

La filosofía del siglo XX a través de la hermenéutica

Luis Alejandro Rossi

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

A propósito de Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*

(Universidad de los Andes - Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002, 365 páginas).

Cuando en 1989 Gianni Vattimo afirmó, en el prefacio a su libro *Ética de la interpretación*, que la hermenéutica parecía constituir la *koiné* de la cultura contemporánea, el lector podía tener la impresión de que estaba, una vez más, frente a otra de las declaraciones de victoria por parte de una escuela. Tal como se ha repetido durante el siglo XX, desde la invocación husserliana de volver a las cosas mismas para justificar el enfoque fenomenológico hasta el «giro lingüístico» convertido en una nueva revolución copernicana por Richard Rorty en 1967, el convencimiento de que se estaba en posesión de una nueva clave de la filosofía fue recurrente a todo lo largo del siglo. Dado que a la efervescencia del entusiasmo suele seguir la decepción por lo que ya se ha vuelto familiar, esa declaración de Vattimo podía sorprender como una súbita desmesura por parte de alguien que había hecho de la medida una regla y el escéptico esperaba que en no mucho tiempo más, los ánimos se apaciguaran nuevamente y se alejaran de los otrora vencedores en busca de otra novedad. De todos modos, el filósofo italiano moderaba inmediatamente esa afirmación, sosteniendo que el carácter cuasi hegemónico —¿qué puede ser si no, una *koiné*?— que había adquirido la hermenéutica obligaba a precisarla y radicalizarla, evitando interpretaciones «cómodas», que simplemente se limitaran a una apología de la pluralidad, así como también se debía rechazar cualquier concepción de ella que la condujera a una nueva metafísica, aunque fuera bajo la forma débil de una «ética del discurso»¹.

¹ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1992 (1ª ed. en italiano, 1989), pp. 9-10.

Estas aseveraciones de Vattimo testimoniaban si no un «giro», al menos un cambio en la cultura contemporánea. En efecto, la hermenéutica, a diferencia de cualquiera de las escuelas que antes citamos (y podrían agregarse más ejemplos), no podía, bajo ningún punto de vista, ser identificada como un proyecto vanguardista, es decir, modernista. Mientras que el positivismo lógico, el existencialismo o el estructuralismo (por nombrar sólo algunas corrientes) intentaban romper con la tradición y señalaban (cada una a su modo) la necesidad de un nuevo comienzo, la hermenéutica, por el contrario, se presentaba en *Verdad y método* (el texto que la define como una corriente autónoma en el pensamiento contemporáneo) como profundamente unida a la tradición y, tal como se ve en la polémica inicial de E. Betti con Hans-Georg Gadamer, hasta ligada a disciplinas como la teología y la jurisprudencia, las cuales, en pleno auge de las ciencias sociales en la década del sesenta, sólo eran vistas como formas de saber ya perimidas y propias de concepciones decimonónicas de la ciencia y la filosofía. De allí que si efectivamente la hermenéutica había alcanzado una posición dominante en el pensamiento contemporáneo, ello ocurría recién casi un cuarto de siglo después de la publicación de la obra capital de Gadamer. ¿Qué había ocurrido para que un autor ya sexagenario cuando apareció su *opus magnum* se volviese una celebridad internacional a sus ochenta años? Creemos que la pérdida de importancia del marxismo en el horizonte filosófico ya desde mediados de la década del setenta, así como el desvanecimiento de las esperanzas depositadas en las metodologías estructuralistas y de las ciencias sociales en general están entre los factores más importantes que permitieron que la filosofía de Gadamer encontrara un público más amplio que el propio de la disciplina. Asimismo, en el mismo momento en que se produce el reflujo del movimiento estructuralista en las ciencias sociales, tiene lugar la llamada «rehabilitación de la filosofía práctica», movimiento cuyos fundamentos, como bien lo señala el autor de la obra que nos ocupará, pueden remitirse a la hermenéutica.

