

La hermenéutica en la polis ateniense

Miguel Ángel Rossi (Instituto Gino Germani, UBA - CONICET)

Indagar acerca de la historia y actualidad de la hermenéutica es también preguntarnos, en términos de Jaspers, por la fuente emanadora en la que brotan siempre renovados impulsos, experiencias vitales, que llevan a los hombres por los caminos de la expresión, comunicación, interpretación, tal vez como el rasgo más constitutivo de la condición humana. Es indagar acerca de las diferentes modalidades a través de las cuales la hermenéutica se hace presente.

El propósito de esta reflexión se orienta en torno a dos cuestiones fuertemente vinculadas. La primera de ellas, bucea en el contexto en donde la hermenéutica hace su aparición. Se trata de la hermenéutica como expresión y comunicación, una modalidad a la que no suele prestarse atención desde el punto de vista de una hermenéutica entendida como mera técnica de la interpretación. La hermenéutica, en cambio, es ante todo una experiencia vital, nunca desentendida de la *praxis* humana y de lo que en términos aristotélicos podríamos redefinir como un ámbito común, en donde no hay escisión entre palabra y acción.

La segunda de ellas examina cómo ese sentido primigenio de hermenéutica se conecta de suyo con una experiencia política, pues la hermenéutica como expresión y como deliberación en tanto forma derivada, está estructuralmente vinculada a la existencia de los otros. Una experiencia política que nos retrotrae a los umbrales mismos de la *polis* griega, en donde la palabra cobra hegemonía y la política sólo puede entenderse bajo un doble semblante: como lucha, y al mismo tiempo como búsqueda de acuerdos no siempre encontrados.

Desde un comienzo la hermenéutica estuvo ligada al entrecruzamiento del mundo de los dioses y el mundo de los hombres, mundos no escindidos que compartían una misma espacialidad: la de la *polis*¹. Ferraris puntualiza en referencia a la hermenéutica: “Dicho de otro modo, no surge como una teoría de la recepción, sino precisamente como una práctica de transmisión y mediación. Es de esta forma como ha sido entendida la hermenéutica en Platón, el cual, sin embargo, justamente por este motivo, la devalúa;...”² Aquí ya encontramos una primera referencia significativa, el *hermeneuta* se sitúa como el mediador y mensajero de los dioses, al tiempo que transmite un mensaje que funda comunidad y que, sin embargo, él no alcanza a comprender. De ahí que Platón considere a la hermenéutica como una simple *techné* y, por ende, subordinada a la *episteme*. Siguiendo a Ferraris podemos decir que Platón está pensando la hermenéutica desde la matriz de un arte interpretativo, y, por tanto, un pseudoconocimiento en el que se ubican, también, el arte de los artesanos, las artes imitativas y el arte del intérprete.

El hermeneuta podrá ser el poseído por los dioses, y un círculo de figuras encarnan dicha transmisión: dioses, semidioses, musas y poetas podrán encarnar dicha función. Y aquí viene, para decirlo en términos aristotélicos, la primera aporía: ¿Es posible concebir al filósofo mentado por Platón como un *hermeneuta*? y, ¿qué tipo de comunidad está dispuesto a fundar? La respuesta a dicho interrogante no puede desligarse de la ambivalencia estructural que convierte a una aporía en una auténtica paradoja. Pero precisemos los términos. Es claro que el filósofo platónico es también un hombre contemplador de los mandatos divinos, pero lejos está del terreno de la *techné*, él es portador de la *episteme* que, sin embargo, sólo él logra comprender. Es relevante observar que si por un lado el filósofo comprende el mandato divino y puede dar razones de éste, los que ahora no comprenden son los propios hombres. De ahí una primera aproximación al vínculo entre política y tragedia, materializada, sin duda, en la experiencia platónica de la muerte de Sócrates. Y, aquí viene una segunda paradoja: ¿hasta

¹ Cfr. “La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo.” (Hegel, “La positividad”. *Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p.150).

