedad bien ordenada" (Rawls: 1986: 192).

Cuando Rawls se refiere a la concepción de la persona como ciudadano, es decir, como miembro cooperador de la sociedad, se ubica en el ámbito que tanto le preocupa: el político, sin dejar de presuponer tanto la igualdad como la libertad de las personas. Estas dos últimas categorías son dos presupuestos teóricos universales y también políticos, ya que, como él mismo dice, en virtud de los dos poderes morales —es decir, la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concep-



*Mercurio y las Gracias* (Tintoretto). Venecia, Palacio de los Dogos

ción del bien—, así como de los poderes de la razón, el juicio y el pensamiento, es que las personas son libres. El tener esos poderes al mínimo grado es indispensable para ser miembros cooperantes de la sociedad, y es lo que hace a las personas iguales.

El ámbito de la política en Rawls se sostiene por el *overlapping consensus* que es suficiente y necesario, a la par que el presupuesto de los principios fundamentales que dan razón y valor a dicho consenso. Formalmente, el espacio político se fundamenta en la razón, esto es, en la referencia a una fundamentación que se refleja en aspectos de validez y justificación, pero que se ejerce en un contexto específico en una sociedad y en algunas instituciones, englobando los campos que aquí se han expuesto. En *Una Teoría de la Justicia* Rawls afirma que las instituciones no son fijas, sino cambiantes a lo largo del tiempo y alteradas por las circunstancias naturales. Las actividades y conflictos de los grupos sociales ejemplifican un tipo moderno de ser humano que no se presenta con una naturaleza humana ahistórica, ni tampoco ubicado única y absolutamente en el contexto, en el mundo democrático, como lo presenta Rorty en el artículo ya citado. Ahí Rorty reduce la reflexión filosófica a la democracia, es decir, al mundo de la política, dándole primacía a la primera sobre la segunda, o bien a la praxis sobre la teoría.

Creo que la cuestión no se resuelve de este modo ni en Aristóteles ni en Rawls. No debe darse prioridad a un campo

sobre el otro y polarizar uno de los aspectos, el formal o el contextual, radicalizando las opciones. En el caso de Rawls —a quien por el momento nos estamos refiriendo— interesa más bien conjugar, correlacionar y concordar para dar pauta al reconocimiento de las funciones relevantes y a la riqueza del equilibrio reflexivo. Si este equilibrio no funciona tal como lo pretende Rawls, entonces sí podrían surgir algunos de los elementos que refuerzan la inaplicabilidad de su teoría, por los que ha sido tan severamente criticado.

La preocupación surgida entre los filósofos políticos ha sido compartida por algunos pensadores tales como Bernard Williams (1973), Michael Walzer (1983), Alasdair MacIntyre (1984), Charles Taylor (1989) y Richard Rorty (1994), así como también por Rawls. Todos ellos han generado un contexto de discusión sobre la importancia del mundo de la vida, con la individualidad y la colectividad entrelazadas por un lado, y con los criterios de sentido por el otro, cuya relación implica que ese sentido permanezca siempre inconcluso, aunque se encuentre en un continuo hacerse.

Esta preocupación afecta a gran parte de los filósofos. La problemática que enfrenta cualquier doctrina es que no puede quedarse en un plano universal, trascendente, pero tampoco puede restringirse a un plano netamente empírico e institucional. Por todo esto, Rawls intenta responder diciendo que la teoría del sujeto y la moralidad no pue-

den derivarse de axiomas evidentes por sí mismos, ni de definiciones, sino que deben desplegarse a través de la interacción constante entre la construcción teórica, los principios universales y la cuestión práctica. En Rawls se produce un resultado estable a través del *equilibrio reflexivo*, en el que dicho proceso dialéctico relaciona al sujeto de una comunidad y su fundamentación con procesos racionales. La ventaja que se presenta en este intento rawlsiano de alcanzar la justicia en una propuesta procedimental con carácter formal, es que posibilita el logro del más alto grado de universalidad neutral posible, realizándose siempre en un contexto dado. Rawls no niega el formalismo en favor de la política para salvar el ámbito de lo histórico y del contexto, sino que lo supera por medio de ese procedimentalismo del equilibrio reflexivo.

El dilema propuesto al principio de este escrito parece desvanecerse, ya que ambas dimensiones no se excluyen entre sí, es decir, la cuestión no tiene que plantearse en la disyunción de ser universalista en aras de la justificación de la teoría. Se intenta mantener el instrumento de la reflexión para proveer una íntima relación entre lo universal, lo formal y las experiencias concretas, históricas e institucionales, realizando ajustes en ambas dimensiones. La tensión dialéctica no quiere decir abolición de uno u otro término, sino un profundo acuerdo tensional que sólo es posible gracias a la hermeneutización de la política, bajo una interpretación de los con-

ceptos. Creo que esta interpretación resulta de gran riqueza, ya que con base en ella se pretende llegar a un acuerdo en el que subyace un cierto punto común, un mínimo referente: en Rawls es el consenso traslapante, el *overlapping consensus*.

Puede preguntarse en qué consiste la relación entre el procedimentalismo rawlsiano de herencia kantiana que hemos expuesto de manera muy somera y la postura aristotélica exhibida al principio. Me parece que es precisamente mediante mecanismos conjugantes como los expuestos —el aristotélico a través de la *phronesis*, el rawlsiano por medio de su *equilibrio reflexivo* y el kantiano que parte del *juicio reflexionante* (que nos lleva a consideraciones sobre el *sensus communis* o la mentalidad agrandada)— como se posibilita un tratamiento apropiado para trabajar lo político. Estos tres “mecanismos” equilibrantes y tensionales entre la realidad de lo universal, las leyes, los imperativos y los criterios por un lado, y las situaciones concretas y particulares, por el otro, expresan claramente nuestras preocupaciones.