Por supuesto que tampoco pueden descartarse las especificidades nacionales. Es evidente que la división entre filosofías anglosajonas y «continentales» también siguió vigente hasta mediados de los años setenta, y, en el marco de esas últimas, se deben señalar los diferentes recorridos de las culturas francesa e italiana, por un lado, y la alemana, por el otro. Al respecto cabe recordar que Habermas caracterizaba como «provincianamente alemán» al mundo académico en el que se formó². Precisamente de ese medio, dominado por la impronta de las primeras obras de Heidegger, proviene la hermenéutica gadameriana y ella misma declara –más allá de

2 «Perfil político y filosófico», separata de *Punto de Vista*, 27 (agosto de 1986). Entrevista publicada originalmente en inglés como «A Philosophico-Political Profile» en *New Left Review*, 151 (May-June 1985), p. II.

las genealogías que puedan construirse— que parte de la problemática de la comprensión tal como fue expuesta por el filósofo de Messkirch. No hay dudas de que Gadamer era ya en los años sesenta uno de los más importantes filósofos alemanes, pero su obra casi no había trascendido las fronteras de su país y —lo más importante— la hermenéutica parecía ser nada más que una más de las corrientes heideggerianas (la que «urbanizaba» esa provincia, al decir algo irónico de Habermas). La constatación de Vattimo, en cambio, nos pone frente a otra situación: la hermenéutica se ha convertido en la *lingua franca* que posibilita que filosofías casi inconmensurables entre en diálogo. Ello implica que Gadamer ya no era visto sólo como un especialista o como una figura destacada del panorama filosófico alemán, sino como uno de los interlocutores de la cultura contemporánea desde la filosofía. Definitivamente, la hermenéutica había dejado de ser una cuestión asociada con mentes provincianas.

En *Temas de filosofía hermenéutica*, la compilación de artículos de Carlos B. Gutiérrez, filósofo colombiano discípulo de Gadamer, con quien realizó su tesis doctoral sobre la crítica al concepto de valor en Heidegger en 1976, el lector podrá encontrar algunas estaciones de este recorrido. Decimos «algunas» porque el texto no se propone ser una historia de la hermenéutica. Sin embargo, el ordenamiento cronológico de las temáticas tratadas, desde las relacionadas con la hermenéutica romántica hasta la filosofía actual, brindan un recorrido posible por la filosofía del siglo XX. En la mayor parte de los textos, la problemática relativa a la comprensión es el hilo conductor que guía las interpretaciones del autor, explicando las cuestiones ligadas a la interpretación en Schleiermacher, pasando por la obra de Max Weber, Heidegger y Gadamer hasta la proliferación de la hermenéutica en la filosofía actual. Los ensayos y artículos que componen el libro fueron escritos entre 1990 y 2001, con excepción de uno del año 1977. Nos ocuparemos especialmente de la relación de la hermenéutica con la ética, tal como se desprende de varios artículos de esta obra. Sin dudas, ello implicará limitar el alcance del examen, pero creemos que al hacerlo estamos dando cuenta de un importante núcleo conceptual dentro del conjunto que compone esta compilación.

El cuerpo principal del texto se ocupa, como puede suponerse a partir de su título, de la obra de Heidegger y Gadamer. La presencia de este último autor marca fuertemente los ensayos recogidos, siendo más evidente en los textos dedicados a Heidegger. En efecto, la interpretación de Gutiérrez en varios de los artículos se sostiene a partir del énfasis en la recepción heideggeriana de la filosofía práctica aristotélica, lo que había sido puesto de relieve por Gadamer en su artículo «Los griegos», de 1979. Este aristotelismo no escolástico del joven Heidegger es en parte el supuesto del proyecto de una hermenéutica de la facticidad, expuesto por el filósofo

sofó en sus cursos entre 1920 y 1923. Sin embargo, él fue retomado sólo parcialmente en *Ser y Tiempo*, obra en la que «[...] al abordar el fenómeno del mundo lo que cuenta ahora es el ente intramundano, las cosas; los demás seres humanos aparecen sólo a manera de complemento [...]» (p. 184). Ello tiene como consecuencia que en la reelaboración heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica en el existenciario «cura» (*Sorge*) se pierda una dimensión fundamental de ésta, la *synesis*, la cual es definida por Gutiérrez como «la virtud del encuentro, del entenderse unos con otros» (pág. 193)³. Esta definición implica una ampliación dialógica de la *synesis* aristotélica, ya que si por un lado ella tiene entre sus significados la capacidad para juzgar acerca de las cosas cuando habla otro (y en ese sentido puede presuponerse que está asociada con el diálogo), por el otro, Aristóteles concluye su exposición sobre el tema señalando que si ella no es una disposición natural, sino adquirida, se muestra de manera más acabada en los «experimentados, ancianos y prudentes», a los cuales se debe hacer tanto caso como a las demostraciones. La concepción aristotélica, en consecuencia, parece estar más cerca de señalar quiénes son los que gozan de verdadera autoridad, que de significar una invitación al diálogo. De todos modos, el objetivo de esta reinterpretación es claro: la analítica existencial heideggeriana es monológica, por tanto, el concepto de «cura», desde esta perspectiva, está moldeado sólo parcialmente sobre la *phrónesis* y la tarea de la hermenéutica será recuperar este aspecto dialógico de la filosofía práctica aristotélica, desatendido por Heidegger.

