



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia De La Filosofía

Trabajo Fin de Máster

Interpretación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica

Retórica dialógica y aplicación

Autora: Ana María Cateura García

Tutora: María del Carmen López Sáenz

Madrid, 17/09/2014

Índice Trabajo Fin de Máster

1.INTRODUCCIÓN.....	3
2.BASES PARA LA <i>PHRÓNESIS</i> Y SU APLICACIÓN HERMENÉUTICA.	6
2.1. Raíces fenomenológica y aristotélica.	7
2.2. Gadamer: experiencia como base de todo proceso de comprensión. 12	
2.2.1.El papel de los prejuicios y la tradición.....	13
2.2.2 Conciencia de nuestras acciones lingüísticas, temporales, históricas.....	17
3.ARISTÓTELES COMO MODELO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA.....	21
3.1. Dialéctica y retórica.	23
3.1.1.Platón: Modelo pregunta-respuesta dialéctico.....	23
3.1.2Retórica dialógica.	27
3.2. Aristóteles: la concepción de la filosofía práctica basada en la crítica de la idea de bien de Platón.	31
3.2.1.Racionalidad o saber práctico.	31
3.2.2.Experiencia adquirida en la praxis y <i>sensus communis</i>	36
3.2.3.Ética formativa (<i>Bildung</i>).....	41
4.APLICACIÓN DE LA TAREA HERMENÉUTICA A UN CASO CONCRETO.....	45
4.1.Aplicación como forma de comprensión en el ámbito jurídico.....	46
4.2.Hombre como racionalidad práctica vs racionalidad instrumental.....	48
4.3.La <i>phrónesis</i> en la medicalización de la vida producida por las industrias farmacéuticas.....	51
5.CONCLUSIONES.	58
BIBLIOGRAFÍA	62

RESUMEN

Aristóteles constituye el modelo que permite a la hermenéutica de nuestro autor entrever los límites sobre los que se ciernen las acciones humanas. Con Gadamer, a raíz de la *phrónesis* aristotélica, ahondamos en el terreno de las humanidades, campo al que pertenecían las ciencias del espíritu desde un principio. A propósito de éstas, tratamos de recuperar un espacio engullido por el método abstracto de la técnica moderna. La estructura inherente del ser humano es histórica y dialógica, necesitada de la pertinencia de nuevas preguntas que tengan respuesta en el mundo de la vida al que pertenecemos. Tal mundo es condición de posibilidad de la *praxis* conversacional, profundamente conectada con el *ethos* humano. No resulta descabellado, pues, promover otro tipo de racionalidad y conocimiento teórico-prácticos que den fundamento a un nuevo modelo de ciencia hermenéutica, comprensiva.

Al fin y al cabo, éste no es –a diferencia del Bien de Platón– sino el fundamento real de las cosas y del modo de ser del hombre. Una ética actual y renovada es la que presenta este hombre prudente en una época de marcada irracionalidad, en la cual éste ha de descubrir su propia finitud y la verosimilitud de sus acciones, tanto a nivel individual como copartícipe dentro de una comunidad.

Especial relevancia cobra la educación (*paideia*) del hombre en nuestros días; días marcados por decisiones políticas autoritarias, carentes de diálogo y sentido común que vertebran nuevos focos de irracionalidad, en nuestro caso, biomédica. Con todo, la *phrónesis* resulta decisiva para reivindicar un nuevo modo de vivir bien, de reorientar nuestras acciones, sentimientos y afectos como individuos y como ciudadanos.

ABSTRACT

Aristotle establishes the model that allows him and his hermeneutics to foresee the limits of human actions. with Gadamer, following the aristotelian *phrónesis*, we delve into the realm of humanities, to which belonged human sciences from the beginning.

As for these, we try to recover the space engulfed by the method of modern abstract art. the inherent structure of the human being is historical and dialogical, needing new relevance of questions to be answered in the world to which we belong. Such a world is the condition of possibility of conversational *praxis*, deeply connected to the human *ethos*. It is not unreasonable, then, to promote another kind of rationality and theoretical and practical knowledge to provide the basis a new model of comprehensive hermeneutic science.

In the end, this is not, unlike the good of plato, anything but the real foundation of things and the way of being of man. a current and renewed ethics is presented by this sensible man in a time marked by irrationality, in which he has to find his own finitude and plausibility of his actions, both individually and as a member within a community.

Particular importance is attached to education (*paideia*) of man in our days; days marked by authoritarian political decisions, devoid of dialogue and common sense, that underpin the new centres of irrationality, in our case, biomedical. however, *phrónesis* is critical to demand a new way to live well, to redirect our actions, feelings and emotions as individuals and as citizens.

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo hemos tratado de mostrar en qué consiste el acercamiento a la *phrónesis* aristotélica que, desde una posición en principio heideggeriana, va a hacer el insigne filósofo alemán Hans Georg Gadamer. Para ello, reconstruimos el camino que le ha llevado a este autor a crear toda una serie de conceptos e ideas que perfilan su filosofía y la nueva tarea que encomienda a ésta:

Yo mismo intenté rebasar el horizonte de la teoría moderna de la ciencia y la filosofía de las ciencias del espíritu para examinar el problema hermenéutico tomando como referencia la lingüisticidad fundamental del ser humano. La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De este modo, la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central¹

En efecto, si asumimos que Gadamer está leyendo a Heidegger con atención y lo que esto supone, comprenderemos mucho más el párrafo anteriormente citado. El conjunto de preocupaciones que a Gadamer y Heidegger les asaltaron, en especial tras la Segunda Guerra Mundial, tienen que ver con todo el ámbito de problemas que ya había señalado Max Weber, a saber: la burocratización de la vida, la tecnologización de la experiencia del mundo, el control de los especialistas, el dominio de la razón instrumental sobre el ser humano o la clausura del debate ético-racional entre personas libres e iguales en favor de una argumentación cientifista que oprimía las posibilidades de divergencia o disidencia.

Desde esta perspectiva se trata de recuperar un espacio para lo genuinamente humano, más allá de la razón tecnocientífica desnuda, espacio que se encuentra inmediatamente en dos principios: el ser humano como ser finito ahí (con necesidad de ser pensado en y desde su finitud) y el lenguaje como casa del ser, donde el ser humano habita y crea sentido en su existencia.

¹Gadamer, H-G., [1960] *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012. p. 317 (En adelante, Gadamer, *Verdad y Método*).

Este ser arrojado al mundo (Heidegger) se encuentra, para Gadamer, en una realidad mediada históricamente (*Ser y tiempo*) pero que no puede ser pensada exclusivamente bajo la noción positivista de progreso. El hombre es un decantado histórico del que no podemos decir simplemente que está en progreso sino que vive en un horizonte vital historizado. Tal horizonte histórico es un hecho crucial en nuestra vida y en toda labor filosófica del encuentro humano, donde el campo de la *phronesis* es, en última instancia, una tarea de mediación, de autoexplicación y explicación de y a los demás, de diálogo (*Verdad y Método*). La hermenéutica es la que ostenta este proceso de autocomprensión, explicación y escucha de los otros; un proceso por el cual tenemos que interpretar tanto nuestra propia realidad como las demás desde el diálogo a la búsqueda del encuentro con el otro, de la racionalidad de la conducta, del esfuerzo retórico –esto es lingüístico-racional-argumentativo– por conseguir el mayor bien posible para todos.

Este trabajo trata de exponer todos estos puntos en su complejidad y apertura en el pensamiento de Gadamer, haciendo referencia tanto a su origen heideggeriano como a su influencia posterior en la recuperación de una racionalidad humana y argumentativa, más allá de las imposiciones de la ciencia y la administración.

En la obra de Gadamer el lenguaje quiere referirse, también, a que todas aquellas disciplinas, *humanidades*, por las que Grecia y Roma cultivaron la racionalidad en la vida humana, en su acción, en su política, en su ética y en su moral, deben ser recuperadas para la formación e información de una personalidad propiamente humana, que no sea inmolada inconscientemente a una racionalidad emancipada de lo humano y en claro camino de convertirse en una simple voluntad de poder administrativa.

De la recuperación del diálogo como lugar de encuentro de los hombres y su cultivo como forma de contraste entre las diversas experiencias de la vida y configuraciones de la prudencia (*phronesis*) también se habla en este texto. En última instancia con todas las nociones que Gadamer va introduciendo: finitud humana, historicidad, horizonte hermenéutico, fusión de horizontes, tradición, prejuicio, retórica, diálogo, humanidades, hermenéutica, lenguaje, ciencia cosificadora, razón instrumental, etc. El objetivo es plantear en la realidad la necesidad del ámbito de acción práctica de

la razón humana encaminada al bien por la sabiduría práctica, esto es, la *phrónesis*. En vez de disolver lo humano en un camino teleológico de carácter no personal y racional, Gadamer humaniza la razón para comprender que en sus contenidos morales, pragmáticos –en sentido de praxis– y dialógicos se encuentra la realización propia de lo humano.

