

CAPÍTULO 27
EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *PHRÓNESIS*
Y LA HERMENÉUTICA DE GADAMER*

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS
Universidad de Granada, España

Está fuera de toda duda el carácter central que tiene la filosofía griega en el pensamiento de Gadamer, puesto que, como él mismo ha afirmado¹, la hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de su labor. Sin embargo, me gustaría centrarme en la importancia que ha tenido en su obra la filosofía práctica de Aristóteles y muy especialmente el concepto de *phrónesis*. Algunos intérpretes autorizados² han afirmado que Gadamer está más cerca de Platón que de Aristóteles. Desde luego, no se puede minusvalorar la importancia de Platón, porque fueron los diálogos platónicos los que le convencieron de que la estructura monologal de la conciencia científica era insuficiente para abordar los problemas de la filosofía y la metafísica³. Gadamer ha podido referirse a la sorprendente actualidad de los diálogos, porque la dialéctica platónica ofrece a su juicio el modelo en el que se realiza de modo ejemplar la primacía hermenéutica de la pregunta⁴. Pero la *phrónesis* fue para Gadamer “una pala-

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. H.-G. Gadamer, “Autopresentación” en *Verdad y Método II*, trad. de M.Olasagasti, Salamanca, 1994, 375-402, p.389.

2. Cfr., por ejemplo, J.Grondin, *Introducción a Gadamer*, Barcelona, 2003, p.164, n.90.

3. Cfr. H.-G. Gadamer, “Entre Fenomenología y Dialéctica. Intento de una autocrítica”, en *Verdad y Método II*, p.20.

4. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, 2001, págs. 439-447, esp. p.446.

bra mágica”, según propia confesión⁵, ya que vio en ella la virtud hermenéutica fundamental y recibió de la filosofía práctica de Aristóteles la inspiración que le sirvió como guía para la sustentación de su proyecto filosófico y la superación de la visión reduccionista de la razón que había encontrado en la metodología de las ciencias modernas. No hay que descartar, sin embargo, que incluso en este aspecto esté más cercano del concepto de razón defendido por Platón que del verdaderamente sustentado por Aristóteles.

En esto la influencia de Heidegger fue decisiva. En 1922 Paul Natorp le dio a Gadamer un manuscrito redactado por Heidegger, el llamado informe Natorp, que contenía una “Interpretación fenomenológica de Aristóteles” en la que Heidegger se inspiraba en una lectura del libro VI de la *Ética a Nicómaco* para poner las bases de lo que llamaría una hermenéutica de la facticidad, según la denominación del curso impartido por él en Friburgo en el año 1923 y en los años sucesivos de su enseñanza en Marburgo. La lectura de este manuscrito, según ha confesado el propio Gadamer⁶, fue el motivo que le indujo a ir a Friburgo. La hermenéutica heideggeriana de la facticidad veía en la *phrónesis* aristotélica “la circunspección propia de la solicitud”⁷. Era una lectura de Aristóteles inspirada en la crítica que Kierkegaard había hecho del idealismo⁸. Anticipando conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*, que recogerá sus enseñanzas en Marburgo entre 1924 y 1926, Heidegger ve las correspondencias de la *praxis* aristotélica con su propia idea del *Dasein*: el modelo de la *praxis*, que de

5. “Autopresentación”, *Verdad y Método II*, p.381.

6. Cfr. “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, Barcelona, 2002, p.326. Cfr. también, J.Gronin, H.-G. Gadamer, *Una Biografía*, Barcelona, 2000, p.134.

7. Utilizamos la traducción de J.Adrián Escudero, M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas d Aristóteles*, Madrid, 2002, p.61 y sgs. Sobre la hermenéutica de la facticidad y su influencia en Gadamer, véase J.Zúñiga García, *El Diálogo como Juego, La hermenéutica Filosófica de H.-G. Gadamer*, Granada, 1995, págs. 80 y sgs.

8. Cfr. H.-G. Gadamer, “El retorno al comienzo”, en *Los Caminos de Heidegger*, 253-276, p.259, J.Gronin, *Una Biografía*, p.148-9. Cfr. tb. *A Letter by Professor H.-G. Gadamer*, incluida en R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, 1988, 261-5, p.265: “As important as Heidegger and his 1923 *phronesis* interpretation were for me, I was already prepared for it on my own, above all by my early reading of Kierkegaard, by the Platonic Socrates, and by the powerful effect of the poet S.George on my generation”. Está claro, en cualquier caso, que la interpretación gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles está determinada por el análisis heideggeriano del *Dasein*, por lo que no parece fácil dar prioridad a uno u otro elemento (sobre todo cuando el segundo en sí mismo considerado está profundamente “influenciado por Aristóteles”, como reconoce G.Figal, “Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics”, en L.K. Schmidt (ed.), *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, 236-247, p.237).

acuerdo con Aristóteles, es el que corresponde a la vida humana, permite comprender el modo de ser del *Dasein* como un ente que “es en cada caso su posibilidad” y “al que le va en su ser este mismo”⁹. La *phrónesis* era para Heidegger, como Gadamer nos ha recordado en numerosas ocasiones¹⁰, la conciencia moral (*Gewissen*): si en Aristóteles su objeto es todo aquello que, a diferencia de la técnica, conduce al “vivir bien en un sentido global” (*E.Nic. VI 5, 1140a28*), en Heidegger es el testimonio en el que se manifiesta a sí mismo de la forma más auténtica el modo de ser que corresponde al ser ahí¹¹.

Pero, constatada esta influencia, nos interesa, por tanto, en primer lugar, (1) esclarecer qué vio Gadamer en la *phrónesis* aristotélica para que le sirviera de “modelo en su propia línea argumentativa”¹² y, a continuación, (2) examinar si en la recepción de Aristóteles estamos ante una apropiación que hace justicia a los esquemas fundamentales de su pensamiento o si, por el contrario, la fusión de horizontes nos ha llevado muy lejos de las posiciones que hubiera aceptado el Estagirita.

1. LA *PHRÓNESIS* COMO VIRTUD HERMENÉUTICA FUNDAMENTAL

Gadamer ha creído encontrar en el concepto aristotélico de *phrónesis* “el ideal de razón”¹³ que debe defender la filosofía frente a la primacía del método y la predominancia del saber tecnológico que se ha adueñado de la moderni-

9. M.Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. de J.Gaos, México, 1991, págs.54 y 212 (&9 y 41).

10. Cfr., por ejemplo, *Los Caminos de Heidegger*, p.42 y 259, *Verdad y Método II*, p.381.

11. Cfr. *El Ser y el Tiempo*, ed. cit., págs.291 y sgs. (& 54-60). Sobre la violencia que la interpretación de Heidegger imprime a la concepción aristotélica de la *praxis* y de la *phrónesis* en particular, cfr. E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, Roma-Bari, 1992, págs.91-98 y F.Volpi, “L’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en AA.VV., *Heidegger et l’idée de phenomenologie*, Dordrecht-Boston-Londres, 1988, 2-41. En las *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, ed.cit., p.68 la *phrónesis* es para Heidegger la que “esclarece el trato con el mundo” y “contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser*”. “La *alétheia praktiké*, dice Heidegger (*locus cit.*, p.69), no es otra cosa...que el instante en que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro”.