La importancia del diálogo en el proceso mismo de la comprensión es lo que permite desarrollar una hermenéutica que, como señala Gutiérrez, asume sobre sí un punto de vista crítico que, tomando conciencia de los prejuicios que toda posición presupone, pueda así dominarlos (p. 186), frente al peligro siempre latente de tradicionalismo que el autor ve en Heidegger. El «tener previo» del «ser-ahí», en tanto deviene en *Ser y Tiempo* una estructura ontológica que le es propia, corre el peligro de volverse «un espectáculo autista». Por el contrario, esa concepción de la hermenéutica, en cierto sentido, ilustrada, se presentaba *in nuce* en el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, la cual sólo intenta comprender la situación concreta y no establecer una fundamentación trascendental del «ser-ahí», como ocurre en *Ser y Tiempo*. Esta búsqueda de la autotransparencia del ser humano respecto de su existir lleva a Gutiérrez (como ya lo había hecho hace algunos años Lucien Goldmann) a insistir en la cercanía entre Heidegger y Lukács, en-

3 Este concepto aristotélico es traducido por Julián Marías y María Araujo por «entendimiento», en el sentido en que usamos el término cuando decimos de alguien que es un «buen entendedor». Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, pp. 97-98 (1143 a).

tendiendo a ambos como críticos de una vida que se enajena a sí misma. Asimismo, a su juicio la radicalidad de este proyecto juvenil heideggeriano es de tal envergadura que se pueden poner en paralelo la crítica a la metafísica que se presenta en el primer Wittgenstein y en Carnap y la hermenéutica como consumación de la vida fáctica, la cual abandona como superflua la distinción entre historia y sistemática filosófica (p. 248). Desde esta perspectiva, y a diferencia del Heidegger inmediatamente posterior, Gutiérrez juzga que «[e]l objetivo de una Hermenéutica crítica de la facticidad, que llama al “ser-ahí” de retorno a sí mismo y a su posible libertad, es el de desmontar las definiciones del ser humano legadas por la tradición y como tales incuestionadas» (p. 101). La radicalización de la hermenéutica, como ya mencionamos, es uno de los ejes de la interpretación que de ella hace Vattimo, y a quien Gutiérrez sigue en la distinción de dos vertientes del heideggerianismo, que, al igual que el hegelianismo, se dividiría en una izquierda y una derecha, en la que, reconoce el autor, estaría ubicado el propio Heidegger (p. 133). Las idas y venidas del filósofo de Messkirch respecto de la tradición (su tradicionalismo latente y su antitradicionalismo programático) lo llevan a Gutiérrez a prestar más atención a las diferencias que a las coincidencias de Gadamer con su maestro. Así, mientras que Heidegger, por una parte quiere «destruir» la historia de la filosofía y más tarde, a partir de la *Kehre*, espera el advenimiento de otro inicio (esperanza escatológica que se manifiesta claramente en muchos de los textos heideggerianos de la década del treinta), dejando nuevamente de lado a la historia y aguardando sólo a que el destino disponga, Gadamer, más sobriamente, se dirige hacia el legado humanista de la cultura occidental, extrayendo de ella nociones como el diálogo, la razón práctica y la capacidad de juicio (p. 178).

La búsqueda de una acción no técnica sería entonces uno de los rasgos más importantes que la hermenéutica puede hoy ofrecer a la filosofía actual. Con ello es fiel al sentido profundo de la filosofía heideggeriana, la cual explica el propio quehacer humano como comprensivo. Este primado de la acción no estratégica implica que la reformulación de la *phrónesis* en términos dialógicos tiene una consecuencia sociopolítica: «el proceso del diálogo [...] no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente conscientes pero que terminan percibiendo como bien común» (p. 195). Aún más, «[...] frente a las viejas y nuevas ideologías del consenso la Hermenéutica representa la cultura del disenso» (p. 215), ya que ella no es más que la disposición a reconocer que el otro puede tener razón. Gutiérrez sigue a Gadamer en la asignación de un lugar central a la *phrónesis* si se quiere comprender la política. La *phrónesis* es un saber de lo que es bueno y provechoso para cada quien, de allí que interpretaríamos equivocadamente la política si supusiéramos que ella es un saber para todo el mun-