* * *

No puedo cerrar esta introducción sin referirme a algunas de las personas que me han apoyado desde siempre en cada uno de mis trabajos. En un año excesivamente cargado, a la vez que entretenido, he tenido a cada instante ayuda de mis familiares, de mis profesores y de mis amigos.

Especial dedicación y paciencia la que ha tenido conmigo mi directora de tesis, Dña M^a Carmen López Sáenz, por todas y cada una de sus correcciones y consejos acerca del trabajo así como de las asignaturas en las que he cursado y de las que he aprendido notoriamente.

También querría resaltar la preocupación y atención de la coordinadora de mi especialidad del máster, en la uned, Dña Cristina Rodríguez Marciel, pues han sido realmente gratos sus ánimos a lo largo de todo el curso así como su eficacia en la resolución de cada uno de los problemas que he tenido.

Por último y no menos importante, a mi familia, padres y hermanos y, en especial, a mis abuelos Alicia Castillo Pastor y Juan García Guirao, fuente de apoyo inagotable durante el año y, sin duda alguna, a los que más les debo en cada paso que doy.

2. BASES PARA LA *PHRÓNESIS* Y SU APLICACIÓN HERMENÉUTICA

No fue suficiente para H. G. Gadamer doctorarse en filosofía –tras su trabajo sobre *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*– en 1922 con su director de tesis Paul Natorp, en Marburgo, poco antes de trasladarse a Friburgo y empaparse tanto de Husserl como de Heidegger, especialmente de éste último en 1923. Pese a que en sus comienzos la relación de Gadamer respecto a la fenomenología de la existencia de Heidegger –el cual ya estaba trabajando, dentro del Informe Natorp, en su manuscrito “Interpretaciones *fenomenológicas* de Aristóteles”²– era reticente y más proclive a la fenomenología de Husserl, ello cambió sustancialmente en el semestre de verano de 1923 al asistir Gadamer a los cursos impartidos por Heidegger, en especial, al seminario sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Esta “vuelta” a los griegos se tornó crucial para Gadamer desde ese momento y se convirtió en una vía de escape al malestar de la época –entre otros acontecimientos el impacto que causó en Gadamer el hundimiento del Titanic³– en auge de la ciencia moderna y su metodología instrumental, de ahí el surgimiento de sus intereses platónicos⁴. Especial fue ya el primer contacto que Gadamer tuvo respecto al concepto de *phrónesis* aristotélico en dicho seminario de Heidegger, pues éste llegó a “identificar la virtud práctica, la *phrónesis*, con la conciencia moral que nos llama a que volvamos a nosotros mismos”⁵. Así es como Heidegger se deslindaba de las interpretaciones anteriores que se habían realizado sobre Aristóteles y su *Ética a Nicómaco* acercándolo ahora a lo que denominó como “hermenéutica de la facticidad” y a autores como Kierkegaard o Heráclito en el concepto de devenir. Gadamer liga dicho sentido del devenir de Heráclito con la *phrónesis* aristotélica para, después, adjuntarlo al sentido manifestado como acontecer (*Geschehen*) de la tradición que le da a la comprensión y la hermenéutica. *Verdad* y

² Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 139 (En adelante, Grondin, *Una biografía*)

³ En palabras de Gadamer: “fue el inicio de un escepticismo que abrió una grieta en la incondicional confianza que entonces se nutría en los enfrentamientos entre la ciencia y la técnica”. Gnoli, A. y Volpi, F., “Entrevista con Hans-Georg Gadamer: El último filósofo”, en *Letras libres, Convivio*, ed. México, febrero 2001, p. 33. visto en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/entrevista-con-hans-georg-gadamer-el-ultimo-filosofo> el 3 de agosto de 2014.

⁴ Consejo de redacción, F. C. y M. J. “Entrevista con Hans-Georg Gadamer” en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 16, n° 59, 1996 p. 110. (En adelante, Consejo de redacción, F. C. y M. J. “Entrevista con Hans-Georg Gadamer”)

⁵ Grondin, *Una biografía*, p. 148.

Método en 1960 es la culminación de la tarea de interpretación hermenéutica a raíz de la primera toma de contacto de Gadamer con la *phrónesis* aristotélica traída en el s. XX por Heidegger.

Tan sólo dos años más tarde de la publicación de su tesis doctoral sobre el concepto de “placer” en Platón, Gadamer comienza sus estudios con el gran filólogo Paul Friedländer y Lommatzsch. Ambos, junto con Heidegger, constituirán el tribunal que examine el ensayo de Gadamer sobre Píndaro en junio de 1927 y que otorgará a éste la habilitación académica en 1928 acerca de la ética dialéctica de Platón. Precisamente la óptica platónica fue plataforma para un nuevo planteamiento aristotélico –y su posterior investigación en torno a la filosofía práctica de éste y el origen de la hermenéutica– distante al interpretado por la filosofía neokantiana hasta el momento. La vuelta a un Aristóteles más genuino descubría el concepto de “interpretación” –no el término literal de “hermenéutica”– como un proceso de razonamiento que, en lo que nos ocupa, focalizaremos en el modo en que se comporta el ser humano y la dimensión ética que le subyace.

Gadamer hace uso del término –interpretación– en la hermenéutica como análisis de las condiciones en que comprendemos y aplicamos el saber práctico-lingüístico humano. Éste ha de estar lo más alejado de toda justificación y metodología científico-técnica moderna que actúe en detrimento de lo que le es más propio al ser humano: la aplicación de la *phrónesis* aristotélica, la dimensión ética que comportan nuestras decisiones y la esfera dialógico-retórica en la que se realizan con los otros.

2.1. Raíces fenomenológica y aristotélica

Traer a colación la peculiar relación que tuvieron Heidegger y Gadamer no resulta banal dado que, en palabras de Gadamer, “Heidegger fue una figura excepcional, y sus ideas fueron decisivas para mí”⁶. En efecto, hablar del influjo de Heidegger en Gadamer implica un giro en éste del neokantismo a la fenomenología y el consiguiente rechazo a cualquier inclinación hacia la técnica y el método científico de la época –tal como hacía Heidegger– que sólo cerraban y estrechaban el círculo

⁶Consejo de redacción, F. C. y M. J. “Entrevista con Hans-Georg Gadamer”, p. 117.

impidiendo cualquier tipo de “apertura”, de “sacar a la luz”. La hermenéutica de la facticidad de Heidegger cuestiona desde el principio la idea de fundamentación: “ni la solución al problema del historicismo, ni en general ninguna fundamentación de las ciencias (...) constituirían el sentido de esta *ontología fundamental; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total*”⁷. La apertura va a venir de manos de Aristóteles, un nuevo intento de tocar el mundo a través de mi arraigamiento en él y una ontologización de la filosofía práctica de aquél. La apertura se halla en las preguntas que nos vuelven a interpelar los textos griegos y al desafío que suponen aquéllas a la época de Gadamer. En ello la *phrónesis* se erige para nuestro autor como la virtud de las virtudes, esto es, la virtud fundamental que da “acceso práctico -operativo al mundo de la vida”⁸.

Lo que nos interesa, pues, en Heidegger es fundamentalmente esta recuperación del ámbito práctico del mundo de la vida husserliano (*Lebenswelt*), del hombre como ser-en-el-mundo, del cual se sirve Gadamer, junto con Aristóteles, a la hora de dar un sentido a la acción intersubjetiva comunicativa propia del *logos*. Heidegger, como buen discípulo de Husserl, se aproximó al terreno fenomenológico del *Lebenswelt* pero con la intención de incorporar el componente ontológico. Recurrir a la ontología desvincula a Heidegger de la reducción fenomenológica husserliana así como del concepto de “vivencia” (*Erlebnis*) de Dilthey. Con ello, la pretensión de Heidegger se dilucida en el problema de la comprensión (*Verstehen*) en torno a la temporalidad del ser-ahí, del *Dasein*; *Ser y Tiempo* muestra a un Heidegger interesado en devolver a las ciencias del espíritu su estatuto metodológico sacando a la luz lo que ha quedado oculto. El ser no ha de olvidarse de sí mismo ni de su autenticidad, con lo cual comprenderse es comprender el ser como posibilidad mía situada en una estructura previa – precomprensiva también en la teoría hermenéutica gadameriana– que reivindique el sentido perdido, el mundo de la vida, la experiencia pre-científica, antepredicativa. Muestra de este retorno a los fenómenos es el método fenomenológico utilizado por Husserl en tanto que los fenómenos del mundo son cuna de realidad.