12. Cfr. H.-G. Gadamer, “Problemas de la Razón Práctica”, en *Verdad y Método II*, p.317.

13. Cfr. H.-G. Gadamer, “La idea de la filosofía práctica”, en *El Giro Hermenéutico*, trad. de A. Parada, Madrid, 1998, p.196.

dad. Gadamer ha analizado la arquitectónica trazada por Aristóteles, cuando éste distingue usos diferentes de la razón (*theoría, póiesis, prâxis*) y sus virtudes dianoéticas correspondientes (*epistême, téchne, phrónesis*), porque este filósofo es el primero que ha establecido la autonomía de la razón práctica. La crítica aristotélica de la teoría de las formas y de la idea del bien en particular tuvo como consecuencia la disociación entre el mundo del ser y el del valor y con ello se rompió la unidad de la metafísica y la ética que había estado vigente en el platonismo. Lo que interesa a Gadamer es que con esto quedaba garantizada "la ética como disciplina autónoma"¹⁴.

1.1 Frente a la *episteme*, cuyo objeto de conocimiento es necesario, eterno y universal (*E.Nic.* VI 3, 1139b23-24, VI 6, 1140b31-2), Aristóteles distingue un uso de la razón referido a lo que "puede ser de otra manera" (I 4, 1140a1-2), en los dominios de la producción y la acción. La novedad, como ha dicho Aubenque, no está en el interés por la acción, sino "en el descubrimiento de una escisión en el interior de la razón"¹⁵. La *phrónesis* o prudencia no es ciencia, porque, a juicio de Aristóteles (1140b2-3), lo que es objeto de acción pertenece al ámbito contingente de lo que puede ser de otra manera y en estos dominios no pueden aplicarse los procedimientos demostrativos que son característicos de la ciencia, pero no por eso deja de ser una "disposición práctica acompañada de razón" (1140b5). Si Gadamer ha condenado en el pensamiento moderno el haber reducido la verdad a lo que puede ser comprobado de acuerdo con los criterios de verificabilidad de un método único que excluye lo que no se puede abordar desde tales exigencias, la filosofía práctica de Aristóteles le brindaba un claro ejemplo de un discurso en el que no prevalece el primado del método sobre el objeto¹⁶ y en el que se defiende la legitimidad de otra forma de racionalidad diferente de la única que parece reconocer la ciencia moderna¹⁷. La autonomía de la razón práctica viene en Aristóteles exigida por la naturaleza específica de su objeto: no es que en este ámbito no se puedan formular leyes generales, pero la ley no puede comprender la contingencia de la existencia humana bajo la generalidad de su formulación. "El fallo, dice Aristóteles (11337b17-19), no radica en la ley ni en el legislador sino en la naturaleza del asunto, ya que así es

14. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.383. Cfr. tb. H.-G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicienne*, París, 1994, p.142.

15. P. Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles*, Madrid, 1999, p.165.

16. Cfr. H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y Método II*, p.20 y A. Da Re, *L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, Rímíni, 1982, p.81.

17. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica", en *Verdad y Método II*, p.370.

la materia de lo práctico". La contingencia impone un uso diferente de la razón del que puede utilizar el científico en la matemática o en la física: es, dirá Gadamer, el que rige en las ciencias del espíritu, en las que "el objeto es el hombre" y se trata con cosas "que no siempre son como son"¹⁸. Esta imposibilidad de lo general para apresar los dominios contingentes de la vida humana hace que estemos ante "otro género de conocimiento" diferente del conocimiento científico¹⁹.

En la *phrónesis* no se excluye un conocimiento de lo universal, según Aristóteles (VI 7, 1141b15), pero a ella "le es preciso conocer también lo particular", ya que tales son los objetos propios de la acción. Esto significa que la prudencia no puede aprenderse como la geometría o las matemáticas y que los jóvenes tienen que esperar para poder adquirirla, ya que el conocimiento de las cosas particulares entre las que se desenvuelve la *phrónesis* requieren la experiencia y el joven carece de ella (1142a15, cfr. 1141b18). Pero lo que crea la experiencia es, como dice Aristóteles, "la cuantía de tiempo", (1142a15-16), de manera que estamos ante un saber con una especificidad propia, que no tiene por objeto realidades eternas y necesarias sino contingentes (a) y que se fundamenta no en el conocimiento de los universales, que pueden transmitirse por medio de la enseñanza, sino en el devenir de la experiencia humana (b), lo cual introduce inevitablemente en la *phrónesis* aristotélica "la dimensión de la temporalidad"²⁰. Se comprenderá, pues, que un concepto de razón con tales presupuestos (contingencia, experiencia, temporalidad) enlazara perfectamente con la hermenéutica de la facticidad que Gadamer había aprendido de Heidegger al hilo de los comentarios que éste hizo de la *Ética a Nicómaco* en los años en que se inició el contacto entre ambos filósofos. Verdaderamente la experiencia de la que habla Aristóteles no tiene nada que ver con la experiencia metódica que rige los procedimientos de la ciencia moderna, porque se trata, como hemos visto, de una experiencia ligada al tiempo y mas aún al transcurso de la existencia humana (1095a8): "el joven no es un alumno adecuado de la Política, dice

18. *Verdad y Método I*, p.386.

19. Aristóteles hace referencia en numerosos pasajes a la especificidad de este otro género de conocimiento: (*E.Nic.* VI 8, 1141b33, 1142^a30), como un saber diferente de la ciencia y la técnica (VI 5, 1140b2), que trata de lo que puede ser de otra manera (1140b27-28), sobre asuntos humanos (VI 7, 1141b8-9) y objetos particulares (VI 7, 1141b15) y que incluye un conocimiento de lo que "es propio de uno mismo" (VI 8, 1142a1). Gadamer se refiere muchas veces a este "otro género de saber", cfr., por ej., *Verdad y Método I*, p.51, *Verdad y Método II*, págs. 160 y 370, *El Giro Hermenéutico*, p.231, etc.

20. Cfr. P. Aubenque, *opus cit.*, p.112.

el Estagirita (I 3,1095a2-4), porque no tiene experiencia de las acciones de la vida” y en estas materias “los argumentos parten de estas acciones y tienen a éstas como objeto”. Estamos, pues, como dirá Gadamer, ante un concepto de racionalidad indisolublemente ligado a la facticidad de la existencia. Gadamer ofrece como prueba de ello la presencia que tienen en la filosofía práctica de Aristóteles los hechos, los cuales son principio (*arché*) y punto de partida de la reflexión: el Estagirita afirma explícitamente, en efecto, que para recibir instrucción sobre el bien y lo justo “es preciso que se haya recibido una buena educación en las costumbres” (1095b4-5), porque estamos en los dominios de un saber en el cual “el que (*hóti*) se constituye como principio” (1095b6 y 1098b2-3). Como afirma Gadamer²¹, no se trata de los hechos reducidos al marco de una explicación científica, sino de los valores, costumbres y convicciones que integran nuestro sistema vital. El *êthos* es la palabra griega que recoge en la filosofía práctica del Estagirita “todo ese conjunto conceptual de facticidades”²². Como es bien sabido, Aristóteles distinguió entre virtudes éticas y dianoéticas o entre virtudes del carácter y virtudes de la racionalidad, pero estamos ante un concepto de razón que entronca con lo irracional, porque las virtudes de la parte irracional del hombre son la condición imprescindible para que pueda darse el ejercicio de la racionalidad en el orden de la *prâxis*. En ese sentido Aristóteles dice (VI, 1140b12), en un juego de palabras, que damos el nombre de templanza (*sophrosýne*) a esa virtud del carácter que “preserva” (*sózousa*) a la prudencia (*phrónesis*). Para Gadamer los dos factores de la conducta que distingue Aristóteles, *êthos* y *diánoia*, no son “más que aspectos de un mismo estado de hecho”²³ que refleja una racionalidad incardinada en la facticidad de la existencia, más allá de “los prejuicios unilaterales”²⁴ que separan lo racional y lo irracional: es la *raisonnabilité* o *Vernünftigkeit*, es decir, la sensatez, cuyos fundamentos vitales sitúa a la reflexión filosófica en una base que esclarece la existencia humana más allá de “las verdades de razón” y la falsa abstracción en las que se había movido el idealismo alemán y la filosofía de la autoconciencia. Es una lectura de Aristóteles inspirada en Kierkegaard y en

21. Cfr. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, en *Elogio de la Teoría*, trad. de A. Poca, Barcelona, 1993, p.65. Cfr. tb., “La Idea de la Filosofía Práctica, *Giro Hermenéutico*, p.189 y 192-3.

22. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, p.65; Cfr. tb. “El Significado Actual de la Filosofía Griega”, en *Acotaciones Hermenéuticas*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Madrid, 2002, págs. 140-1; *Verdad y Método II*, p.315 y 371.

23. Cfr. H.-G. Gadamer, “Ética y Ética”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.214. Cfr. tb. *El Giro Hermenéutico*, p.215.

24. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Giro Hermenéutico*, p.193.

las reflexiones del joven Heidegger, que estuvo presente en Gadamer desde sus primeros años de dedicación a la filosofía²⁵.

Pero Gadamer subraya igualmente lo que hay de razón en este ideal del saber que ve prefigurado en la filosofía de la *prâxis*, porque, a su juicio, Aristóteles supo mantener un equilibrio entre el intelectualismo propio de la herencia socrático-platónica y este elemento de facticidad representado por el *êthos* al “retener el conocimiento como momento esencial del ser moral”²⁶. La presencia de la *phrónesis* como razón inserta en la *prâxis* impide, a su juicio, que el *êthos* se convierta en una mera adaptación a las convenciones sociales proclive al conformismo o en una manera de seguir las propias inclinaciones naturales del sujeto. La definición aristotélica de la virtud insiste en que ésta no es *hêxis katà ton orthòn lógon*, sino *metà tou orthou lógou*²⁷, es decir, no se trata de una disposición que se limite a seguir reglas de conducta establecidas de acuerdo con la razón, sino que ella misma está fundamentada en la recta razón constituida por la *phrónesis* (*E.Nic.* VI 13, 1144b26-28). La prudencia y, especialmente lo que hay en ella de racionalidad reflexiva, convierte a la virtud natural en una virtud auténticamente moral²⁸. El ser humano, dice Gadamer, es un ser razonable y “no es únicamente la ética lo que lo determina, porque es también logos y eso significa: su saber y su pensamiento”²⁹. Este *êthos* iluminado por la prudencia, característico de la vida moral, conduce a Aristóteles a

25. Cfr. H.-G. Gadamer, “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, págs. 328-330 y “El Retorno al Comienzo”, incluido en esta misma obra, esp. p.259: “Lo que Aristóteles llama la virtud de la *phrónesis*, esta razonabilidad y sensatez que no es simplemente una capacidad intelectual, sino que representa una actitud moral que permite guiarse y dilucidar, tenía que parecerle algo familiar a un joven pensador inspirado en la crítica de Kierkegaard al idealismo”.

26. *Verdad y Método I*, p.385. Sobre el “equilibrio” entre el elemento intelectualista y la concepción aristotélica del *êthos*, Cfr. tb. *El Problema de la Conciencia Histórica*, trad. de A. Domingo Moratalla, Madrid, 2000, p.84 y sgs.

27. Gadamer recuerda esta distinción en “Praktischen Wissen”, *Gesammelte Werke*, vol.V, 231-248, p.247. Hay traducción al francés en H.-G. Gadamer, *L’Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, París, 1994, 148-173.

28. Para la distinción aristotélica entre virtud natural y virtud, véase *E.Nic.* VI 13, 1144b3 y sgs. Lo que distingue a la virtud en sentido propio de la virtud natural, que es el comportamiento al que se siente inclinado un individuo por su propio temperamento, es la presencia de la razón: “al estar en posesión de la inteligencia...la disposición que era antes semejante a la virtud se convierte en virtud en sentido propio” (1144b13-14). Cfr. *E.Eud.* III 7, 1234a29-30. La prudencia, dice Aubenque (*locus cit.*, p.74) es mediadora entre la virtud natural y la virtud moral.

29. H.-G. Gadamer, “La Idea de la Filosofía Práctica”, en *El Giro Hermenéutico*, p.193.

una noción unitaria de la naturaleza humana en la que la decisión moral es fruto de "una inteligencia que desea" o "de un deseo que razona", porque, como él mismo dice (1139b5), "el hombre es un principio de esta naturaleza". Es en la unidad indisociable de *diánoia* y *êthos*, proporcionada por la filosofía práctica de Aristóteles donde Gadamer ve "la única base a partir de la cual podemos desarrollar en la existencia humana el sentido de la racionalidad"³⁰.

1.2. La autonomía de la razón práctica está garantizada igualmente en la filosofía de Aristóteles por la delimitación de la *phrónesis* frente a la *téchne*. Si bien tanto la *prâxis* como la *poiesis* comparten la contingencia que es característica del mundo de las cosas humanas "que pueden ser de otra manera" (1140a1-2), la prudencia se distingue de la *téchne*, en primer lugar, porque ella delibera sobre "lo que es bueno y conveniente en general" (1140a28) y no particularmente, como ocurre en el caso de esas artes que han de procurar objetos determinados como la salud o la fuerza. La finalidad que es propia de la *prâxis* afecta a la vida en su conjunto³¹. Gadamer se ha apropiado de esta distinción aristotélica con plena conciencia al ver en este saber global de la filosofía práctica una de las características esenciales que ha de recuperar una idea de racionalidad que haga valer sus derechos frente a la razón técnico-científica. El particularismo de las aplicaciones técnicas entra en conflicto a menudo con la autocomprensión global que es precisa en la vida humana y nos hace echar en falta, piensa Gadamer³², "un modelo racional de eso que constituye el saber del hombre del estado", en lugar del modelo productivo que determina el pensamiento de la ciencia moderna.