do. La política, al igual que una ética filosófica basada en la *phrónesis*, es un saber para sí, y el político, tal como afirmaba Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es el modelo del *phrónimos* (1140 b); por eso, la ética así entendida es parte de la política, pues «el curar de lo mejor para sí se expande de suyo al ámbito del Estado» (p. 212). El autor identifica la *phrónesis* con la «ética de la responsabilidad» weberiana, ya que ella es el conjunto de «[...] intentos diferentes de formular máximas concretas de acción a partir de posiciones éticas fundamentales mediadas con las situaciones respectivas [...]», una especie de versión global de la *phrónesis* (p. 303). De todos modos, el autor no renuncia a una forma moderada de universalismo ético, el cual se implementa políticamente bajo la forma de derechos civiles. Lo que no puede aceptarse es que al universalismo ético tenga que corresponderle un universalismo cultural, pues la cultura y el universalismo ético son complementarios, pero no análogos (p. 243).

A esta consideración de la política en clave neoaristotélica va unida una decidida afirmación del multiculturalismo, el cual es «el ideal de reconocer las diferencias sin abdicar de la igualdad [...] el derecho a las diferencias culturales no puede prescindir del derecho a ser iguales ya que la igualdad de oportunidades es condición para garantizar la posibilidad de ser diferente» (p. 235). Todo ello enmarcado por un severo enjuiciamiento de la «venerable tradición del progreso», la cual implicó una sobrevaloración del futuro que es esencialmente antihistórica, pues ella, como afirmaba Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, está basada en la noción de perfectibilidad, lo que «[...] lleva a que la experiencia humana llegue a definirse por el continuo rebasar del estadio cada vez alcanzado y por la inimaginabilidad de lo que se vaya a alcanzar en el futuro» (p. 293). Este primado del futuro lleva al desarraigo, pues las tradiciones tienen una importancia y una duración cada vez menor, produciéndose así un déficit de orientaciones en el presente, el cual ha sido desvalorizado en función de una creencia abstracta. Frente a esta situación es necesario que el presente vuelva a ser respetado, lo cual significa una «[...] paciente atención al pasado, cuyo reconocimiento es el tributo que le debemos a nuestra finitud y sólo puede resultar de la estudiosa comprensión de todo lo que se necesitó para que la humanidad tenga el pasado que tiene y que la determina» (p. 299).

En este breve resumen de los que juzgamos como los temas más importantes de esta obra se hacen evidentes las dimensiones prácticas, y también políticas, que el autor asigna a la teoría hermenéutica. No obstante, cabe preguntarse si el punto de partida de la hermenéutica y su consideración de la tradición, así como su profunda impronta aristotélica, le permite alcanzar aquello que se propone. La consideración de la *phrónesis* como clave interpretativa de la política es, a todas luces, insuficiente, por más que se la redefina dialógicamente y luego en términos de la ética

de la responsabilidad. Es más, difícilmente puede realizarse esa amalgama, si no es al precio de desnaturalizar lo que significa la ética de la responsabilidad. Si Aristóteles, en respuesta al rey filósofo platónico, podía señalar que Pericles y los que son como él constituyen el modelo del *phrónimos*, ello se debe a que supone un orden metafísico de la naturaleza del cual el orden político no es más que una de sus manifestaciones. La *phrónesis*, desde el punto de vista de la filosofía política, es inseparable de ese fundamento metafísico. La ética de la responsabilidad, en cambio, era el intento de Weber de fundamentar la acción política sin remitirse a una fundamentación de la ética al modo kantiano, la cual implicaba una acción respecto a valores, pero que en la particular situación en que está el político puede ser altamente nociva, por su intransigencia frente a las consecuencias de esa acción. Si Weber rechazaba una eticización de la política, se debía también a su propio diagnóstico acerca del «politeísmo de los valores», los cuales, al estar en conflicto entre sí, ya no pueden concitar la misma adhesión que las teorías metafísicas premodernas. Más allá de todas las justas críticas que se puedan hacer a la noción de valor, así como a la de una ciencia «libre de valores», el carácter situado de la acción política no la vuelve equiparable a la *phrónesis*, ya que ella implica especialmente la virtud, es decir, una asociación inescindible con la ética. Por lo demás, la terminología aristotélica tampoco permitiría determinar, en el análisis de la política contemporánea, en qué casos la acción política es producto de la *phrónesis* y cuándo es sólo una muestra de habilidad o astucia. Si desde la perspectiva contemporánea, el político está mucho más cerca de las descripciones aristotélicas del diestro o astuto que del prudente, ello se debe a que la separación entre política y ética ya no encuentra una conciliación filosófica que las reconduzca a una raíz común. El político que actúa en el mundo descrito por Weber sólo puede atenerse a la ética de la responsabilidad porque ya no cuenta con ningún tipo de garantía ni metafísica ni ética para su obrar. Si Weber, como a veces se le criticó, parece un «Maquiavelo de la edad de hierro» es porque asumía estoicamente la indigencia orientativa del mundo contemporáneo. La recurrencia a la *phrónesis* no proporciona las orientaciones perdidas, sino que implica un intento de reinsertar la política en un ámbito ético; que éste no sea de tipo normativo, como ocurre con la ética kantiana, no significa que no sea también una eticización de la política, la cual desconoce el carácter autónomo de la política y de la especificidad de sus conflictos. Una consideración semejante está ausente en Aristóteles, en quien la noción de *nomos* todavía está ligado a una idea del gobierno de la divinidad (cf. *Política* 1287a). Por ello, la exigencia de Gutiérrez de que la «ética de la responsabilidad» se transforme en filosofía política, de modo que pueda responder a los desafíos planteados por el mundo contemporáneo (p. 303) no tiene en cuenta que lo único que permanece en común entre la *phrónesis* y la «ética