² Ferraris, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002. p.13.

qué punto el orden de lo fundante debe ser -o puede ser- comprendido, racionalizado, administrado? No es casual que para hablar de dicho orden Platón recurra al mito, la metáfora, la alegoría, también figuras de la hermenéutica, de un decir, un expresar, que escapan a la administración conceptual. La sutileza de Platón es infinita. Pues se peca y nos peca, para decirlo en términos lacanianos, de que hay un real que excede toda posible predicación y, sin embargo, tiene poder fundante. No es casual que Platón haya incurrido en una teología negativa³ para decirnos que el lenguaje no alcanza. O, en todo caso, no es el reflejo fiel de la realidad, cuestión experimentada por Platón en la retórica y la sofística. Cuestión que cambiará diametralmente con Aristóteles, porque la palabra, y más aún, en la forma específica de la retórica, será el ámbito privilegiado del *ser*, *en tanto ser* se dice de muchas maneras y, obviamente esta sentencia metafísica, tendrá consecuencias en lo que respecta al fundamento de una comunidad política.

Pero vayamos, ahora, a otro tipo de ámbito al que indudablemente se vincula la hermenéutica: la *retórica* y, de esta forma, concentrémonos en dos hermenéuticas contrapuestas y en tensión, para dar cuenta de que toda lucha política es siempre una cuestión hermenéutica. Reflejo de lo dicho es la categórica pugna entre Platón y los sofistas. Aún más, sólo podemos comprender la cosmovisión platónica en diálogo con sus oponentes. A tal fin, nos valdremos del mito de *Prometeo*, formulado en el *Protágoras* (320c-328d) de Platón. Al respecto, no podemos dejar de mencionar que Platón es realmente un excelente expositor de la cosmovisión de los sofistas más representativos y que, independientemente de su propia tesitura, no traiciona el testimonio de sus contrincantes. Asimismo, son hermenéuticas –la de Platón y sus contrincantes- que se tensionan, pero también se entremezclan. Por ende, hay en el mito ciertos niveles discursivos superpuestos. Vayamos a uno significativo, justamente el que preside al propio mito. Pues no es casual que Protágoras juzgue mejor una fábula, que es siempre una invención humana y por tanto más acorde al espíritu del sofista y, sin embargo termine contando un mito que nos pone siempre en presencia de una dimensión sacral y una forma de sacralizar las leyes. Cuestión que no podía disgustar a Platón.

El mito comienza diciendo: “*Hubo una vez un tiempo en que los dioses existían, mas no había criaturas mortales*”⁴. Aquí ya puede apreciarse la profunda nostalgia platónica en lo que entraña a la pérdida de lo sagrado como fundamento del orden y las leyes. A riesgo de caer en un anacronismo, podríamos interpretar a ésta como la primera versión de la muerte de Dios, aunque hablemos de dioses. Sentencia que se confirma en lo que ha dado en llamarse el proceso de secularización como fundamento de la democracia ateniense. Traigamos a colación el célebre pasaje del *Protágoras*, en donde Platón le hace decir a Protágoras que “*el hombre es la medida de todas las cosas*”. Por ende, puede apreciarse en dicha parágrafo el desplazamiento que va de la autoridad de los dioses a la autoridad humana como criterio axiológico o valorativo. Tengamos presente dos instituciones centrales de la vida democrática: la asamblea y el tribunal popular, función deliberativa y judicial, terreno propicio para la oratoria y la retórica. Palabra humana y no divina.⁵

A posteriori, el mito relata cómo los dioses, sujetos al mandato del destino, formaron de la tierra y el fuego a todos los seres vivientes: “*y cuando estaban a punto de sacarlos a la luz,*

³ Recordemos que para Platón no es identificable la idea del bien con la idea del ser. Incluso puede afirmarse que la idea del bien es lo que posibilita tanto la existencia de las demás ideas (registro ontológico) como el conocimiento de las mismas (registro gnoseológico)

⁴ La interpretación tradicional del parágrafo sólo se remite a puntualizar que los dioses existieron desde siempre y, consecuentemente, antes de que existiesen los hombres. La interpretación de la muerte de los dioses recae sólo por nuestra cuenta. Sin embargo, no deja de ser cierto que en lo que respecta al período antropocéntrico de la democracia ateniense, las divinidades no oficiarán más de fundamento de las leyes y costumbres de la *polis*.