En segundo lugar, esto nos permite entroncar con otra característica que, de acuerdo con Aristóteles, separa a la *prâxis* de la *poiesis*: nos referimos a la relación específica que se da en cada uno de estos ámbitos entre medios y fines. La acción técnica es buena para un fin que es, según dice Aristóteles (*E.Nic* VI 5, 1140b6) "distinto de ella misma", mientras que en el caso de la *prâxis*, "la buena acción es en sí misma un fin". Los intérpretes de Aristóteles han discutido interminablemente si la *phrónesis* es, en sí misma, sólo una racionalidad de los medios o incluye también una consideración racional de los fines. Porque, como el mismo Gadamer reconoce³³, en Aristóteles la *phrónesis* tiene que ver

30. Cfr. H.-G. Gadamer, Razón y Filosofía práctica", en *El Giro Hermenéutico*, p.215.

31. Cfr. H.-G. Gadamer, *El problema de la Conciencia Histórica*, p.91.

32. Cfr. H.-G. Gadamer, "Sobre la Planificación del Futuro", en *Verdad y Método II*, p.162.

33. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.393 n.19 y *El Problema de la Conciencia Histórica*, p.91-2.

con la deliberación y la elección y éstas están referidas a los medios que conducen a un fin, el cual es determinado más bien por la voluntad (*boúlesis*, 1111b26, 1113b3) y por la virtud que por la deliberación en sí misma, que nunca versa sobre el fin sino sobre los medios que conducen a él (III 3, 1112b11-12)³⁴. Pero, esta discusión se vuelve irrelevante para nuestros propósitos actuales, pues ya hemos visto que la *phrónesis* aristotélica comporta una unidad entre *êthos* y *diánoia* tal que no es posible la existencia de la virtud dianoética sin la rectitud que viene determinada por la virtud ética correspondiente. Aunque Aristóteles parezca reducir la tarea deliberativa de la prudencia a un problema técnico sobre los medios, la distinción que hace de la *phrónesis* frente a la mera destreza o habilidad (*deinótes*, 1144a28-9), basta para comprender que no llegó hasta ese punto³⁵. Si, como él declara explícitamente (1144a36-b1), es imposible ser prudente sin ser bueno, es porque la *phrónesis* es una racionalidad que incluye el conocimiento de los fines. Se comprenderá, pues, una vez más que Gadamer se inspire en la filosofía práctica de Aristóteles a la hora de reivindicar un nuevo concepto de racionalidad, que supere el formalismo metodológico de las ciencias modernas³⁶. Gadamer se opone, en nombre de ella, al ideal de unas ciencias humanas libres de valores en la medida en que un racionalismo metodológico puede conducir al decisionismo y a un "crudo irracionalismo"³⁷. Por tanto, el retorno al concepto de *phrónesis*, es un antídoto contra "la autocomprensión técnica del moderno concepto de ciencia" y un acicate para el papel esclarecedor que debe jugar una racionalidad que no rehuya su dimensión teleológica y establezca preferencias racionales en orden al bien. La autonomía de la razón práctica consiste, en este punto, en no rehuir "la cuestión acerca de lo bueno" y se ha de distinguir, como la *phrónesis* de la *téchne*, por no convertirse en el ejercicio de una actividad cuya finalidad le es "impuesta por otra instancia" y en la que el experto desplaza a la razón política.³⁸ La reflexión hermenéutica, fundada en la racionalidad práctica que estamos examinando, debe hacer cons-

34. Cfr., para una discusión de todos los textos relevantes, P.Aubenque, *La Prudencia en Aristóteles*, págs.137-163 y "La prudence porte-t-elle sur les moyens plutôt que sur les fins?", en *Revue des études Grecques*, 78 (1965), págs. 40-51; véase tb.E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, Bari, 1989, págs. 148-150.

35. Cfr. P.Aubenque, *opus cit.*, p.115-116.

36. Véase sobre este punto, A. Da Re, *L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, p.83 y sgs.

37. Cfr. H.-G. Gadamer, "Epilogo", *Verdad y Método I*, p.651.

38. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", en *La Razón en la Época de la Ciencia*, trad. de E.Garzón Valdés, Barcelona, 1981, 59-81, p.63 y "Epilogo", *Verdad y Método I*, p.647.

cientes también los objetivos y los fines y no transformarse en una mera aplicación de medios cuya racionalidad se limita a la relación en que se hayan estos medios con unos fines ya previstos³⁹.

En tercer lugar, Aristóteles afirma que la *phrónesis*, a diferencia de la *téchne*, no se olvida (*E.Nic.* VI 5, 1140b29-30). Gadamer refiere en diversos textos que Heidegger les pidió en una ocasión una explicación de esta afirmación de la *Ética a Nicómaco* según la cual no hay *léthe* de la *phrónesis*⁴⁰. La fascinación de Heidegger por este rasgo característico de la *phrónesis* proviene, dice Gadamer, de que estamos ante una forma de saber que no se puede objetivar como ocurre en la ciencia, porque se trata de "un saber en la situación existencial concreta"⁴¹. No podemos utilizar este saber como en el caso de los saberes instrumentales, que están a nuestra disposición y podemos servirnos de ellos voluntariamente e incluso olvidarlos. Nos hallamos, por el contrario, aquí ante una forma de saber que es irrenunciable en la existencia humana porque estamos siempre en la necesidad de tener que actuar y servirnos de él⁴². Además al hilo de esta diferencia, comprendemos que se trata de una forma de racionalidad que no está desvinculada del modo de ser de la persona que tiene que actuar ni de la situación concreta en que se halla. Por lo que se refiere al primer aspecto, la eficiencia de una técnica no depende de "la clase de persona que se sea"⁴³, mientras que en el caso de la *phrónesis*, como hemos visto, su vinculación con el *éthos*, significa que la conciencia de los principios morales está condicionada por el ser que ha de aplicarlos. Como dice Aristóteles (*E.Nic.* VI 5, 1140b13 y sgs.), la proposición de que la suma de los ángulos de un triángulo equivale o no a dos rectos, no se ve afectada por las circunstancias de nuestra vida moral, pero ésta determina, por el contrario, la conciencia de los principios que constituyen la finalidad de nuestras acciones. Esto nos permite entender también que no haya olvido de la *phrónesis*, porque, a juicio de Gadamer, se trata de "una actitud de preocupación por el propio ser" y "un modo constante de vivir en el cuidado"⁴⁴ que son característicos de la existencia

39. Cfr. "Epílogo", *Verdad y Método I*, p. 662.

40. Véase nota 10.

41. H.-G. Gadamer, "La Teología de Marburgo", en *Los Caminos de Heidegger*, p.42. El saber práctico es un saber internalizado, como dice J.Habermas (*La Lógica de las Ciencias Sociales*, trad. de M.Jiménez Redondo, Madrid, 1988, p.248-9), porque, efectivamente, sus reglas "forman parte de la estructura de la personalidad".

42. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Problema de la Consciencia Histórica*, p.87-88, *Verdad y Método I*, p.388.

43. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.159.

44. "Praktisches Wissen", p.243.

humana. Por lo que se refiere al segundo aspecto, la *téchne* es enseñable y susceptible de ser aprendida, porque puede prescribir un conjunto de reglas generales aplicables a las situaciones concretas, con mayor o menos precisión, pero, de acuerdo con Gadamer, esto no es posible en el ámbito de la racionalidad práctica, porque "el encontrarse en una situación lleva consigo una vertiente inalcanzable para un conocimiento objetivante"⁴⁵. No hay homogeneidad en el concepto de aplicación del saber, en el ámbito científico-tecnológico y en el de la *práxis*, porque, como pone de relieve la filosofía práctica de Aristóteles, "lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación"⁴⁶. Pero esto nos lleva, sin solución de continuidad, a ver las analogías de este concepto de racionalidad elaborado en la filosofía del Estagirita con la hermenéutica de Gadamer y el modelo de teoría de la ciencia que él juzga adecuado para las "ciencias comprensivas"⁴⁷.

2. LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES COMO MODELO DE LA HERMENÉUTICA

Nos encontramos aquí en primer lugar con el problema de la aplicación (2.1). Como es sabido, para Gadamer la aplicación es un momento esencial de la comprensión y la hermenéutica en sí misma puede definirse como una teoría de la aplicación concebida como conjugación de lo universal y lo particular. Es aquí precisamente donde, a su juicio⁴⁸, entra en juego la racionalidad práctica como "virtud hermenéutica fundamental". Aristóteles atribuye, desde luego, a la *phrónesis* un saber de los principios por los que se rige la acción (*E.Nic.* VI 5, 1140b16) y, por tanto, un conocimiento de lo universal, pero lo característico de ella es que "no conoce sólo lo universal" (1141b15), sino que tiene que poseer igualmente el conocimiento de lo individual para poder conectar los principios universales con lo singular que es propio del mundo de la acción. Gadamer hace referencia a menudo a la contribución que Aristóteles asigna a la *epieikeía* (equidad) en su concepción de la justicia. A juicio del Estagirita, siendo buenas tanto la justicia como la equidad, ésta última es superior al constituir "una corrección de la justicia" (*E.Nic.* V 10, 1137b12-13), que adapta la generalidad

45. *Ibid.*, p.161.

46. *Verdad y Método I*, p.389. Cfr. *El Problema de la Consciencia Histórica*, p.88: "no hay acciones justas en sí, independientemente de la situación que las reclama".

47. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método II*, p.394.

48. *Verdad y Método II*, p.317.

de la ley a la singularidad de la acción. Ésta no puede ser abarcada por la universalidad, no por defecto de la ley o del legislador, sino por "la naturaleza" y "la materia" misma de la acción (*phýsis toû pragmatós, tón praktón hýle*, 1137b18-19). Se comprende, pues, que Gadamer, siguiendo la filosofía práctica de Aristóteles, pueda hablar de una "tensión inevitable"⁴⁹ entre la generalidad del interpretandum, sea ésta escritura sagrada, ley, texto u obra de arte, y la singularidad que comporta siempre la aplicación a la situación concreta en la que se halla el intérprete. El principio que ha de aplicarse en la acción está sujeto en la filosofía moral al canon que establece el hombre prudente y ha de permanecer relativamente abierto hasta que es determinado y precisado por el criterio que proviene de éste (*E.Nic.* II 6, 1107a1-2). El decreto es necesario para la aplicación de la ley, pues, como dice Aristóteles explícitamente, "el criterio de lo indeterminado es él mismo indeterminado" (V 10, 1137b29-30). Como ha subrayado Gadamer⁵⁰, esta es la función legislativa de la jurisprudencia, porque ni en el terreno legal ni en el ámbito moral puede lograrse una determinación de lo justo con independencia de la situación⁵¹. Si transferimos este esquema a la hermenéutica, podemos comprender que Gadamer haya hablado del "elemento constructivo de toda comprensión" y de que el intérprete, al entrar en acción, pueda "crear una nueva realidad"⁵², ya estemos en el terreno de la interpretación jurídica, musical o filológica. Pero esto nos lleva al segundo aspecto de la analogía entre la filosofía práctica y las ciencias del espíritu fundadas en la hermenéutica.

Nos referimos al problema de la participación del intérprete (2.2) en su apropiación del sentido del texto, que sitúa a estas ciencias en un plano diferente de la objetividad característica de las ciencias empíricas. Aristóteles al especificar, efectivamente, las peculiaridades de este "otro género de saber" (1141b33-34, 1142a30, *E.Eud.* 1246b36), afirma que consiste en "conocer lo que es propio de uno mismo" (*tò hautô eidénai* 1141b34, *tà perî hautôn eids*, 1142a1). La vinculación de la *phrónesis* al *êthos* significa que cuando el intérprete aplica un principio moral a la situación concreta en la que se encuentra, hace un uso de la razón que se halla en indisoluble unidad con una experiencia que ha sido generada en la *prâxis* y está enraizada en su propio ser. Por otra

49. Cfr., por ej., *Verdad y Método II*, p.301.

50. Cfr. "Texto e Interpretación", en *Verdad y Método II*, p.333.

51. Cfr. *Verdad y Método I*, p.389 y 393.

52. Cfr. *Verdad y Método II*, págs.110 y 301. Véase M.C.López Sáenz, "La Aplicación Gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", *Contrastes, R.Interdisciplinar de Filosofía*, VI (2001), 79-98, p. 83, que habla acertadamente de un "incremento de sentido".

parte, de acuerdo con Gadamer⁵³, esto tiene como consecuencia que la razón, así concebida, se aparte de la identidad idealista que la presenta desvinculada de la comunidad y de la historia a las que pertenece. La razón en la *prâxis* de la filosofía aristotélica permitía entroncar, pues, con el mundo de la vida de Husserl y con la hermenéutica de la facticidad de Heidegger. El saber de sí mismo implicado en la *phrónesis* permite enlazar, en la hermenéutica y en las ciencias del espíritu, con la participación del intérprete en aquello mismo que ha de interpretarse. El sujeto ha de poner en juego "sus propios presupuestos", de manera que, en la fusión de horizontes, el intérprete realiza "un aporte productivo" que forma parte, dice Gadamer, inexorablemente del sentido de la comprensión⁵⁴. Estamos aquí, pues, lejos de ese conocimiento distante y objetivo del saber neutral al que aspira la racionalidad científica y tecnológica: el esquema de la filosofía práctica de Aristóteles, como Gadamer no se cansa de repetir, proporciona "el único modelo viable"⁵⁵ para las ciencias del espíritu porque en este ámbito el sujeto no puede tener como ideal la objetividad y el auto-descartarse de una ciencia supuestamente anónima⁵⁶. La hermenéutica filosófica, al mostrar que el sujeto está inevitablemente vinculado al sentido del *interpretandum*, ha de reivindicar la racionalidad práctica de Aristóteles contra todos aquellos que limitan la racionalidad humana al modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica lleva consigo un momento de autocomprensión o de autoreferencia, es decir, una implicación del sujeto del conocimiento que, como en el caso de la filosofía práctica, invalida el modelo de un saber objetivo en el que se trata de neutralizar la contribución del intérprete y los presupuestos que éste pone en acción. La interpretación es al mismo tiempo autocomprensión y, por eso, Gadamer ha podido decir que la hermenéutica es "en tanto que filosofía, filosofía práctica"⁵⁷. La dependencia en que se halla la *phrónesis* del *êthos* proporciona, por otra parte, una base filosófica para insertar en la problemática hermenéutica un factor que no está presente más que implícitamente en las reflexiones éticas de Aristóteles: nos referimos a la conciencia obrada por "la eficacia histórica". El presente está condicionado por el pasado,

53. Cfr. "Praktisches Wissen", p.242; "Del Ideal de la Filosofía Práctica", en *Elogio e la Teoría*, págs.62-66; *El Giro Hermenéutico*, p.191.; "Problemas de la Razón Práctica", en *Verdad y Método II*, págs. 312-3, etc.