⁷ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 321-22.

⁸ Vigo, A. G.: “Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea”, en *Estudios Públicos*, 87, 2002. pp. 235-249. p. 238. (En adelante, Vigo, A. G.: “Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea”)

El concepto “fenómeno” ha estado muy asistido a lo largo de la historia de la filosofía, desde sus comienzos en el mundo griego como *phaenomenon*, cuyo significado es “lo que aparece”, “apariencia”. Así pues, para Platón, los objetos realmente verdaderos son las Formas o Ideas universales, necesarias, inmutables que pueden ser aprehendidas por la razón, algo que el hombre deberá saber distinguir mediante un esfuerzo para alcanzar el verdadero saber.

Ya en el s. XX el “fenómeno” es descrito de muy diversas maneras – dado que el término se presta a equívocos–. Nos interesa, por ejemplo, la definición heideggeriana de fenómeno, esto es, como aquello que se aparece o revela a sí mismo explicativamente por medio del *logos* (el decir) mostrado por una luz. Asimismo interesa la noción de “fenómeno” de Husserl, para el cual es fundamental por cuanto es condición de posibilidad de una teoría de los fenómenos puros. Hay que atender a las cosas mismas y el fenómeno es, pues, lo que aparece en lo concreto ante nosotros y que es, por ello, objeto de intuición *hic et nunc*. Si este recorrido comenzaba por el uso que hacían los griegos del término, por ejemplo, Platón en el mito de la caverna llega ahora, a Husserl, como “actitud natural”. Cada vivencia que el hombre obtiene, una vez intuido el objeto que se aparece ante él en el mundo, es nueva e irrepetible; Husserl la denomina “horizonte”. Con él conseguimos formarnos una conciencia temporal resultante de las vivencias tanto pasadas como futuras en el presente que vivimos.

La referencia al concepto de “horizonte” –así como para Gadamer por cuanto el proceso hermenéutico de comprensión es de carácter abierto, de límites fluctuantes, permeable y reconfigurable y sintetizado en dos horizontes por Heidegger: por un lado, el horizonte humano, de carácter ontológico; por otro, el horizonte de todo ente en el mundo, de carácter óntico– y la denominada “actitud natural” husserliana permiten aseverar que las cosas o entes del mundo que se aparecen al hombre lo hacen en un estado natural, de ahí que el mundo venga a ser la totalidad de las cosas vividas en las que también se halla el hombre como ser óntico: “toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial”⁹. Resulta significativo por cuanto nos vemos obligados a reconocer la validez ontológica del

⁹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 308.

mundo percibido. Sabemos que somos seres existentes en él a través de nuestras acciones y de las afecciones que éste produce en nosotros. Con todo, la unidad fenoménica comporta por parte del sujeto una actitud de “puesta entre paréntesis” de las certezas del mundo. Resultado de ello es “un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica”¹⁰ para Husserl, esto es, una vía por la que el hombre pueda llegar a conocer tanto el mundo en su concreción (*Lebenswelt*) como a sí mismo.

La relevancia de la *Lebenswelt* radica en que será uno de los componentes de la hermenéutica en Gadamer, en tanto que el hombre tiende a ir a las cosas mismas de las que tiene una experiencia como sujeto percipiente y ser-en-el-mundo en una determinada sociedad y tradición histórico-cultural. La existencia del mundo nos preexiste y, a través de él, queremos alcanzar lo universal, de modo que volver a las cosas del mundo implica entablar una relación sujeto-objeto que conforme una estructura previa a toda conformación científica posterior. Separar esta estructura previa de la estructura propiamente científica será clave en Gadamer para la vuelta a la *praxis* vital humana y a la *phrónesis* aristotélica dentro del elenco de las ciencias del espíritu.

Tomar la conciencia en sentido husserliano, esto es, conciencia como intencionalidad –conciencia como conciencia de algo– y no como objeto consiste en hablar en términos de descripción frente a definición, en donde el movimiento de transcendencia se realiza desde el yo –el sujeto– hacia los objetos del mundo que se me presentan y que, además, yo pongo en suspenso, entre paréntesis. Nuestra relación con los objetos del mundo es, a la vez, de extrañeza y familiaridad, en donde pretendemos clarificar en la distancia lo que realmente nos vincula al mundo; ésa es la verdadera reducción o método fenomenológico husserliano: “El método fenomenológico tiene como objetivo prioritario acceder a la conciencia, someterla a análisis y liberarla de todos sus supuestos”¹¹. Precisamente esta relación de extrañeza-familiaridad es lo que más tarde Gadamer plasmará en los conceptos de “distancia en el tiempo” y “liberación de los supuestos”, es decir, de los prejuicios ilegítimos.

¹⁰ Husserl, Edmund., *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 24.

¹¹ Martínez, J. M., *La filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales de H.G. Gadamer*, PPU, Barcelona, 1994 págs.70-1.

No obstante, pese a que Gadamer indaga y se empapa de la fenomenología de Husserl se posiciona en contra de ésta en lo que él mismo llama “idealismo transcendental radical”. La polaridad que Husserl pretende unir, esto es, sujeto-objeto, lo lleva a una especie de idealismo del que él mismo pretende escapar, una subjetividad transcendentalmente reducida y, para Gadamer, ello resulta ilícito por cuanto hemos de trascender la mera vivencia subjetiva, llegar a la dimensión histórica del ser humano. Sin embargo, este paso denominado por Gadamer del “yo” al “tú” no está precisamente delimitado en Husserl. El “tú”, el *alter ego*, no se me presenta como el resto de las cosas sino que es algo más a tener en cuenta.

Gadamer reniega a permanecer en el estado en el que se quedaron tanto Husserl como Dilthey, pues “*en realidad el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar*”¹²; también hemos de ir más allá de lo dicho por Heidegger. Al contrario, hemos de absorber lo aprendido de ambos: “de Husserl (en su teoría sobre las intenciones anónimas) y de Heidegger (cuando muestra la reducción ontológica que practica el idealismo en el concepto de sujeto y de reflexión) a descubrir la falsa objetivación con que carga el concepto de reflexión”¹³. Volvamos, pues, a los orígenes del saber práctico y vital humanos, a sabernos limitados en este mundo por nuestra condición histórica y, con ello, a la necesidad de ver cómo discurre el conocimiento humano a través de una buena retórica dialógica; descubrir la dimensión moral que a ello subyace (*ethos*) y a nuestra capacidad especial reflexiva, *la phrónesis*, a la hora de alcanzar nuestros fines.

Para Gadamer, llevar a cabo esta tarea hermenéutica no nos lleva en ningún caso al escepticismo¹⁴ sino que supone realizar juicios correctos, adecuados con los que el ser humano pueda comprenderse en su hacer mundano contrastando experimentalmente. La experiencia no puede ser evadida sino aprendida y adquirida por todo hombre si realmente quiere llegar a comprender adecuadamente, a saber y saberse. Fusión de horizontes, conciencia de nuestra finitud humana, mortal así como del ámbito de acción intersubjetivo y dialógico del ser humano.

¹² Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 314.

¹³ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 237.

¹⁴ O por ejemplo a la nihilización permanente del mundo, esto es, de la negación del en-sí por el para-sí en J. P. Sartre.

2.2. Gadamer: experiencia como base de todo proceso de comprensión

Pese a la gran influencia y admiración que causó Heidegger –dentro de las consideradas *tres haches de Hegel, Husserl y Heidegger*¹⁵, en las que se llega a incluir a otras dos como Hartmann y Heráclito– en Gadamer, éste se detuvo en el aspecto fáctico del hombre. En él ligará la hermenéutica con la correcta y buena retórica dialógica platónica así como la ética aristotélica, en donde resaltarán la importancia de la recuperación del concepto de *phronesis*. A diferencia de Heidegger, Gadamer no se centra en el sentido del ser sino en la dimensión histórica que forma parte de todo hombre. De este modo, la hermenéutica, el movimiento o proceso de comprensión, es un acontecer histórico de la tradición que, además, se realiza en la experiencia real que vive el hombre –mediada lingüísticamente– y que permite reconfigurar constantemente, por medio del diálogo, nuestros horizontes de comprensión históricos.

El hombre experimenta y se realiza día a día a través de la aplicación de normas y leyes generales al ámbito particular en el que se inmiscuye. Toda conducta del hombre se da en el conjunto de los quehaceres o acciones humanas –ámbito de acción, *praxis*, que también incluye en uno de sus sentidos la acción moral– y, para Gadamer, este ámbito de acción práctica es, al mismo tiempo, un campo de diálogo con los otros. Sumado a ello, la *phronesis* cobra relevancia por cuanto es la capacidad reflexiva adecuada para elegir los medios más correctos y coherentes con el *télos* propio al que nos dirigimos.