⁵ Dicho proceso de secularización, también, puede rastrearse en el terreno de las tragedias griegas, a modo de ejemplo tomemos como referencia al propio Esquilo, quien refiere que su héroe trágico, Orestes, es arrebatado de manos de la diosa y entregado al tribunal popular.

encargaron a Prometeo y a Epimeteo que los dotaran repartiendo a cada uno de ellos las facultades convenientes". Epimeteo suplica a Prometeo que lo deje asumir la función de la distribución y que él, se encargue de examinar todo lo repartido. De este modo, Epimeteo dotó a todos los seres, en los cuales no estaba incluido el hombre, de disímiles atributos y facultades. Al respecto, es interesante puntualizar que el *telos* que dinamiza esta primera creación, no es otro más que el de la mera supervivencia de las especies. El problema es que Epimeteo (imprudente) no se percató que distribuyó todo, lo que había por distribuir, entre los animales, quedando desprovisto el hombre de atributo alguno. Continúa el mito:

Prometeo llega a examinar la distribución y ve a los demás animales convenientemente provistos de todo, y al hombre, en cambio, desnudo, descalzo, sin lecho y sin armas. Y ya estaba próximo el día, señalado por el destino, en que era necesario que también el hombre saliera de la tierra hacia la luz.

Aquí ya puede observarse la referencia al arquetipo de las ideas de todos los seres con anterioridad a su creación material. Incluso es significativo observar que hay un segundo tipo de creación en el plano eidético que reformula la primera creación del hombre. Pues ahora será dotado de atributos que son divinos, atributos inherentes a su propia condición. Pero vayamos a la lectura del párrafo:

Ahora bien, hallándose indeciso sobre qué preservación encontraría para aquél, roba a Efesto y a Atenea el conocimiento de las artes junto con el fuego-pues sin este era imposible para cualquier poder adquirir o utilizar ese conocimiento- y los entrega como un don al hombre. De tal modo este obtuvo el saber en la vida ordinaria, pero no el cívico que estaba en manos de Zeus.

Es interesante no perder de vista que estos dones divinos con los que el hombre rendirá culto a los dioses, articulará sonidos y palabras, y procurará distintos tipos de *techné* que le posibilitarán la subsistencia en lo que atañe al orden doméstico, no serán suficientes para asegurar una vida en plenitud. Pues una vida auténticamente humana sólo podrá lograrse en el espacio de la comunidad política. Incluso a riesgo de caer en un anacronismo, el mito plantea un cierto estado de naturaleza en los que estaban los hombres previos al advenimiento de la ciudad. Así, continúa el mito, y aquí viene la segunda matriz significativa:

Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie se extinguiese del todo, envía a Hermes para llevar a los hombres el respeto mutuo y la justicia, a fin de que en sus ciudades hubiese ordenamientos y lazos que estrechara su amistad. Y Hermes pregunta a Zeus de qué manera daría a aquellos la justicia y el respeto mutuo. ¿Acaso he de repartirlos en la forma en que las artes lo han sido? Pues estas lo fueron así: uno sólo, conocedor del arte médico, es suficiente para muchos que lo ignoran, y lo propio ocurre con los que ejercen otras profesiones. ¿Depositare también de esta manera en los hombres la justicia y el respeto mutuo, o he de repartirlos entre todos? Entre todos, repuso Zeus; que todos tengan su parte, pues las ciudades no llegarían a formarse si sólo unos cuantos participaran de aquellos como de las otras artes. E instituye en mi nombre la ley de que, a quien no pueda ser partícipe del respeto recíproco y de la justicia, se la haga morir cual si fuese un cáncer de la ciudad.

Una primer cuestión a destacar pone énfasis en la naturaleza del arte político en lo que respecta a su propio acto fundante. Pues éste ha sido un don divino otorgado por el propio Zeus a los hombres por la mediación de Hermes. Pero un arte que a diferencia de los demás dones, no ha sido el producto de un robo.

Una segunda cuestión es que el arte político no puede pensarse desde la matriz general en la que se han pensado los demás artes. De ahí el estrecho vínculo entre los sofistas y la democracia ateniense. Por ende, se revela la profunda contraposición entre el joven Platón y Protágoras⁶. En otros términos, mientras Platón pretende pensar el arte político como una

⁶ Recordemos que el diálogo Protágoras pertenece al periodo del primer Platón, del Platón Socrático. Dicho dato es importante, porque tanto Platón como el sofista asumen la necesidad de una arte, de una *techné* política, claro

especialidad al igual que la medicina, el sofista lo piensa como algo inherente a toda la comunidad política.