54. Cfr. *Verdad y Método II*, p.111 y 307.

55. Cfr., por ej., *Verdad y Método II*, págs. 309, 394.

56. Cfr. J.Grondin, *Introducción a Gadamer*, págs.169-170.

57. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", en *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.80.

como lo demuestra el hecho de que el concepto de *êthos* incluya “la facticidad de las convicciones, valores y costumbres”⁵⁸ heredados de la tradición, pero también la interpretación del pasado está condicionada por el presente, por ese “Für sich Wissen” característico de la *phrónesis* que no puede entenderse ahistóricamente (“*geschichtlos*”)⁵⁹. La *phrónesis*, que fue interpretada por Heidegger como una circunspección en la que se esclarece el trato con el mundo y en la que, a la vez, la vida fáctica está predispuesta a “habérselas consigo misma”⁶⁰, se convierte en Gadamer en “una vigilancia (o atención) de la preocupación por uno mismo”⁶¹ que está siempre implicada en el proceso hermenéutico, aunque no sea de modo consciente. En la comprensión hermenéutica hay que estar abierto a la alteridad del texto, pero nunca se puede tener la pretensión de ganar su horizonte histórico de tal manera que pudiera “hacerse caso omiso de uno mismo”, porque el desplazarse a ese horizonte nunca permite al intérprete “apartar la mirada de sí mismo”⁶². La filosofía práctica de Aristóteles proporciona, pues, en esto el modelo porque se convierte en una tarea para la hermenéutica que la conciencia histórica pueda “medirse consigo misma” y realizar la vigilancia en el proceso de fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión⁶³.

En tercer lugar, la *phrónesis* se asocia en Aristóteles a la *synesis* o comprensión (*E.Nic.* VI 10, 1143a7) y al juicio (*gnome*) y la compasión (*syngnome*). La prudencia se diferencia de la inteligencia o comprensión por ser prescriptiva, mientras que la labor de la comprensión consiste “solamente en enjuiciar” (1143a10), “cuando es otro el que habla” (1143a15), pero ambas versan sobre las mismas cosas que son objeto de deliberación. Y el juicio tiene que ver fundamentalmente con la compasión y viene a consistir igualmente “en el recto discernimiento de lo equitativo” (1143a20). Se trata de virtudes dianoéticas, propias, por tanto, de la racionalidad, pero que en el análisis de Aristóteles han adquirido un valor moral. Todas estas disposiciones, dice Aristóteles, las aplicamos a las mismas personas, porque “todas tienden a lo mismo” (1143a25), es

58. H.-G. Gadamer, “Del Ideal de la Filosofía Práctica”, en *Elogio de la Teoría*, p.65.

59. “Praktisches Wissen”, p.241 y 242. G.Figal, art. cit., p.247, ha puesto de manifiesto, sin embargo, un elemento de la situación hermenéutica que difiere del saber práctico, porque la *phrónesis* aristotélica, a su juicio, “no hace justicia a la extrañeza implicada en el acceso a la tradición”.

60. Cfr.M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, p.69.

61. Cfr. “Praktisches Wissen”, p.241 y “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.337.

62. *Verdad y Método I*, págs. 369 y 375.

63. Cfr. *Verdad y Método I*, p.377; véase, J.Gronin, *Introducción a Heidegger*, p.153.

decir, a la consideración de los asuntos contingentes de la *prâxis* que suscitan dificultades y necesidad de reflexionar (1143a6) sobre cuestiones particulares irreductibles al esquematismo universalista de la ciencia. El carácter hermenéutico que tienen tales disposiciones para las ciencias del espíritu puede fácilmente discernirse, cuando consideramos que se trata de un modo de conocimiento, diferente del saber técnico, por medio del cual enjuicamos los fines de la acción, trasladándonos a la situación de otro y estableciendo con esta persona “una relación de comunidad”⁶⁴. Ésta viene determinada porque compartimos con ella el deseo de lo justo y nos vemos afectados por un sentimiento de pertenencia que nos vincula al otro y gracias al cual “comprendemos” su situación y podemos ejercer el sentido de la equidad.

3. LA REDUCCIÓN DE LA RAZÓN A *PHRÓNESIS*

La estrategia de la apropiación gadameriana de Aristóteles ha consistido, como hemos visto, en una reflexión sobre la *phrónesis* para reivindicar, en primer lugar, la autonomía de la razón práctica contra el ideal objetivista y metodológico del uso de la razón que ejercen las ciencias de la naturaleza. Pero, a nuestro juicio, este intento ha ido más allá de las premisas del propio Aristóteles, porque, en un segundo momento, Gadamer pretende fundamentar los demás usos de la razón en el uso práctico, estableciendo un primado de la *prâxis* que es explícitamente negado por el Estagirita. En el comienzo de la *Metafísica* Aristóteles hace la famosa afirmación de que “todos los hombres aspiran por naturaleza al saber”. Para Gadamer, que sigue en ello a Heidegger⁶⁵, esto significa que aquí lo primero es la aspiración y que sólo a partir de ella se desarrolla ese “puro fijarse en las cosas” en el que consiste la teoría⁶⁶. La conclusión que extrae de esto es que “no puede haber en absoluto una separación entre teoría y práctica” y, precisamente, la *phrónesis*, que Gadamer propone traducir como *Wachsamkeit* (atención⁶⁷), apunta a esa realidad común

64. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p.394-5 y *Verdad y Método II*, p.305-6. Véase el análisis de estas virtudes en P.Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p.170-3.

65. La influencia de Heidegger en esta lectura de Aristóteles ha sido señalada repetidas veces. Para Heidegger, efectivamente, el Estagirita “extrae el sentido de la filosofía a través de la interpretación de la actividad fáctica del cuidado”. Cfr.M.Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas de Aristóteles*, p.75.

66. Cfr. H.-G. Gadamer, “Heidegger y los Griegos”, en *Los Caminos de Heidegger*, p.333.

67. *Ibid.*, p.337.

que subyace a uno y otro dominio. Gadamer, como hemos visto, fundamenta su concepción de la racionalidad en la filosofía práctica pero, en realidad, no se trata desde luego de un concepto de razón válido sólo para la *praxis* y para las ciencias del espíritu, porque "la universalidad práctica que reside en el concepto de racionalidad nos incumbe por completo" y, a su juicio, el ideal de filosofía práctica es válido no sólo para las ciencias del espíritu o para las ciencias sociales, sino incluso para las ciencias de la naturaleza⁶⁸. La cuestión está en que Gadamer proyecta esta unidad de teoría y praxis sobre Aristóteles afirmando que el Estagirita sólo separó la *sophía* y la *phrónesis* "por mor de la claridad de conceptos"⁶⁹. Para poder dedicar la vida a intereses teóricos hemos de estar en posesión de la *phrónesis*, y, a juicio de Gadamer, aunque prevalezca en la teoría el interés por el mero querer saber, esto significa de modo "innegable la prioridad de la *praxis*"⁷⁰.

Pero la unidad de teoría y praxis no se halla en Aristóteles tal como Gadamer la concibe, porque lo que para el Estagirita consistiría en todo caso en una vinculación ética de la *sophía* a la *phrónesis*⁷¹ se convierte en Gadamer además en una dependencia epistemológica de la primera respecto a la segunda. Sin embargo, Aristóteles distingue ambos aspectos. Es verdad que la *phrónesis* "da órdenes" (*E.Nic.* VI 10, 1143a8), pero es prescriptiva ("*ekeínes hēneka, ouk hekeínei*", *E.Nic.* VI 13, 1145a9) no por dar órdenes a la *sophía* sino por señalar de qué modo hay que vivir para que el conocimiento científico se desarrolle en armonía con los intereses del individuo⁷². Otra forma de entender la

68. Cfr. H.-G. Gadamer, "Del Ideal de la Filosofía Práctica", en *Elogio de la Teoría*, p.66.

69. Cfr. H.-G. Gadamer, *El Giro Hermenéutico*, p.196; véase tb. p.217, donde a propósito de *Pol.*1325b15 y sgs., afirma que "a Aristóteles todavía le era posible comprender la teoría pura en tanto praxis en su sentido más elevado.