Praxis, phronesis, télos, diálogo, etc., son términos que no se pueden desligar de la ontología hermenéutica procesual gadameriana. Por ello se vuelve necesario, en primera instancia, dejar claros los conceptos principales que usa Gadamer para la tarea hermenéutica como “*filosofía del sentido del lenguaje de la acción libre*”¹⁶. Para que el hombre pueda llegar a comprender y comprenderse ha de ser consciente de que la experiencia que va consiguiendo es posible gracias a la tradición histórica de la que forma parte, de los prejuicios de los que participa a nivel individual y

¹⁵ Oñate, T., “Gadamer y Aristóteles. La actualidad de la hermenéutica” en *Gadamer y las Humanidades*, Vol I, Ontología, Lenguaje y Estética. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, p. 46.

¹⁶ *Ibid.* p. 48.

coparticipa a nivel social. Para poder guiarnos por la *phrónesis* hemos de captar la realidad histórica de nuestro ser, esto es, nuestros prejuicios y, junto a ello, rehabilitar aquellos que otorguen un sentido de verdad y autenticidad a la tradición –entendida, eso sí, como transmisora de conocimiento. La tradición, pues, tiene unos efectos sobre nosotros en todos los niveles –individual, social, económico, histórico– y somos todos y cada uno de nosotros los que tenemos que saber educarnos adecuadamente, a través del aprendizaje práctico, con el objetivo de poder alcanzar la sabiduría práctica o prudencia aristotélica (*phrónesis*). Afirmar los efectos de la historia efectual en nosotros es un paso crucial en nuestro conocimiento y forma parte de nuestro ámbito práctico, del decir humano (*logoi*). Nuestra finitud y temporalidad nos sitúa en la contingencia de nuestras acciones, donde nos debemos dejar interpelar por el otro dentro de una conversación verdaderamente hermenéutica.

2.2.1. *El papel de los prejuicios y la tradición*

El carácter universal de la hermenéutica al que Gadamer aboga está fundamentado en bases antiguas, en especial, de los clásicos griegos y de los autores humanistas como Vico. Actualmente, ello está siendo malogrado por los patrones científicos que sustentan la validez de sus argumentos en silogismos demostrativos, de manera que, si el hombre quiere comprenderse desde su presente le resulta harto difícil, pues la comprensión se ve completamente mermada. Reaccionar contra esto es, para Gadamer, hacernos cargo de nuestra situación histórica y despejar el camino para una posibilitar una auténtica comprensión, algo que, a juicio de nuestro autor, comienza con la apropiación de los prejuicios (*Vorurteil*) legítimos.

Mediar con el pasado es alejarse del concepto de “prejuicio” que se viene legitimando desde la Ilustración y que, de hecho, ha llegado a nuestros días, pues seguimos considerando “prejuicio” como algo exclusivamente falso o de carácter negativo en nuestro juicio. Al contrario, “prejuicio” designa “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”¹⁷. Renunciar a la concepción negativa de “prejuicio” es volver a sumergirse en la historia de este concepto hasta dar con su verdadero significado y ver

¹⁷ Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 337.

qué causó su modificación o truncamiento. Gadamer encuentra la raíz principal del problema en el racionalismo ilustrado que prima el principio de la duda cartesiana, según la cual hemos de desconfiar siempre de la certeza de cualquier enunciado. La Ilustración justifica su desconfianza en su crítica al dogmatismo de la tradición bíblica de la sagrada Escritura que, para ella, no es sino un prejuicio –autoridad– del que hay que liberarse para entender la tradición de una forma adecuada: por medio de la razón. En efecto, lo preferible y más razonable es lo que ha de juzgar el propio individuo a través de una buena argumentación retórica a través de la cual se reciba y que interprete correctamente el pasado histórico. Por ende, lejos de la rigidez científica, Gadamer reivindica la recuperación de una racionalidad que no caiga en el prejuicio ilustrado de “el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtualización de la tradición”¹⁸.

Hurgar en la historia de los prejuicios despeja el sentido ilustrado de éste y nos acerca más al sentido que le da la hermenéutica histórica en detrimento de la razón histórica autoritaria dada por la Ilustración. La nueva racionalidad está a la base de lo dado históricamente y de nuestra pertenencia a ello; es más, estamos inmersos en la historia incluso antes de tener conciencia misma de ella –en el ámbito social, cultural, económico, político, etc.–, “*por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”¹⁹. Reformulamos de alguna manera el lema socrático de “conócete a ti mismo” en los prejuicios, esto es, saber realmente diferenciar los prejuicios legítimos de los ilegítimos en la historia.

Rehabilitar los prejuicios legítimos es rescatar un sentido positivo del prejuicio dado que es condición indispensable de nuestra estructura previa de comprensión, esto es, precomprensión. Los seres humanos, desde que nacemos, estamos afectados por los prejuicios lingüísticos contenidos en nuestra cultura o sociedad y que asumimos sin cuestionar desde niños. La revisión de nuestros prejuicios ahonda en una mayor comprensión de la cosa misma que quiero comprender, es una dimensión temporal del ser humano, de su historicidad y socialidad. Deliberar acerca de los prejuicios es una actitud humana en donde el hombre ha de estar abierto en su relación

¹⁸ Ibid, p. 337.

¹⁹ Ibid, p. 344.

dialógica con el otro y sus prejuicios, lo cual no es alejamiento ni nihilización de mí mismo sino apertura a lo que me tenga que decir el otro.

Esto último es algo que no logra cumplir la distinción en la Ilustración entre autoridad y razón en torno a los prejuicios –prejuicios de autoridad y prejuicios de precipitación– y radica en que anula el quehacer hermenéutico y deforma el concepto mismo de autoridad, pues ésta no es la coacción y total obediencia dictatorial. Nos hemos guiado por una concepción errónea del concepto de “tradición” entendida en sentido dogmático, “de un modelo tradicionalista de justificación, que proyecta de modo acrítico una impronta de ejemplaridad vinculante sobre determinadas objetivaciones históricas arbitrariamente identificadas”²⁰. No se trata de entender tradición como *Autorität haben* sino como *Autorität berufen*²¹, esto es, no entenderla como un poder absoluto y totalizante que dicte las cosas sin que quepa el menor resquicio para el movimiento o la duda. Entender la tradición como *Autorität berufen* –que Gadamer recupera del Romanticismo– es aquella que se sabe temporal y reformulable, que nos interpela y plantea una serie de preguntas a las que nosotros debemos responder rehabilitando, primero, los prejuicios que contienen fuente de verdad y sentido de los que no. Con ello Gadamer recalca la afección directa que tiene la tradición respecto al comportamiento humano, pues tiene *derechos*²² y grandes influencias en todos los campos actuales, pretende ser transmisora (*Überlieferung*) de conocimiento y entendimiento, condición de posibilidad de un diálogo real.

Forma parte del hacer, esfuerzo y responsabilidad humanos recuperar el significado auténtico de dichos prejuicios. Conlleva saberse finito ante la multiplicidad de posibilidades que se prestan a interpretación, diálogo, conocimiento. Uno de los ejemplos que, a mi juicio, mejor puede reflejar el concepto totalitario de autoridad es el que vivió Gadamer con el nazismo en Alemania. Entender la autoridad encarnado en el *Führer*, en la figura de poder de Hitler, según el cual los arios –

²⁰ Vigo, A. G.: “Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea”, p. 243.

²¹ López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer” en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúñiga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 349-361, p.357. (En adelante, López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer”).

²² Gadamer, *Verdad y Método I*. p 349.

concepto Indoeuropeo— son los únicos seres de raza pura superiores a todos los judíos fue tomado por los alemanes como un dogma indiscutible que autorizaba el uso de cualquier tipo de medios para eliminar todo aquello que no fuese la raza aria. En cambio, entender “autoridad” como transmisión, autorización, cambia completamente el sentido de tradición; por ejemplo, la figura del Rector de la Universidad en la que me hallo, Murcia, es autoridad en el sentido de figura competente y válida para el puesto que está desempeñando y que, además, se sabe ducho en el ámbito para el cual está autorizado y reconocido.