de la responsabilidad» en el escenario por él mismo planteado es la capacidad de cálculo, por tanto, no se encontraría allí ese actuar no estratégico que reclama frente al predominio técnico.

La vigorosa afirmación de las particularidades culturales y de las tradiciones tiene también, a nuestro juicio, algunas consecuencias políticas quizás no deseadas por el autor. Hemos visto que frente al desarraigo provocado por la modernización, Gutiérrez señala la necesidad de un «respeto del presente», el cual es inseparable de la «paciente atención al pasado». Sin embargo, el mismo autor reconoce que nuestra época está saturada de pasado y que ninguna otra conservó tantos museos, archivos, cultivó todas las variantes posibles de historia y emprendió tantas reconstrucciones arquitectónicas y arqueológicas (p. 296). En referencia a ese mismo fenómeno de sobredimensionamiento de la memoria histórica, Andreas Huyssen afirma que la nuestra es una época que está «en busca del futuro perdido», ya que esta dimensión parece haberse esfumado de nuestras existencias cotidianas. Gutiérrez no explica, a pesar de que plantea la supervivencia de ambas cuestiones, cómo es posible que una época saturada de historia necesite volverse al pasado todavía con mayor cuidado. A nuestro juicio, el esquema teórico de la hermenéutica deja de ser verdaderamente fecundo si se quiere interpretar la cultura contemporánea en esta dirección, ya que implica un tradicionalismo latente, que si bien el propio autor intenta moderar, señalando que «hay que introducir en la tradición una buena dosis de extrañeza» (p. 186), no deja de serlo, ya que se reconoce la historización permanente y sin embargo se encuentra que ella no es suficiente. En ese mismo sentido, la interpretación del artículo de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia con que Gutiérrez ejemplifica este supuesto deseo de librarse de la historia, comprendiéndolo como una declaración escatológica, no parece dar cuenta de la cuestión política que estaba allí en juego: al igual que en el diagnóstico de Jean-François Lyotard sobre el fin de los «grandes relatos», Fukuyama señalaba el agotamiento del horizonte histórico en que se desarrolló la democracia liberal durante el siglo XX. Su triunfo implicaba que, en el ámbito de la cultura occidental, ella ya no tendría enemigos, puesto que los que habían sido sus enemigos históricos, el fascismo y el comunismo, habían dejado de existir como opciones políticas concretas en este marco. Obviamente ello no significaba que no ocurrirían más hechos históricos, sino que la historia en la que se había vivido desde el siglo XIX, el conflicto que organizaba y sometía a los restantes había dejado de existir. Como tal, ese diagnóstico era tan «antihistórico» como el fin de los grandes relatos: ya no se podía organizar una narrativa histórica que, partiendo del comunismo o del fascismo culminara en el presente; ambos autores, Lyotard y Fukuyama hablarían más bien de «posthistoria». Utilizando el vocabulario hermenéutico: esos sistemas políticos derrotados ya no