70. Cfr. H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.80.

71. En ese sentido estamos de acuerdo con Gadamer en que, para un buen desarrollo integral de la personalidad humana, "la racionalidad práctica es la condición requerida para que se ejerza la teoría y se desarrolle la racionalidad teórica" (H.-G. Gadamer, *L'Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicienne*, p.145), pero hay casos paradigmáticos de sabios como Anaxágoras o Tales que no podrían encajar en el modelo del saber práctico.

72. En la *Ética Eudemia* VIII 3, 1249b12-3 Aristóteles afirma que la medicina y la salud son principios de distinta manera. Lo que quiere decir es que la medicina ordena todo lo que es necesario para que florezca la salud, pero en realidad está subordinada a ésta (*taútes hēneka ekeíne*) y ocurre lo mismo "con lo teórico". Es decir, "Dios no impera dando órdenes, pero es el fin por el que la prudencia las da". Si el hombre

subordinación de la sabiduría a la prudencia nos conduciría, piensa Aristóteles, a la extraña y absurda afirmación de que la política manda sobre los dioses porque manda sobre todo lo que acontece en la ciudad (1145^a10-11). De hecho, la falta de la prudencia significa, como hemos visto, que se pierde el sentido para percibir los principios morales vinculados al placer y el dolor, pero no para los demás conceptos del pensamiento científico (cfr. *E.Nic.* 1140b13-16), sino exclusivamente para la concepción de lo que está referido al mundo de la acción. Hasta tal punto pueden estar desvinculados uno y otro uso de la razón y no meramente a efectos terminológicos, como pretende Gadamer⁷³, que Aristóteles reconoce abiertamente la posibilidad de que se encarnen en personas diferentes. El modelo de hombre prudente en la *Ética a Nicómaco* no es ningún filósofo sino Pericles y, en cambio, los ejemplos que se citan de *sophoi* son Anaxágoras y Tales, de quienes, según dice el Estagirita (1141b4-5), "nadie afirma que sean prudentes", porque ellos saben cosas maravillosas y divinas, pero desconocen lo "que es conveniente para ellos" y se dedican a investigar asuntos que carecen de utilidad porque no son "bienes humanos". La *phrónesis* es una "sabiduría humana", como dice Gadamer⁷⁴, pero la cuestión está en que él quiere convertirla, no solamente en la razón que versa sobre los asuntos humanos de la praxis, como ocurre en Aristóteles, sino en la virtud de la racionalidad humana en general, subrayando así los límites y la finitud propias que tiene la razón en la existencia del hombre. Sin embargo, esto no es una interpretación sino una apropiación y una transformación de Aristóteles⁷⁵. Para el Estagirita, la *phrónesis* estaría desplazada de su lugar propio si saliéramos del ámbito epistemológico en el que el objeto del conocimiento es algo que para existir depende de la elección humana. El "*eídos* universal de la *phrónesis*", como decía Gadamer en su temprano trabajo sobre el saber práctico⁷⁶, consiste en "deliberar para sí sobre las cosas que nos conciernen". No es otra cosa, efectivamente, lo que dice el mismo Aristóteles: "la prudencia versa sobre las

globalmente considerado se halla bajo el imperativo ético de gobernar su vida y seguir las indicaciones de la prudencia, la prioridad no le corresponde a ésta sino al ideal teórico de vida al que ella debe servir.

73. Cfr. H.-G. Gadamer, "La Idea de la Filosofía práctica", *El Giro Hermenéutico*, p.190: "La diferenciación conceptual de "*sophía*" como virtud únicamente teórica y *Phrónesis*" como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece con el fin de una aclaración conceptual".

74. Cfr. H.-G. Gadamer, "Autopresentación", en *Verdad y Método II*, p.394.

75. Cfr. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, págs. 207-210.

76. Cfr. H.-G. Gadamer, "Praktischen Wissen", p.245.

cosas humanas" (1141b8-9), pero no sobre todas estas cosas sino "sobre aquellas en torno a las cuales es posible deliberar" y éstas no son otras que las que "dependen de nosotros y son realizables" (*E.Nic.* III3,1112a30-31 y 1112b27). Pero esto excluye de los dominios de la *phrónesis* todo lo que Aristóteles entiende por conocimiento científico: no solamente las matemáticas, la astronomía, la física y la teología, ni siquiera la gramática es objeto de deliberación (*E.Nic.* III 3, 1112a18-1112b2). Cuanto más "rigurosa y completa" (*akribis kai autárkes*, 1112b1) es una ciencia menos margen hay en ella para la deliberación⁷⁷, de manera que el modelo de racionalidad fundado en la *phrónesis* ni siquiera podría aplicarse en el ámbito de las ciencias humanas. Para Aristóteles hay ciencia exclusivamente donde hay conocimiento demostrativo (1140^a33) y donde existe, por tanto, un objeto constituido al margen de nuestra voluntad, que "no puede ser de otra manera", mientras que la racionalidad práctica está referida rigurosamente a la deliberación que es posible sólo sobre aquellas cosas cuyo ser o no ser está indisolublemente ligado a la decisión y a las normas cuya prescripción es propia de la *phrónesis* (1143^a8-9). La "sabiduría humana" que la caracteriza ni puede convertirse para Aristóteles en un modelo de racionalidad aplicable fuera de sus reducidos dominios ni puede asumir la prioridad sobre la *theoría*. "Sería absurdo, dice el Estagirita (1141a20-22), que alguien creyera que la política y la prudencia son las más excelsas si el hombre no es lo mejor que hay en el mundo".

Si en Gadamer asistimos, pues, a una reducción de la razón en general a razón práctica, en segundo lugar, hay también en él una tendencia a identificar la filosofía de la *praxis* con la *phrónesis* y de aquí se derivan no pocas de las críticas que han venido a la hermenéutica del campo de otras corrientes filosóficas. Es verdad que en numerosos textos Gadamer distingue entre razón práctica o *phrónesis* y filosofía práctica. Ésta última puede constituir "una reflexión general" sobre la acción y sus objetivos últimos y, por tanto, puede situarse en el nivel epistemológico de la teoría⁷⁸, de manera que Gadamer no tiene inconveniente en reconocer que la filosofía que se ocupa de la práctica no tiene que ser comprendida ella misma como *phrónesis*⁷⁹ e incluso le concede a esta *pragmatía* competencia suficiente para que la reflexión racional pueda evitar errores

77. Por otra parte, Aristóteles aclara que si bien toda deliberación lleva consigo investigar e indagar no toda investigación, lógicamente, consiste en deliberar. *Cfr. E.Nic.* III 3, 1112b22.

78. *Cfr. H.-G. Gadamer, Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, p.136, "Hermenéutica como Filosofía Práctica", *La Razón en la Época de la Ciencia*, p.63.