Como consecuencia de ello tanto los prejuicios como la tradición son conceptos de los que el hombre ha de hacerse cargo por medio de sus decisiones. El carácter racional de la *phrónesis* permite la realización de esta teoría crítica gadameriana por la cual uno se sabe limitado, finito, a la vez que social en la necesidad de diálogo y reconocimiento con el otro, concediéndole la posibilidad de que lo que dice puede ser cierto, pues hay una tradición de la que nosotros participamos con nuestras experiencias a nivel humano, vital, y no normativo y científico. La legitimidad viene dada por nuestros actos racionales concretos en nuestro hacer libre individual (*cogito*) e intersubjetivo con el que damos sentido a nuestra vida a la vez que por la relación de precomprensión que tenemos con la tradición. Así, hablar de tradición es hablar del carácter histórico de la hermenéutica:

La resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis solo podría hallar un entramado de efectos recíprocos²³

Esta es una de las razones por las que Gadamer recurre a la racionalidad práctica de Aristóteles por cuanto que el hombre ha de reconocer la implicación de su ser en sus actos y la responsabilidad, solidaridad y educación que conlleva, principalmente, consigo mismo y con los demás. El hombre que posee la *phrónesis* o racionalidad práctica es aquel que se ha formado y conformado un carácter, una *hexis* ética de sus hábitos y que sabe adoptar una actitud de escucha ante lo extraño, lo que no es él mismo, para poder aplicarlo él mismo a su situación concreta —una vez

²³ Ibid, p. 351.

rehabilitados los prejuicios legítimos—. Este proceso de carácter dialógico es un movimiento histórico en el cual nos reconocemos y comunicamos en la praxis. Nosotros aprendemos a través de la práctica y la aplicación con nosotros mismos, tanto en nuestra niñez como en nuestra madurez y vejez; estamos constantemente formándonos —el concepto griego de *paideia* tiene como acepción la formación *integral* del ser humano en todas sus dimensiones: *cuerpo, carácter y conocimientos y en el seno de una comunidad política*²⁴— y manteniendo un diálogo con la tradición —en el sentido de autoridad que ya hemos aclarado— a modo de discente, de ahí que la dialéctica de la *Bildung* —de la formación— tenga como objetivo el desarrollo y desempeño de la virtud de la racionalidad práctica, de la *phrónesis*²⁵. Podríamos decir que aprender es rehabilitar lo que, al fin y al cabo se ha tratado de mostrar en este apartado; es tarea inútil hablar aquí en términos teleológicos y metodológicos²⁶.

2.2.2. Conciencia de nuestras acciones lingüísticas, temporales, históricas

Virtud del saber práctico o *phrónesis* como *hexis* es lo que ofrece Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*; una teoría del tiempo mutable, variable o en términos aristotélicos accidental (*per accidens*) que nos desvinculan por completo del ámbito metodológico y de dominio futuro de la ciencia moderna. Se trata no ya de alcanzar un conocimiento completo y absoluto sino de un conocimiento lo más adecuado y perfeccionado posible, lo que Gadamer denomina “anticipación de la perfección”²⁷. Con ella podemos llegar a comprender y aproximarnos a ese conocimiento y, precisamente, la rehabilitación de los prejuicios y de la tradición son condición de posibilidad de la reflexión práctica y teórica de la comprensión y punto en común entre Heidegger y Gadamer.

La experiencia que se da en la estructura previa a la comprensión no sería posible sin el círculo hermenéutico. Lo que en Heidegger va a ser anticipación

²⁴ Calvo, T., “¿Por qué y cómo educar? Paideia y política en Aristóteles” en *Daimon*, Universidad de Murcia, Murcia, nº 30, septiembre-diciembre 2003. p.10.

²⁵ López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer” p.358.

²⁶ Así vemos cómo Gadamer tiende un puente entre la ontología de Heidegger y la problemática general de las Ciencias y su Metodología Martínez, J. M., *La filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales de H.G. Gadamer*, PPU, Barcelona, 1994, p.87.

²⁷ Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 363.

proyectiva del ser en torno a su propia existencia como ser-ahí Gadamer lo extrapolará a condición necesaria en la que a través de los prejuicios y opiniones previas podamos lograr la comprensión en la mediación entre intérprete y tradición. La regla hermenéutica que se sigue la expresa Gadamer en términos de relación entre las partes y el todo; las partes se determinan desde el todo y, al mismo tiempo, ellas mismas determinan ese todo. Por ejemplo: si yo digo “mesa”, “blanca”, “es”, “esta” no podría entender en castellano el significado lingüístico que tiene cada parte y, sin embargo, si digo “esta mesa es blanca” comprendo perfectamente qué estoy queriendo decir y a qué me refiero con ello. Lo que estoy haciendo es darle un sentido a cada una de las partes al relacionarlas con el todo de la frase y, al mismo tiempo, un sentido al todo de la frase gracias a cada uno de los componentes, de las partes. Así es como se produce el movimiento ininterrumpido de la comprensión ampliando cada vez la unidad de sentido ya que, de lo contrario, en el momento en que cese o degenere en vicio²⁸ el movimiento cesa automáticamente la comprensión.

Habiendo dilucidado el concepto de autoridad en la tradición, Gadamer se plantea ahora el modo de conjugar lo que nos es extraño y distante en el tiempo y lo que nos es familiar y a lo que sentimos que pertenecemos; dicha conjugación o mediación *es el verdadero topos de la hermenéutica*²⁹. Por ejemplo, cómo superar la distancia temporal que se franquea entre, un autor del s. XVIII y un intérprete del s. XX. Esta distancia es la distancia histórica. En el s. XVIII el autor tenía unos usos lingüísticos determinados que el intérprete del s. XX no identifica con los suyos y eso se debe a que estamos en épocas y traducciones culturales y lingüísticas muy diferentes. Entonces, cuando queremos comprender un texto del autor de esa época lo haremos pero de una manera distinta, puesto que es imposible que sepamos la intención y el significado que el propio autor le dio a sus palabras en el momento en que escribió el texto. Para comprenderlo, no tenemos que superar al autor sino que lo que comprendemos lo hacemos de una manera objetiva, en el contexto de la época.

Con la distancia histórica ofrecemos la posibilidad de comprender y mediar entre el intérprete y la tradición reconociendo los prejuicios legítimos y los

²⁸ Ibid, p. 332.

²⁹ Ibid, p. 365.

ilegítimos: “sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*”³⁰. Ello no sería factible sólo en el ámbito teórico –aspecto en el que se queda Heidegger en torno a la comprensión– sino también en el ámbito práctico a través del cual nos formamos y adquirimos el hábito correcto por medio del uso consciente del saber práctico o *phrónesis*. Gadamer no pretende excluir la práctica de la teoría sino mostrar que ambas son necesarias a la hora de comprender y aplicar lo general a los casos particulares con responsabilidad y libertad.

Gadamer no se queda tampoco con la distancia histórica sino que le añade la conciencia de la historia efectual. Rescatando el ejemplo anterior, todo aquel que recurra a un texto de otra época y en dicha mediación con la tradición no implique a la historia de la investigación cae, para Gadamer, en la ingenuidad del historicismo, esto es, aquel que está olvidando en su propio proceso o metodología de comprensión la historia o historicidad misma de la que forma parte tanto él como el texto que intenta interpretar, comprender. El hombre necesita entonces, en segundo lugar, el ámbito práctico donde trata de autocomprenderse, esto es, donde toma conciencia de saberse determinado y afectado por la historia efectual porque sabe que en ello “le va su ser”³¹; negar los efectos de la historia efectual tiene como consecuencia una “auténtica deformación del conocimiento”³², un acto de irresponsabilidad para con nosotros mismos, nuestra finitud y comprensión.

Esta toma de conciencia de nuestro ser supone captar también la conciencia fenomenológica de “horizonte” husserliano. Horizonte, formación (*Bildung*), tradición, etc., tienen, para nuestro autor, la máxima importancia. Todas las piezas encajan conforme vamos curtiéndonos en la praxis comunicativa entre la tradición, nosotros y los demás. En el diálogo con el otro ampliamos nuestro horizonte, abrimos ventanas que no estaban abiertas antes para nosotros y nos identificamos libremente con lo que estamos interpretando. A fin de cuentas, la filosofía práctica de Gadamer trata de

³⁰ Ibid, p. 369.

³¹ López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer” p. 359.

³² Gadamer, *Verdad y Método*, p. 371.

“conquistar su propia racionalidad”³³, nuevos horizontes, y de saber y ser precisamente consciente de que uno los ha conquistado. El carácter práctico de la *phrónesis* concede esta apertura (en) a la tarea hermenéutica y necesita de la praxis mundana del *Lebenswelt* para destacar ese carácter previo y productivo de la experiencia vital frente al carácter reproductivo de la ciencia actual.

El elenco experiencial de toda conducta y acción humanas se erige frente a la ciencia moderna como “un presupuesto necesario”³⁴ para la misma ciencia. La experiencia hermenéutica se define como apertura incontrolada, productiva, espontánea y con carencia de principios porque ella misma es una experiencia que se hace a través de una dialéctica negativa. Con la teoría crítica basada en la negatividad de la experiencia Gadamer pretende abrir un amplio terreno de conocimiento acerca de lo que realmente son las cosas negando anteriormente todo lo que no es la cosa misma, todo aquello con lo que la habíamos estado confundiendo hasta el momento. De esta manera, formarse y saberse se da a raíz de una racionalidad práctica (*phrónesis*), de ahí que “la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho *a través* de experiencias sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias” y “forma parte de la esencia histórica del hombre”³⁵.