Por último, y antes de abocarnos al estagirita, nos parece muy sugerente la hermenéutica de Martha Nussbaum en relación al mito:

Cuando Platón era joven, fueron tiempos de gran ansiedad y, a la vez, de enorme confianza en el poder humano. Si la vida parecía más expuesta que nunca a la fortuna en todas sus formas, también los atenienses estaban persuadidos más que ningún otro momento de la historia, de que el progreso podría borrar la contingencia incontrolada de la vida social. Esta esperanza se expresaba en una antítesis y en una narración: la antítesis se planteaba entre *teyché*, la fortuna, y *techné*, el arte o las ciencias humanas. El relato narrado innumerables veces, refería al progreso humano frente a la contingencia mediante la recepción o descubrimientos de las *téchnai*. El *Protágoras* de Platón, obra perteneciente a esta época, presenta el relato, critica una de sus interpretaciones conservadoras vigentes en Atenas y propone un añadido filosófico: Sócrates afirma que el verdadero progreso de la vida social en Atenas se verificará sólo cuando se desarrolle una nueva *techné* que asimile la deliberación práctica a la numeración, la ponderación y la medida.⁷

La autora explicita que si bien la percepción platónica de la *techné* es diferente en el *Protágoras* que en los diálogos medios de Platón, en lo que atañe a la temática del orden, la cosmovisión platónica permanece inalterable.

Sería realmente difícil no coincidir con tal afirmación. Pues es evidente que el problema que acompaña a Platón durante toda su vida, no es otro que el problema de la contingencia y el conflicto social ligado a ésta. Por ende, la retórica y la ductilidad discursiva que la acompañan, como un saber aparente entrelazado con la *doxa* y el terreno de lo sensible, forman parte de la misma constelación.

Por otro lado, es interesante precisar por qué la autora sitúa a Protágoras como representante de un saber conservador. Aunque en el fondo deberíamos hablar de una práctica conservadora: la de la retórica, vinculada al dinamismo de la democracia ateniense. Así se entiende la pretensión del joven Platón de sujetar la deliberación a una *techné* exacta⁸, como es por caso la matemática.

¿Cómo situar a Aristóteles? He aquí otro significativo interrogante. ¿Cómo situarlo no sólo en función de la hermenéutica sino en relación a la polémica entre Platón y los sofistas?⁹

En Aristóteles la hermenéutica continúa siendo, ante todo, una teoría de la expresión, de la comunicación, incluso, de la enunciación, en un sentido mucho más fuerte. Pues ahora se trataría de poner en juego una racionalidad comunicativa que asume, como aspecto significativo de la misma, también una teoría de la comprensión. Recordemos nuevamente el

que el joven filósofo la piensa análogamente al arte de la medicina y el sofista como un arte centrado en la ciudadanía. Esta visión cambiará sustancialmente en su diálogo la *República*, pues esa *techné* política que sigue reservada a unos pocos, tendrá que convertirse en *episteme*, auténtico conocimiento del rey filósofo. Por otro lado, si bien Platón ya está pensando en un terreno eidético como forma de combatir el relativismo de los sofistas, todavía dicha teoría no posee la sistematicidad y rigurosidad del Platón de la *República*.

⁷ Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien*. La balsa de Medusa. Madrid, 2004. p. 136.

⁸ Dicho tópico será recurrente en la tradición de la Filosofía y Teoría Política. Al respecto, recordemos, por ejemplo, la propuesta hobbesiana en lo que atañe a pensar la política desde el paradigma de la geometría y sus críticas al ámbito de la retórica. Puede considerarse a Platón como el precursor de tal perspectiva.

⁹ En lo que respecta a la profundización de tal problemática, sobre todo en lo que atañe al ámbito gnoseológico, se recomienda el texto de Osvaldo Guariglia. Cfr. "Frente al argumento sofístico que le niega toda posible estabilidad y cognoscibilidad a los fenómenos humanos (...) Aristóteles retrotrae la cuestión a una formulación lógica y epistemológica más precisa. El análisis lógico muestra, en efecto, que a diferencia de lo que supone el sofista, la estructura lógica del silogismo de la causa es la misma sea para aquellas conclusiones que tienen validez necesaria en sentido absoluto (...) sea para aquellas otras que sólo son contingentes, esto es, que pueden tener un atributo o su contrario". Guariglia, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles*, Eudeba, Bs.As., p.49

trasfondo profundo de la deliberación vinculada a la asamblea, la circulación de los diferentes argumentos y su análisis, que luego cristalizarán en una teoría de la decisión.