79. *Cfr. "Razón y Filosofía Práctica", El Giro Hermenéutico*, p. 217.

al tener presentes los fines últimos de la acción establecidas por ella⁸⁰. Pero, a su juicio, se trata de una ciencia limitada por la *phrónesis* y por el *êthos*, al menos en dos sentidos importantes: en primer lugar, es una ciencia que tiene que partir de los *hóti* y de los *legómena* en la que la factualidad adquiere, como hemos visto, carácter de principio⁸¹, y, en segundo lugar, es una ciencia que, a diferencia de lo que ocurre en la *téchne*, no puede dar indicaciones precisas sobre cómo aplicar en la práctica sus principios generales, con lo cual es la razón práctica la que tiene que mediar entre lo general y la situación particular en que se halla. La enseñanza teórica dispensada por el filósofo práctico, dice Gadamer, no proporciona verdaderamente ninguna regla que pueda seguirse como es debido para alcanzar lo justo⁸². El hecho de que la filosofía práctica penda en última instancia del poder determinante de la *phrónesis*, siendo ésta una razón vinculada al *êthos*, ha sido el origen de las críticas de conservadurismo y de justificación del orden existente que han llovido sobre la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles debida a la hermenéutica de Gadamer⁸³. Algunos han criticado que no haya sido capaz de proporcionar criterios argumentativos basados en una filosofía práctica para superar la incertidumbre en que se halla la *phrónesis* a la hora de decidir sobre la validez de las normas contenidas en un *êthos* que es cada vez más contradictorio en el mundo en que vivimos⁸⁴. La cuestión es que Gadamer rebaja el nivel epistemológico que tiene la filosofía práctica en Aristóteles porque al subrayar su dependencia de la *phrónesis* hace que descienda al ámbito de las meras opiniones consagradas por el *êthos* existente⁸⁵. En Aristóteles verdaderamente hay que partir de los *hóti*⁸⁶ y el método de la filosofía práctica (*E.Nic.* VV 1, 1145b2-7) se atiene,

80. *Cfr. Verdad y Método II*, p.307.

81. *Cfr. "Ethos y Ética", Los Caminos de Heidegger*, p.209, "Del Ideal de la Filosofía Práctica", *Elogio de la Teoría*, p.65.

82. *Cfr. H.-G. Gadamer, Idée du Bien comme Enjeu Platonico-Aristotélicien*, p.137.

83. Un resumen de la discusión suscitada por las críticas de M.Riedel (*Rehabilitation der Praktischen Philosophie*, Friburgo, 1972-4) y J.Habermas, en el contexto de la filosofía práctica de Aristóteles puede verse en E.Berti, "La Philosophie pratique d'Aristote et sa <réhabilitation> récente", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, 249-66, esp.págs.249-255.

84. *Cfr.*, en este sentido, R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism, Science, Hermeneutics, and Praxis*, Filadelfia, 1988, p.158 y sgs.

85. *Cfr. A.Da Re, L'Ermeneutica di Gadamer e la Filosofia Pratica*, p.133 y especialmente, E.Berti, *Aristotele nel Novecento*, p.213.

86. En la filosofía práctica hay que comenzar por "las cosas más conocidas para nosotros" (*E.Nic.*1095b3-4) y éstas son los "hábitos" (1098b4) y normas de vida en los que el joven debe estar educado para estar capacitado de "oír lo relativo a lo bueno y lo justo y, en general, a las cuestiones políticas" (1095b5-6).

desde luego, a los *éndoxa*, es decir, a los principios más acreditados que existen en una comunidad, pero el filósofo moral debe examinar las opiniones a la luz de procedimientos dialécticos para salvar o rechazar estas opiniones a la luz de tales principios⁸⁷. Sus argumentos y su capacidad de elucidación racional se sitúan, por encima de la filosofía del sentido común y de la consagración del *êthos* vigente al que parece limitada la *phrónesis* del hombre ordinario. Su tarea no es sólo, como dice Gadamer, estar referida a los *hóti*, porque el mismo Aristóteles afirma que también “en las cuestiones políticas” hay que plantearse el por qué (*tò dià tí*) y no sólo el que (*tò tí*), ya que “tal es el método filosófico de abordar cada asunto” (*É.Eud.* I 6, 1216b39). No queremos decir con esto que pueda caber dentro de la filosofía práctica aristotélica una doctrina ética revolucionaria que llevara consigo el abandono de las premisas fundamentales de su conciencia moral, pero la capacidad de crítica que el filósofo tiene, sirviéndose de los mismos procedimientos dialécticos⁸⁸ que utiliza en la física o en la filosofía primera, le permite estar por encima del *êthos*, confrontando sus contradicciones e incluso adoptando posiciones paradójicas que van más allá de la mera consagración de las opiniones vigentes⁸⁹. Pero Gadamer, como ha salido a relucir en su polémica con Habermas, no creía en la posibilidad de “una *phrónesis* disciplinada por la ciencia” sino más bien en la necesidad de que sea “la actitud científica la que sea disciplinada por la *phrónesis*”⁹⁰. En Aristóteles la distancia que media entre el saber práctico de la *phrónesis* y el saber teórico

87. Los *éndoxa* son las creencias acreditadas a la luz de las cuales se han de examinar las opiniones o tesis propuestas y, en ese sentido, al menos los fundamentales, no están en cuestión, porque constituyen la base en la que se fundamenta la argumentación dialéctica propia de la filosofía moral. A mi entender, incluso los *éndoxa* pueden estar en cuestión (pace E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, p.131), pero siempre habrían de ser revisados a la vista de otros de carácter jerárquicamente superior.

88. Sobre los procedimientos dialécticos aristotélicos en la ética, véase esp. E.Berti, *Le Ragioni di Aristotele*, “Il metodo della filosofia pratica”, págs.113-152.

89. Sobre la capacidad de la ética de Aristóteles para situarse en una posición independiente del *êthos*, tal que “on ne peut absolument pas dire qu’elle (la philosophie pratique) se limite à la codification de l’*êthos* existant”, véase E.Berti, “La Philosophie pratique d’Aristote et sa <réhabilitation> récente”, p.262.

90. “Ich kann nicht...mit einer sogenannten wissenschaftlich disziplinierten Phronesis keinen Sinn zu verbinden, wohl aber mit einer durch Phronesis disziplinierten Wissenschaftlichkeit”. A Letter by Professor H.-G. Gadamer, incluida en R.J.Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 261-5, p.264. Cfr. tb. “Reply to G.B.Madison”, en *The Philosophy of H.-G. Gadamer*, ed. L.E.Hahn, Peru, Illinois, 1997, p.366: “Habermas objected that hermeneutics could have a future only if *phronesis*, Aristotle’s practical knowledge, to which I appealed, became science. I responded with the reverse claim: only if science were to be subordinated to *phronesis* could it fulfil the task of the future”.

del filósofo no es tan grande como para que éste pueda olvidarse de la comunidad a la que pertenece, pero tampoco es tan exigua como para tener que permanecer dentro de los estrechos límites del *êthos* vigente. La filosofía práctica está situada en una consideración de principios que valen generalmente (*hês epì tò polý*, 1094b21), aunque no estén dotados de una necesidad estrictamente universal, y está dotada de suficientes armas dialécticas y argumentativas como para poder disolver los prejuicios de la tradición con “la fuerza de la reflexión”, que, como dice Habermas, “no siempre confirma sino que también quiebra los poderes dogmáticos”⁹¹. Por eso, a mi entender, la diferencia entre filosofía práctica y *phrónesis*, que opera en el pensamiento de Aristóteles, sin incurrir en un falso objetivismo, permitiría no “suspender ese extrañamiento metodológico del objeto”, que nos parece sano para mantener, en las ciencias del espíritu, la distancia entre la comprensión reflexiva y sus diferencias frente a la mera experiencia comunicativa cotidiana⁹².

91. Cfr.J.Habermas, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, p.255.

92. *Ibid.*, p.252.