En Rawls se aprecia la exigencia y la pretensión de una fundamentación, la cual intenta traducir en política un acuerdo democrático que dé garantías plenas a los derechos ejercidos en la sociedad civil. La política remite a lo contingente y eso la hace compleja. La búsqueda de compaginar validez y fundamentación con aplicación parece resolverse en un universalismo, llámese concreto, contextualizado, de carácter

procedimental, es decir un universalismo de carácter *phronético*. Todo parece indicar que no hay muchas opciones ante el problema, y que si no optamos por esa salida, nos quedaremos ante un dilema ineludible e insalvable, de tal modo que se tendría o una postura con carácter únicamente orientador y utópico —en un sentido de inaplicabilidad, ya que no habría lugar donde llevarla a cabo— o una posición meramente relativista y pragmática. Si fuera lo primero, resultaría muy desmotivante su persecución y, si ocurriera lo segundo, poco tendría que decir en cuanto a una teoría que intentara su aplicación.

Al buscar la coincidencia de la *phrónesis* con el equilibrio reflexivo rawlsiano, es preciso explicitar esta cuestión a fin de evitar ambigüedades, en tanto que la teoría de Rawls está configurada con base en Kant, y el término *phrónesis* al que se está haciendo referencia es de cuño aristotélico.

El intento de conjugar ambas teorías a través del equilibrio reflexivo de Rawls se fundamenta básicamente sobre el significado de la *phrónesis* como juicio práctico aplicable a diversas actividades humanas. No se trata de preceptos, criterios o leyes a seguir categóricamente sin que se considere lo concreto y cotidiano, sino que la consideración de lo particular y contextual es lo que puede dar la pauta para su aplicación. Es necesario evitar que la *phrónesis* sea caracterizada por un universalismo vicario, con el costo de volverse un elemento más que se aplique a algunos principios

de generalización, y sin llegar a considerar el ámbito de lo particular. Por ello es mucho más promisorio investigar el tipo específico de universalismo inherente al juicio *phronético*, ya que no se pretende su anulación (Alessandro Ferrara, 1987: 250). Para Ferrara es necesario reconstruir una consideración común entre todos los seres humanos, y esa competencia común está dada por expresiones ordinariamente usuales tales como enjuiciamiento, buen juicio, sonoridad del juicio, prudencia, consideración y sentido común.

Algunos de los aspectos de esta capacidad de elección como facultad natural del hombre han sido discutidas en el pasado por Aristóteles y por Kant bajo los títulos de *phrónesis* y *juicio reflexionante* respectivamente. Aunque la reflexión de estos autores es restrictiva, ya que una es ética y la otra estética, es posible ampliar su aplicación al ámbito político, de manera más clara en Aristóteles, en virtud de que puede apreciarse que el ámbito ético es el ámbito político de la *polis*. En Kant se dificulta un poco más, aunque puede lograrse a través de las propuestas de la *Crítica del Juicio*, como hizo ver Hannah Arendt (1989).

Por último podemos decir que el equilibrio reflexivo rawlsiano permite derivar en la incursión y existencia de las diferentes versiones de la *phrónesis*. El equilibrio reflexivo procede del análisis de lo que es, por un lado, el juicio —concretamente, el estético en la teoría kantiana— y, por el otro, el juicio *phronético* aristotélico.

El análisis a que se puede someter este *equilibrio reflexivo* como artificio fundamental y mediador y como tipo de juicio práctico a través y durante la interacción humana queda pendiente, al menos en este trabajo, debido a que por su amplitud y necesaria profundización no puede desarrollarse en este espacio (Vid García González, 2000).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles  
1972 *Ética Nicomaquea*. Aguilar, Madrid.  
1987 *Metafísica*. Trilingüe/Gredos, Madrid.
- Arendt, Hannah  
1989 *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago.
- Beuchot, Mauricio  
1999 "Sobre la analogía y la filosofía actual", en *Analogía*, año x, núm. 1.
- Ferrara, Alessandro  
1987/8 "On Phronesis", en *Praxis Internacional*, vol. 7, núms. 3/4, invierno.
- García González, Dora Elvira  
2000 "Justicia y racionalidad, el equilibrio reflexivo rawlesiano: mecanismo racional para el logro de la justicia", en Teresa Santiago, comp., *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés (Biblioteca de Signos), México, pp. 185-198.
- MacIntyre, Alasdair  
1984 *After virtue*, University of Notre-dame Press, Notre-dame, Indiana.
- Pitkin, Hanna  
1972 *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley.
- Rawls, John  
1986 *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid.  
1995 "Replay to Habermas", en *The Journal of Philosophy*, vol. xcii, núm. 3, marzo.
- Rorty, Richard  
1994 "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en Gianni Vattimo, comp., *Secularización de la Filosofía*, Gedisa.
- Taylor, Charles  
1989 *Sources of the Self*, Harvard University Press.
- Walzer, Michael  
1983 *Spheres of Justice*, Basic Books, USA.
- Williams, Bernard  
1973 "The idea of equality", en *Problems of the Self*, Philosophical papers, Cambridge.