Por otro lado, habría, en Aristóteles, un cambio sustancial en lo que respecta a la perspectiva platónica y pre-platónica, pues la hermenéutica ya no nos pondrá en contacto con los dioses, sino que es, al decir de Ferraris:

...una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística. Es esta la acepción con la cual el término hermenéutica (traducida al español, por su papel contextual en Aristóteles, precisamente como expresión) aparece en *Peri Psyches* (420b 15-20): 'por tanto la naturaleza se sirve del aire que respiramos para dos funciones, como la lengua para el gusto y para el hablar, de los cuales el gusto es necesario (y por eso pertenece a un mayor número de animales) mientras la expresión de los propios pensamientos es para estar bien: así se sirve de la respiración como medio indispensable para regular el calor interno (...) y para producir la voz, que es donde se hace realidad el estar bien.¹⁰

Arriesguemos nuestra propia interpretación de la cita precedente. Si por un lado, podría sostenerse que en Aristóteles se refleja un profundo proceso de secularización, en tanto pérdida de referencia al hermeneuta como emisor del mensaje divino, por el otro lado, y esta es una diferencia fundamental con respecto a la sofística, hay en el estagirita un punto de inflexión en donde lo divino se hace humano y lo humano, como rasgo específico de lo humano, se hace divino¹¹.

Por ser el hombre portador de un *logos*¹² como condición de posibilidad de un estado de apertura es que somos capaces de comprender, de persuadir y de ser persuadidos. Éste es el núcleo constitutivo, para Aristóteles, de la acción política, vívida experiencia situada en el otro extremo de la violencia,¹³ ámbito propicio en donde lo divino se revela en lo humano y como humano.

El otro aspecto en el que hacemos hincapié tiene que ver con la propia noción de función. Para Aristóteles el *ser* se dice de muchas maneras, y aquí habría que enfatizar no sólo *de muchas maneras* sino que el ser *se dice* que no es lo mismo que sostener que hay un decir del *ser*, en el sentido de una dogmática del *ser*. Pues ese decir se revela en el acto que es justamente el despliegue de la función. Por esta misma razón Aristóteles afirma: *para producir (poesis) la voz, que es "donde se hace realidad (acto) el estar bien"*. Y esta voz siempre supone la existencia de los otros. Aquí también puede justificarse en Aristóteles una teoría de la *facticidad*, del ser ahí que escapa a la tiranía de los hechos, porque ya sabemos que hay sentidos múltiples de ese decir. Ahondemos, ahora, en la frase "*la expresión de los propios pensamientos*". Aristóteles no está hablando de un sujeto autoreflexivo que necesita interpretar el lenguaje como una mediación y que esa misma expresión lingüística supone una distancia con respecto a los propios pensamientos, sino que él está planteando la identidad entre pensamiento y lenguaje como instancia para comprender el *ser*; desde esta perspectiva, nunca las palabras traicionan a las cosas, o a los pensamientos, porque para que algo sea tendrá que inscribirse en el lenguaje que es el ámbito privilegiado de la hermenéutica y la

¹⁰ Ferraris, Maurizio. *Op. Cit.*, p.14.

¹¹ Para un tratamiento profundo del lugar de lo divino en la dimensión humana en el pensamiento de Aristóteles, se recomienda la lectura de: Teresa Oñate y Zubía. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. DYKINSON, Madrid, 2001.

¹² Este es un aspecto central para comprender lo divino en lo humano y lo humano en lo divino. Incluso, será uno de los fundamentos político por excelencia de la teoría política clásica, específicamente en lo que respecta a la esencialidad de una religión civil. Así, no se deja de insistir que los hombres y los dioses comparten un elemento en común: el *logos*.

¹³ Aristóteles asume la contraposición griega entre el poder despótico, situado en el ámbito doméstico, y el poder político anclado en la esfera pública. Al respecto, Arendt explicita que hablar de coerción en la esfera pública hubiese sido incomprensible para un griego, en tanto la esfera pública o política se interpretaba desde la idea de *isonomía* y libertad.

acción. Una acción que se hace palabra y una palabra que se hace acción, escapando a un sujeto escindido como figura excelsa de la modernidad. Por último, no podemos dejar de hacer referencia a la noción de *voz*, noción que vuelve a estar presente en *La política* pero cambiando los términos referenciales, porque Aristóteles distinguirá entre *voz* y *palabra*, para decirnos que sólo el hombre tiene palabra:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente (...) y, el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y 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 el del mal, de lo justo y de lo injusto, etc; y la comunidad de esas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (Pol.I,1253 a)

Así, la palabra es producción de sentidos que en definitiva convierte al hombre en un animal político. Sentidos que, por otro lado, y haciendo nuestras las palabras de Sheldon Wolin¹⁴ y Marta Nussbaum, sólo pueden revelarse inscriptos en el ámbito de la contingencia y la fragilidad. Sentidos múltiples que sólo pueden encontrar unidad en la pluralidad.