En la búsqueda de la esencia de la experiencia hemos de pasar por la dialéctica negativa, admitir nuestras equivocaciones acerca de lo que considerábamos hasta el momento como verdadero conocimiento. Saber y ser consciente de nuestras equivocaciones es tomar conciencia de que somos mortales, no Dios, y que los límites de éste no pueden ser superados³⁶ y, como tal, no poseemos un saber omniabarcante sino finito y contingente. La racionalidad de la experiencia está basada en el mundo contingente, en donde el hombre prudente puede realizar acciones virtuosas, ya que “no sólo se requiere hacer *lo que es* necesario, sino *con lo que es* necesario, *cuando es* necesario y *donde es* necesario”³⁷.

³³ López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer” p. 360.

³⁴ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 426.

³⁵ *Ibid*, pp. 431-432.

³⁶ *Ibid*, p. 433.

³⁷ Varela, L.E., “Prudencia aristotélica y estrategia”, en *Convivium, Revista de Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1979. p. 12.

Todavía más importante es la dimensión de reconocimiento y conversación que el lenguaje proporciona, es decir, la posibilidad de la experiencia del *yo* con el *tú*. La tradición es lenguaje y es en el lenguaje donde nos reconocemos los unos a los otros en comunidades lingüísticas. En el círculo de la comprensión, el elemento lingüístico ocupa un lugar central así como también para la conciencia de la historia efectual y nuestra experiencia del mundo; en palabras del propio Gadamer: *La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse de la conciencia hermenéutica*³⁸. El lenguaje es la manera específica del ser humano como ser-en-el-mundo y, por ende, un eslabón fundamental para que tenga cabida la comprensión. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña objetivación del mundo*³⁹.

3. ARISTÓTELES COMO MODELO DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Recuperar la dimensión ética y virtuosa del ser humano viene en Gadamer de manos de Aristóteles. Tomando a éste como modelo de su experiencia hermenéutica, la experiencia en toda acción humana en el mundo abre una nueva aplicación para el campo de las ciencias del espíritu, constreñidas hasta el momento por el modelo silogístico de las ciencias modernas. Las ciencias del espíritu y, con ellas, la hermenéutica no sólo no despliegan un modelo de aplicación puramente metódico y alejado de la experiencia de la realidad y la responsabilidad que conlleva todo acto deliberativo humano, sino que aspiran a algo más. Historia, lenguaje, *praxis*, verdad, intersubjetividad, socialidad, diálogo, retórica, son, en términos genéricos, componentes necesarios a la base de una auténtica comprensión hermenéutica y una verdadera formación del carácter ético-deliberativo del hombre.

Decir “hermenéutica” implica destacar su particularidad tanto a nivel teórico como en su aplicación en el ámbito de lo práctico, espacio en el que se torna central la característica de la *phrónesis* aristotélica, pues “la formación práctica es la

³⁸ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 529.

³⁹ *Ibid*, p. 539.

teoría (...) no como antítesis de la *praxis* sino como una forma (la más elevada) de ésta⁴⁰. Analizar qué papel juega, en especial, la *phrónesis* es inmiscuirse en dos campos de razonamiento: el ámbito particular y el ámbito general, práctico y teórico respectivamente. A ello se le añade la cuestión del modo de aplicación de los medios a los fines deseados en un terreno previo al propio de las ciencias. Este carácter previo junto con la esfera de la acción en la que se integra va a deslindar al concepto de *phrónesis* de la *episteme* y de la *téchne* a la vez que lo va a acercar más al ámbito de la *praxis* y de la ética y del saber moral, en tanto disposición propia del ser humano, todo ello con vistas a explicar cómo procede el conocimiento humano en general en el diálogo con los otros, en el encuentro que trasciende nuestra propia subjetividad, la identidad entre el tú y el yo que nos aleja de un puro *cogito*.

Definir la filosofía de la vida humana implica como tarea absolutamente necesaria para Gadamer el recuperar la ética aristotélica principalmente del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Hay que revisar la tradición que ha diferenciado entre lo teórico y lo práctico como esferas exclusivamente separadas y que ha situado a lo humano en un segundo nivel. La filosofía primera o metafísica es para Aristóteles aquella que versa sobre *lo que es* y abarca tanto las filosofías teóricas como las filosofías prácticas, esto es, entre aquello que es inmutable y aquello que puede ser de otra manera, lo contingente:

El alma tiene dos partes: la racional y la irracional; ahora hemos de dividir de la misma manera la racional. Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer. Llamemos a la

⁴⁰ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, en *Estudios Filosóficos*, n° 170, vol. LIXI, enero-abril 2010, pp. 69-99. p. 84 (En adelante, López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”)

primera, la científica y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera⁴¹

Recuperar la tradición antigua, a los griegos, para posicionarlos como modelo contra el imperialismo de la ciencia moderna es, para Gadamer, por un lado, volver a destacar la dialéctica platónica con el objeto de aclarar el camino hacia el conocimiento y, por otro, remarcar la dimensión ética del saber práctico o *phrónesis* humano aristotélico en toda buena toma de decisiones.

3.1. Dialéctica y retórica.

3.1.1. Platón: Modelo pregunta-respuesta dialéctico

La estructura de la pregunta-respuesta del diálogo platónico-socrático es un precedente básico en dos aspectos fundamentales: en el papel que va a cumplir el término “diálogo” en Gadamer como fuente de la experiencia de lo verdadero, en tanto que la verdadera filosofía hermenéutica comienza por la retórica dialógica. El diálogo junto con la retórica permiten conformar juicios rectos que, por ejemplo, en el caso de Platón, lleven al conocimiento de la idea de Bien. El volver a los clásicos, en este caso a Platón, supone traer al presente la realidad originaria del diálogo, de la conversación y comunicación de sentido de la tradición.

La dialéctica platónica es el punto perfecto de entroncamiento con las intenciones de Gadamer ya que éste, como buen conocedor de la filosofía platónica, destaca el elemento práctico del intelectualismo moral que propicie un clima de entendimiento mutuo entre cada uno de nosotros, de manera que la retórica “recta no sólo será el arte del buen decir lo que se considera verdadero, sino el de decir el Bien”⁴². El movimiento dialéctico –propio de la comprensión gadameriana– comienza, pues, en Platón por poner en suspenso los *éndoxxa*, es decir, todo aquel conocimiento que provenga de las apariencias engañosas del mundo sensible en el que nos hallamos.

⁴¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe, traducción María Araujo y Julián Marías, Centros de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.1139a1-15 (En adelante, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)

⁴² López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p.73.

Tenemos que preguntarnos por la verdadera realidad de las cosas, por sus Formas, y esto sólo lo podemos hacer a través de un procedimiento que nos saque de la caverna sensible en la que nos situamos:

Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público por encima de las cuales exhiben sus maravillas⁴³

Hemos de buscar la manera de alcanzar un conocimiento correcto. Nuestro proceder ha de comenzar por rechazar aquello que no nos dé auténtico conocimiento a través del diálogo, que no es sino principio de verdad. Al modo socrático del “solo sé que no sé nada”, nuestra ignorancia se va tornando sabiduría a medida que vamos comprobando qué es lo que sabemos que no sabemos a raíz de la pregunta. Una vez que sabemos la respuesta ya hemos adquirido el saber y se ha esfumado la dificultad. En Platón el no saber radica en la *doxa* y a medida que nos vamos alejando de ella, por medio de la dialéctica, lo que estamos haciendo es preguntas cada vez más adecuadas y respuestas que se nos plantean lo más correctamente posible.

Esta dialéctica de carácter negativo en Platón está recogida en Gadamer, puesto que a raíz de las experiencias y de la práctica, formularemos preguntas cada vez más adecuadas a la tradición, mantendremos un diálogo con ésta más legítimo rechazando cualquier prejuicio vacío que nos obstaculice. En el caso de Platón, negar cualquier hecho que provenga de lo más vacío, es negar la experiencia del mundo sensible. En la medida en que vamos adquiriendo conocimiento vamos desechando lo que no lo es (las apariencias, la opinión, etc.) del mundo sensible y acercándonos al saber del mundo inteligible. Ello, al igual que la tarea hermenéutica del preguntar en Gadamer, requiere un esfuerzo pero, a diferencia de Platón, no con la pretensión de

⁴³ Platón, *La República*, X, 596 e, traductores José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1981.

alcanzar un conocimiento absoluto, la verdad y certeza de las cosas, sino acercarnos a él.