constituían tradiciones con las que pudiera establecerse un diálogo, pues ya no se quería asumir nada que tuviera que ver con su legado. Aún más, el diagnóstico de Fukuyama no está tan lejos de una crítica a la tradición del progreso tal como la presenta Gutiérrez, precisamente porque la desaparición del conflicto político-ideológico interno a la cultura occidental plantea un fuerte escepticismo respecto a la posibilidad de que el futuro siga manteniendo el lugar prominente que había tenido (y por ello hablaba de un «fin de la historia», la narración que constituía nuestro mundo ha concluido). El horizonte de sentido en que la historia se desarrolla ya no puede seguir siendo el que había sido hasta entonces, porque la dimensión de futuro se ha visto disminuida en su importancia, toda vez que en él no se podrá constituir una alternativa al presente como la que se veía en el comunismo (al menos mientras continúe el consenso casi universal que concita la democracia liberal hoy en día, el cual no da muestras de estar en peligro por un cambio en la lealtad de los ciudadanos). Sin dudas, no se nos escapa que a Gutiérrez le disgusta el tono celebratorio del liberalismo del artículo de Fukuyama, sin embargo, su exigencia de respeto al presente y redimensionamiento del futuro («el futuro real y alcanzable es sólo el mañana, nunca el final de todos los tiempos», p. 299) es más una crítica al utopismo de todos los progresismos que a Fukuyama, quien al final de su artículo también señalaba el final de la época en que se arriesgaba la vida por «un objetivo puramente abstracto».

Por último, en el texto que comentamos se hace un uso del término «comunidad» que, a nuestro juicio, se presenta como problemático. Subrayamos la cuestión, porque de ella Gutiérrez extrae consecuencias inmediatamente políticas. Señalamos más arriba que el diálogo constituye una «comunidad originaria», aunque los interlocutores no la perciban inmediatamente como tal. Asimismo, el autor afirma que, a diferencia de lo que sostiene la tradición del progreso, las tradiciones ya no son vistas como el mal que debía ser extirpado, y sí, en cambio, se perciben como negativas las consecuencias que se derivan de los procesos de cambio, orientados por la ideología del progreso. De todo ello Gutiérrez deriva una consideración sobre la naturaleza de las costumbres que señala la relación entre usos e identidad, dado que la mayor parte de nuestros usos y costumbres no se originan en nuestras elecciones. A partir de Heidegger, la hermenéutica desarrolló una concepción no intelectualista del obrar humano, ya que, como se indicó, el quehacer humano es «precomprendido», pero esta manipulación de sentidos forma parte del «ser-ahí» y de su ser-en-el-mundo, sin que tenga que haberla expuesto explícitamente. Considerado colectivamente, este saber prerreflexivo es lo que la filosofía de los siglos anteriores denominó *ethos*. Ahora bien, si el proyecto de la hermenéutica no es meramente librarnos del prejuicio ilustrado contra el prejuicio, buscando un saber libre

de prejuicios, sino hacernos tomar conciencia de los prejuicios implícitos en nuestra propia comprensión a través del diálogo, ella misma establece una relación reflexiva y racionalizadora respecto del *ethos* que, además de no diferenciarse mucho de la que mantienen con él los prejuicios «ilustrados», implicaría una ruptura y distancia con respecto a ese mismo *ethos* que vuelve problemático el uso de «comunidad» antes citado, pues con él se quiere señalar un lazo social mínimo que se comparte a partir del descubrimiento de la posibilidad de entendimiento. Pero desde allí a las costumbres hay bastante distancia, y de las costumbres al reconocimiento de pertenencia, todavía más. Asimismo, la «comunidad originaria» se vuelve aún más problemática si se considera que en ella se realiza la «cultura del disenso» frente a las ideologías del consenso (p. 215), ya que, precisamente, la hermenéutica quiere señalar aquellos consensos que por no estar explicitados, operan en nuestra comprensión, por tanto el disenso está siempre contenido dentro de un consenso que no es puramente normativo, es decir, no se refiere únicamente a las reglas pragmáticas del diálogo, sino que se refiere a contenidos.

Esta relación reflexiva respecto del *ethos*, al igual que la autonomización de las esferas de valor, son características de la sociedad moderna de las que la hermenéutica gadameriana, con su impronta aristotélica, parecería no poder dar cuenta, una vez que intenta convertirse en filosofía política. En *Temas de filosofía hermenéutica* ello se vuelve evidente cuando se compara la solidez que la obra muestra en los artículos de índole exegética (especialmente en los que se ocupan de Heidegger), frente a la debilidad de los planteos una vez que se quiere trascender el nivel puramente textual.