Por último, creemos necesario precisar el lugar que Aristóteles le asigna a la retórica¹⁵ como forma primaria de la condición humana, sobre todo en lo que respecta a un tipo de conocimiento que por definición está al alcance de la mayoría y por tanto es susceptible de deliberación y persuasión. No es gratuito que Aristóteles mismo ligue la retórica a la deliberación a partir de un campo y un objeto en común: el ámbito de lo plausible. De hecho, sólo podemos comprender el pensamiento de Aristóteles a partir de la idea de constelación, pues dichos conceptos se refieren en un múltiple juego dinámico. No se entiende la retórica sin la deliberación y ambas dimensiones, sin la referencia a la política y la ética, cuyo objeto en común refiere a las acciones humanas.

De esta forma, la retórica se asimila a la hermenéutica y ambas sólo pueden comprenderse desde una ontología del presente que supone, entre otros aspectos, fuertemente el registro de la oralidad. Hasta podríamos inferir la existencia de una hermenéutica de la oralidad, aspecto constitutivo de la política pensada como acto (acto en sentido aristotélico) y privilegio de la espacialidad en tanto *topos* común del entrecruce de las diferentes opiniones en ámbito de la esfera pública.

En otros términos, bajo el rótulo hermenéutica de la oralidad, la cual supone la idea de simultaneidad, suponemos una hermenéutica de la enunciación: de la comunicación, la recepción, la escucha y la resignificación de cada opinión propuesta, aunque sin regreso al infinito, pues Aristóteles tiene en claro que toda deliberación debe confluir en una decisión, pues en ello estriba la esencialidad de la política.

Además, dicha apreciación constituye un punto crucial de nuestra argumentación. Es decir, el fundamento de por qué podemos hablar de una hermenéutica de la enunciación y no de la interpretación, la cual se hará visible a partir del helenismo y la emergencia de un tiempo histórico. Desde esta misma perspectiva, Ferraris argumenta:

Es, por ese motivo, ante todo, que una prehistoria de la hermenéutica encuentra atisbos significativos, más que en los sistemas filosóficos de la época clásica, en el nacimiento de la filología de la época helenística. Ya aquí *in nuce* e inconcientemente se presenta el problema de la distancia temporal (...) Pero con el venir a menos del sistema de la Polis, la cultura griega se extiende para influir en pueblos de distintos orígenes como los semitas y los latinos,

¹⁴ Cfr. Wolin, Sheldon S. *Política y perspectiva*. Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

¹⁵ “Entendamos por Retórica la facultad de conocer en cada caso aquello que puede persuadir. Éste no es el objeto de ningún otro arte;...” (*Retórica*, I 1354). Citado de la edición: Aristóteles. *El arte de la Retórica*. Eudeba. Buenos Aires, 2007.

mientras tanto, la lengua de los poemas homéricos va apareciendo como más remota y desarraigada. Se presentan así problemas que serán sistemáticamente asociados a la sensibilidad hermenéutica que se desarrolla en la Europa moderna: la necesidad de conservar, a través de la filología, el patrimonio literario de la antigüedad; la urgencia de hacerlo comprensible a poblaciones diversas...¹⁶