Como vemos, la pregunta socrática es componente fundamental para aprender a realizar preguntas correctas y coherentes con el sentido de la tradición. La dialéctica adquiere entonces un carácter originario que busca lo general e universal ya que “la opinión es lo que reprime el preguntar”⁴⁴. El carácter abierto que define a la pregunta en ningún modo implica la validez de cualquier tipo de respuesta ni, a su vez, la validez de un único tipo de respuesta o pregunta. Así Gadamer recupera de la tradición el concepto de diálogo platónico para constituir una verdadera conversación hermenéutica.

Ahora bien, hemos de saber formular preguntas pertinentes para poder obtener respuestas pertinentes. Para Gadamer, conseguir una respuesta adecuada implica, primero, –como ya vimos–, la rehabilitación de los prejuicios legítimos; segundo, la distancia en el tiempo y la conciencia de la historia efectual. Nosotros, teniendo conciencia de nuestra situación en el horizonte presente, podemos ganar el horizonte de la pregunta cuando ésta se plantee adecuadamente. El ejercicio de una pregunta bien hecha en un contexto histórico permite comprender un texto y tener así una respuesta; saber usar el lenguaje y vislumbrar “a la pregunta a la que el texto debe responder de la pregunta a la que realmente responde”⁴⁵. La importancia del proceso radica en que cuando, por ejemplo, acudimos al libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y lo leemos, dicho libro nos está interpelando y planteando en el momento una pregunta de carácter abierto a nosotros, los intérpretes. Nosotros, ante tal campo abierto, hemos de preguntar también e ir puliendo la pregunta hasta ver qué respuesta es la que nos puede dar el texto a través de la fusión hori-zóntica que, en este caso, se da en términos de horizonte de la pregunta y horizonte de la respuesta. Como consecuencia, la respuesta ha de ir delimitando el amplio campo de posibilidades que abre la pregunta formulada por el texto mismo.

Esto se produce en un movimiento constante y este carácter especulativo de la dialéctica entre pregunta y respuesta es lo que seduce a Gadamer de

⁴⁴ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 443.

⁴⁵ *Ibid*, p. 451.

la dialéctica platónica, pues “toda conversación, incluso la del pensar, sigue esta dialéctica pregunta-respuesta y, por estar nuestro *logos* lingüísticamente constituido y no reducirse a la capacidad de cálculo, la dimensión retórica es inevitable en ella”⁴⁶.

La estructura de pregunta-respuesta responde al proceso interpretativo en el que constantemente estamos experimentando posibilidades. Implica participación entre el intérprete y la obra, entre el “yo” y el “tú”. Lo crucial de la pregunta radica en que sólo así el interrogador se siente alcanzado por la tradición –ya también Heidegger lo ha hecho al interrogarse por el ser– que se le abre en un mar de posibilidades al intérprete que quiere ensanchar sus horizontes y buscar en este movimiento dialéctico lo verdadero.

Mencionada ya, la retórica cobra especial relevancia para la hermenéutica gadameriana. Veremos, pues, cómo Gadamer, siguiendo a Aristóteles, reconduce la dialéctica y retórica platónicas de nuevo a las acciones particulares que realiza el hombre en el mundo sensible, de modo que las preguntas vendrían a ser una multiplicidad de maneras de resolución. No hay ni preguntas ni respuestas unívocas y en esto estriba la importancia de la retórica en la filosofía, como veremos en el próximo apartado. Con Aristóteles, hemos de volver a recuperar la confianza en las cosas del mundo que experimentamos y obtener el criterio y la humildad suficientes para no caer en lo inadecuado e incorrecto. Volvamos, pues, a ligarnos con nuestra parte más humana; volvamos a la experiencia sensible como origen primero del conocimiento pues todos los hombres desean por naturaleza saber: “señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”⁴⁷. La experiencia sensible está a la base de toda investigación y adquisición del conocimiento y deliberación humanas, el poder ir a las cosas mismas, a lo que se nos presenta en la realidad y que podamos tocar, palpar, sentir y, sobre todo, sabernos.

⁴⁶ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 87.

⁴⁷ Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 980a20-24, traducción Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

3.1.2. *Retórica dialógica*

Habiendo sido señalada superficialmente con anterioridad, la retórica cobra especial relevancia en la tradición antigua y es rehabilitada por Gadamer. En la tradición antigua la retórica trataba de persuadir con los medios más adecuados y convincentes al adversario. Recuperar esta dimensión discursiva resulta ser un puente en nuestro filósofo para relacionar el campo teórico con el práctico a través de la palabra hablada –que luego Gadamer aplicará a la palabra escrita, los textos–, contrastada y compartida. Así pues, Gadamer afirma, junto a Sócrates, Platón y Aristóteles, el hecho de saber distinguir realmente la retórica mala de la buena, pues ésta es la puerta del decir más auténtico. En ella reconocemos una filosofía de las cosas humanas que “quizá antes que la evocación de la política, trae el recuerdo de la dialéctica (...) y la vinculación *natural* que existe entre la hermenéutica y aquella vieja filosofía práctica”⁴⁸.

Calificamos a la retórica como falsa cuando no ilumina la parcela de verdad en el discurso, sino que este se queda en un mero decir cuyo contenido es falso, engañoso y demagógico, pues pretende convencer al contrario con argucias. Platón se opone a esta mala retórica por cuanto lo que busca realmente en la retórica es una estructura que permita esencialmente proferir juicios correctos, adecuados, que busquen lo verdadero y no a través de medios instrumentales y técnicos. Sumado a Platón, Aristóteles, Gadamer valora y recoge esta concepción más óptima de la retórica socrática de la sabiduría humana para reintroducirla en el ámbito más propio del ser humano en relación con los demás, en el encuentro que posibilita una solución comprensiva, de entendimiento.

No obstante, tener constancia de que realmente estamos haciendo un uso correcto de la retórica implica, para Gadamer, una crítica al prejuicio ilustrado del “prejuicio contra los prejuicios” y, en segundo lugar, nos conduce a apoyarnos en una guía que nos ayude a acercarnos a lo verdadero y realmente real –no a la verdad o Bien de Platón– en nuestras decisiones –recordemos que no podemos alcanzar en nuestra deliberación certezas y verdades inmutables debido a nuestra condición de seres finitos; de lo contrario, seríamos seres inmortales sin necesidad de tomar decisiones–. Esta

⁴⁸ Segura Peraita, C., “Gadamer: la filosofía de las cosas humanas. Nuevos emplazamientos ontológicos para la teoría, la ética y la política”, en *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2. p. 67.

capacidad reflexiva de elección de medios correctos en el discurso nos la proporciona la *phrónesis* aristotélica. Además de guiarnos, posibilita relacionar racionalmente lo práctico del caso concreto con la palabra hablada en el campo del silogismo práctico, porque “regulará la aplicación de lo general a lo singular con pretensiones de probar lo verosímil de las elecciones deliberadas y de responsabilizarse de las acciones encaminadas a realizarlas”⁴⁹.

Guiarnos en nuestras herramientas de persuasión y argumentación por la *phrónesis* es clave en aras de mantener una actitud alejada de la retórica sofística, de carácter irresponsable y que imposibilite una comunicación por medio de palabras vacías. Con ello, Gadamer pretende mostrar que hermenéutica y retórica son más afines de lo que se pensaba, ya que ambas “son dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de normas si coinciden el talento natural y el cultivo y ejercicio correcto del mismo”⁵⁰. ¿Qué quiere decir esto último? Que hablar y comprender son dos conceptos que se han acercado sin tener conciencia de ello, dando cuenta de que el proceso de la comprensión no es meramente conceptual sino que todo comprender comienza precisamente con las imágenes, las palabras habladas que nos llegan. No se puede hacer un uso instrumental de la retórica sino un uso universal del lenguaje retórico que nos constituye como seres humanos pertenecientes a un mundo concreto. Persuadir en la retórica no va de la mano de la demostración de la validez de lo dicho y, aun así, nos permite conocer las cosas del mundo a las que nos dirigimos por medio de la *phrónesis*.

Esto último, la demostración de la validez, incide precisamente en lo que nos ha llevado desde los siglos XVII y XVIII con el racionalismo y la ciencia moderna al campo de la lógica y del silogismo demostrativo en la teoría de la argumentación. Un tipo de racionalidad retórica que sólo aporta hechos y enunciados, principios o axiomas de carácter formal, es un tipo de racionalidad que se aplica por deducción de unos principios a su aplicación a casos concretos. La “buena” retórica que se trata de recuperar no puede encajarse en este modelo científico moderno regido por

⁴⁹ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 76.