Habría otro aspecto que merece mencionarse brevemente, pues su tratamiento excedería los alcances de este escrito. Se trata de vincular metafísica y hermenéutica. Nuestro supuesto de partida es que puede entreverse en Aristóteles una hermenéutica de la expresión, y no, a la manera medieval, de la interpretación, justamente porque el estagirita parte de una visión del alma como naturaleza simple. Si bien señala partes constitutivas del alma, ésta sólo puede entenderse (supuesto ontológico-gnoseológico) desde la idea de unidad, lo que implicaría la no escisión entre: intención, expresión y acción. Cuestión que cambiará sustancialmente en el paradigma medieval, pues a partir de la introyección del pecado original, la voluntad quedará escindida entre el querer y el poder, e incluso los hombres nunca tendrán certeza de sus propias intenciones, pues habrá móviles internos en el alma misma que escaparán a un sujeto que no logra autoconocerse. De ahí la necesidad de una constante interpretación. Se tratará de la emergencia del sujeto auto reflexivo. Cuestión clara en Agustín cuando declama que se *ha convertido en una preocupación para sí mismo*. Dicha sentencia hubiese sido incomprensible para Aristóteles.¹⁷

Pero vayamos a una cita aristotélica para legitimar lo antedicho: “Algunos filósofos sostienen que el alma es divisible, y que una parte piensa, en tanto que la otra desea. Si ella es naturalmente divisible ¿qué es lo que asegura la continuidad del alma?”¹⁸ Dentro de los filósofos que menciona Aristóteles, el más relevante es Platón, y particularmente su obra *Timeo*. Es más que conocida la influencia platónica en el paradigma medieval, por lo menos hasta el siglo XIII.

Retomando el vínculo entre hermenéutica y retórica, nos parece interesante el análisis de Mauricio Beuchot¹⁹ sobre un Gadamer lector de Aristóteles. El comentarista mexicano, siguiendo a Gadamer, puntualiza tres aspectos que ligán la hermenéutica con la retórica. A saber, 1) la delimitación frente al concepto de verdad de la teoría de la ciencia y la defensa de su derecho de autonomía; 2) tanto la hermenéutica como la retórica se caracterizan por una cierta ambigüedad de su pretensión científica, determinada en parte, por la relación con la práctica; 3) el ámbito propio de ambas disciplinas es el de los argumentos persuasivos y no lógicamente concluyentes. Asumiendo dichos aspectos, Beuchot puede concluir que la hermenéutica ha recurrido a la razón práctica aristotélica para configurar una razón práctica moral de carácter experiencial.

Indudablemente la deuda con Aristóteles en lo que respecta a la constitución de una dimensión de la filosofía práctica y por ende, de la razón práctica, es infinita. Racionalidad que no desvincula a la razón del *mundo de la vida*. Racionalidad deliberativa, incluso del cálculo, del método comparativo de las distintas interpretaciones, pero en el extremo opuesto de una racionalidad instrumental. Por otro lado, dicho cálculo no pretende erradicar la contingencia, más bien todo lo contrario. Aristóteles sabe que la contingencia es el fundamento del orden, en tanto orden político, al tiempo que es consciente que no todo orden es un orden político. Y, en este sentido, podríamos decir que el estagirita parte de una

¹⁶ Ferraris, Maurizio. *Op. Cit.*, p.16.

¹⁷ En lo que atañe a la emergencia del sujeto medieval, se recomienda tener en consideración el sugerente texto de: Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. Paidós, Buenos Aires, 2006 (especialmente el capítulo 7, intitulado: “In Interiore Homine”).

¹⁸ *De Anima*:I, 411b,5

¹⁹ Cfr. Beuchot, Mauricio; Arenas-Dolz, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada*. Anthropos. Barcelona, 2008.

ontología de la pluralidad, cuestión presente en la *Política* en su crítica a la comunidad mentada por Platón. Por tanto, y en palabras de Sheldon Wolin, hay una ciencia de la contingencia, y esa ciencia es justamente la política. De este modo, Aristóteles tiene que echar mano, incluso redefinir una categoría ya presente en la tradición del pensamiento clásico. Nos estamos refiriendo a la *phrónesis*²⁰, ligada por otra parte, a la deliberación y a la virtud ética, en tanto condición de posibilidad para generar comunidad política. Asimismo, cabría destacar también el fuerte vínculo entre retórica, *phrónesis*, y deliberación; palabra y acción, la posibilidad de persuadir y ser persuadidos, sentido común, capaz de generar sentido comunitario. Nuevamente podemos apelar a la idea de constelación como la mejor forma de comprensión de tales categorías.

Si de recuperar la *phrónesis* aristotélica se trata, la deuda con Gadamer es innegable, especialmente en lo que atañe a legitimar ambas constelaciones teóricas que hemos enunciado anteriormente. A tal fin, nada mejor que la siguiente cita:

No existe una determinación a priori, para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin (...) De hecho, la doctrina de de las virtudes de Aristóteles presentan formas típicas del justo medio que conviene adoptar en el ser y en el comportamiento humano, pero el saber moral que se guía por estas imágenes directrices es el mismo saber que debe responder a los estímulos de cada momento y de cada situación.²¹

No obstante, hay una diferencia sustancial entre Aristóteles y Gadamer anclada en sus propios horizontes epocales. Aristóteles no está ocupado en construir un modelo antagónico entre ciencia (*episteme*) y *phrónesis*, sino en mostrar que existe un tipo de saber, de ahí la posibilidad de una *episteme* práctica, que reclama para sí otra dimensión de la racionalidad, una *episteme* no delimitada por el paradigma de la matemática, pero *episteme* al fin. Y, en tal sentido, Aristóteles es capaz de constituir una constelación en donde las estrellas se diferencian al tiempo que se complementan, al punto en donde la retórica, la dialéctica y la *episteme* se armonizan. La retórica es la forma primaria de estar en el mundo, de mostrar nuestras propias opiniones y, sin embargo, la posibilidad de dialectizarlas, siempre está presente. De ahí que podamos compararlas, someterlas a juicio, sopesarlas, transformarlas en *aporías*.

Esta visión tiene consecuencias no sólo teóricas, sino fundamentalmente prácticas. Para Aristóteles el filósofo práctico no es el que determina el modo de hacer política, sino justamente el que describe, analiza, los modos en que los hombres *hacen* política. Es decir, estudia la acción ciudadana, pero siempre teniendo en claro que son los propios actores los que asumiendo el terreno de la *facticidad*²² -una *facticidad* que no deconstruye el primado de la dimensión prescriptiva- los que se convierten en los principales protagonistas de este modo primario de hacer política.

²⁰ No podemos dejar de puntualizar que Aristóteles escapa al desarrollo de una especulación puramente teórica en lo que respecta a captar la esencialidad de la *phrónesis*. De hecho, recurre, adrede, sólo a ejemplos de la misma, como es por caso las referencias a Pericles o Solón. Para un desarrollo profundo de tal cuestión, se recomienda el ya célebre texto de: Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona, 1999. En dicha obra Aubenque afirma: “La mejor manera de captar que es la prudencia consiste en considerar cuáles son los hombres que llamamos prudentes. La existencia del prudente, tal como está atestiguada por el lenguaje de los hombres, precede a la determinación de la esencia de la *prudencia*.” (p.45).

²¹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1984, p.393.

²² En lo que respecta a la temática de la *facticidad*, se recomienda el artículo de Bertorello, Mario Adrián. *Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Ágora. Papeles de Filosofía*. Santiago de Compostela: Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, 2000. vol. 19 n. 1 p.169-181.

En otros términos, lo que intentamos demostrar fue cómo Aristóteles se abrió a un tipo de racionalidad mucho más laxa, en tanto no puede pensarse unívocamente desde el esquematismo matemático, a la par que se reivindica en el filósofo un pensamiento de la fragilidad del *bien*, en palabras de Nussbaum, que también nos alejaría de la senda platónica. Si bien en Platón el hermeneuta es el mensajero de los dioses, su arte queda reducido a una mera *techné*. El filósofo platónico comparte con el hermeneuta el contacto con lo divino, pero a diferencia de aquél, este último es portador del auténtico saber y por lo tanto, sabe dar razones del mismo. Claro que razones en singular, razones en clave universal, pero en las antípodas de todo registro contingente.

Aquí cabría preguntarnos, y más allá que existan ciertos elementos de la tradición hermenéutica en Platón, hasta qué punto puede realmente existir una hermenéutica desechando justamente uno de sus elementos nodales: el campo de la contingencia y las situaciones específicas.

Aquí cabría preguntarnos, y más allá que se desestime una perspectiva hermenéutica en Aristóteles, incluso porque ya no hay lugar para lo divino en lo que respecta a las acciones humanas, si al hablar de contingencia, acción y palabra, palabra y acción, deliberación y rueda deliberativa en donde los sentidos se van recargando de nuevos sentidos, fragilidad del bien, argumentos plausibles, facticidad prescriptiva, si no ha sido Aristóteles, y más allá de no contar con una teoría de la historicidad, quien ha sentado las bases de una hermenéutica que para utilizar una terminología nietzscheniana, nos convierte en humanos demasiado humanos.