⁵⁰ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 271.

reglas y normas puramente técnicas dado que nos separa de la dimensión deliberativa propia del hombre, así se lo cuestiona Gadamer:

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia?⁵¹

Así pues, la retórica y la hermenéutica resultan ser un recurso teórico del arte interpretativo para establecer lo preferible y razonable que, en palabras de Perelman, es una “argumentación que desea ganar la adhesión del receptor”⁵² permitiendo al intérprete desplegar una disposición natural para el discurso. Por ende “la retórica y la hermenéutica distan mucho del modelo preciso de un saber artesanal que inspira el concepto de “teoría del arte”⁵³, ya que están unidas por la universalidad que proporciona el lenguaje como medio para contrastar, comprender y comunicar buenos argumentos en convivencia con los demás –aquí se adhiere a la retórica aristotélica– fomentando “cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí (...) la retórica es un factor social de la vida”⁵⁴.

No es casual entonces que las ciencias del espíritu se hayan llamado previamente *humaniora*⁵⁵. Rescatar este concepto va en detrimento de la actual tecnología científica y en apoyo y fomento de la filosofía práctica aristotélica. En dicho concepto reside una de las grandes diferencias de Gadamer respecto a otros autores y filósofos de su época, a saber: un acordarse de las humanidades con las que “Gadamer resuelve el enigma de las *humaniora*: es posible un saber diferente si se este se acuña en el horizonte de las posibilidades comprensivas”⁵⁶. Esto último se refiere tanto al aspecto retórico como al hermenéutico, lingüístico e histórico del ser humano. Ligados todos ellos condicionan el reconocimiento, el acuerdo intersubjetivo, y el consenso, de ahí que la tarea hermenéutica sea de carácter dialógico.

⁵¹ Ibid, p. 229.

⁵² Cit. en López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p.71

⁵³ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 279.

⁵⁴ Ibid, p. 229.

⁵⁵ Ibid, p. 281.

⁵⁶ Navas, N., “*Phrónesis y Hermenéutica*”, en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 2012. n^o 40, vol 21, pp. 67-86, p. 77.

Gadamer encamina, pues, la retórica y la hermenéutica a la intersubjetividad. La retórica es dialéctica pero no en términos de la idea platónica de Bien –puesto que Aristóteles critica la teoría de las formas inmutables e inamovibles que no tienen ninguna conexión con la experiencia sensible– de manera que el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüística humana se “compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soporte de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica”⁵⁷. La retórica necesita, pues, una base firme a la que asirse y esta no es sino la base del saber práctico –la *phrónesis*– que permite conectar lo general de la retórica, la teoría, con lo particular y concreto, esto es, la práctica en la que se desenvuelve todos los días el hombre a través del carácter probabilístico de sus acciones y de la aplicación de estas a casos concretos. No podemos quedarnos en la idea teórica y formal de “Bien” platónica, porque hemos de atender a las circunstancias concretas mismas bajo la atenta dirección y medida de la prudencia, la rectitud de juzgar adecuadamente los medios que se están eligiendo para un fin determinado. Por tanto, Gadamer valora muy positivamente el hecho de recuperar, por un lado, el concepto de retórica correcta que ya reivindicaba Platón y, por otro, la tradición de la filosofía práctica de Aristóteles que trata de analizar lo que es bueno para el hombre en su quehacer diario teniendo en cuenta, eso sí, el componente de la retórica dialógica platónica.

Como veremos, la esfera práctica del hombre formará parte indispensable de la libertad humana, tanto a nivel individual como social. Además, no es sólo un saber que huye de cualquier tipo de fundamentación técnica sino que es también un saber de tipo moral, que versa sobre las cuestiones del alma humana, a cómo concebimos al hombre en sus virtudes, como fin en sí mismo, de ahí que “tanto la retórica como la hermenéutica suponen, en vistas a la rectitud de la persuasión o de la interpretación, el carácter o temple moral”⁵⁸. Esta es dimensión moral de las *humaniora*, esto es, de las ciencias del espíritu, y del papel que cumple la filosofía práctica como promotora de la vida buena.

⁵⁷ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 230.

⁵⁸ Covarrubias Correa, A., “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúñiga, (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 451-464, p. 454.

La intención gadameriana de acercar a la retórica y a la hermenéutica estriba en el hecho concreto de la experiencia humana y el modo de comportarse de ésta en su acción práctica (*praxis*). Las ciencias del espíritu han de superar, por ello, la objetivación a la que se encuentran sometidas por la ciencia moderna y, así, volver al estadio previo de las ciencias humanas. En definitiva, son necesarias oyo yipo de ciencias que, en palabras de Ricoeur, nos permitan “transitar entre los límites del dogmatismo y del escepticismo”⁵⁹.

3.2. Aristóteles: la concepción de la filosofía práctica basada en la crítica de la idea de bien de Platón.

3.2.1. Racionalidad o saber práctico.

Como hemos visto, la importancia de la dialéctica platónica y de la recta retórica no revela, en Platón, ninguna intención de volver a la realidad práctica de las cosas, dado que el conocimiento que se pretende alcanzar acerca de la idea de Bien es puramente formal, pudiendo ser éste obtenido tan sólo por el filósofo o experto. El no pararse a plantearse lo verdadero en torno a las cosas mundanas, no permite llevar a cabo la realización o verificación del carácter verosímil, esto es, no nos permite reconocer el carácter racional de nuestras decisiones. Para Aristóteles, en cambio, hemos de recuperar la dimensión contingente de la realidad, donde sí se da lo verdadero en la *praxis* deliberativa del hombre.

Con Aristóteles, nos alejamos tanto del ideal de Bien de Platón, como del concepto técnico y estricto de ciencia y nos acercamos a la racionalidad práctica de la *phrónesis* para lograr una vida buena. Como veíamos, *phrónesis* está ligada al quehacer hermenéutico de la *praxis* de la comprensión, la historicidad y la lingüística de la que participamos todos. A Aristóteles se le plantea la tarea de la filosofía práctica como una conjunción de la teoría con la práctica, es decir, que Aristóteles plantea fusionar el conocimiento teórico sobre la virtud con el ejercicio práctico de la prudencia, la *phrónesis*, pues es esta fusión la que definirá al hombre *spoudaios*, un hombre íntegro (lo que hoy día denominamos hombre de una pieza, el

⁵⁹ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p.75.

honrado, el honesto). Ambos son dos clases de saberes que no se excluyen sino que permiten, tanto obtener conocimiento como lograr nuestros fines en la vida: la plenitud humana, de ahí la dimensión ética y de carácter moral con el que Gadamer dotará a su hermenéutica.

Por todo ello, el análisis de la *phrónesis* aristotélica es traído a colación por Gadamer en tanto que, para él, Aristóteles sería el único autor que “habría dado con la importante distinción entre ciencia, *téchne* y racionalidad práctica (*phrónesis*)”⁶⁰. Asimismo, también resultará clave, tras esta distinción, la relación que mantiene la *phrónesis* con el *ethos* y la *praxis*. La *phrónesis*, como virtud dianoética, versa precisamente sobre lo contingente de la experiencia humana en la *praxis* social y que va a formar parte de la estructura ontológica de nuestras acciones morales. Estamos ante un razonamiento que posibilita la comprensión y que constituye un punto de enlace entre lo particular-subjetivo y lo general-objetivo; ello nos ofrece un saber y un hacer que difiere con mucho del de las ciencias modernas ya que, el “hacerse de la libertad de la decisión, debe partir de hacerse con un temple o carácter ético que se consigue merced a la educación de los hábitos”⁶¹.

La peculiaridad del saber práctico (*phrónesis*) se realiza siempre en su aplicación a lo concreto sopesando responsablemente el alcance de nuestras acciones prácticas y su repercusión en nuestra propia vida. Tal tipo de saber no es algo enseñable; al contrario, desde que nacemos, estamos constantemente ejercitándolo y aprendiéndolo en la práctica, esto es, escogiendo día a día entre la multiplicidad de posibilidades que se nos presentan a nivel mundano. Ahora bien, encontramos que, en la contingencia, a la hora de aplicar nuestras acciones en el mundo, se puede llegar a confundir y mezclar el ámbito de la *phrónesis* con el de la *téchne* y la *epistéme*. Aclaremos, con Gadamer, por qué una aplica el conocimiento al ámbito singular humano (*téchne*); por qué la otra, en cambio, aplica el conocimiento teórico a los casos concretos y en qué se superpone y diferencia la *phrónesis* de ambas.

⁶⁰ Gadamer, H-G., *Verdad y Método II*, p. 296.

⁶¹ Oñate, T., “Gadamer y Aristóteles. La actualidad de la hermenéutica”, p. 54.

Al ir al libro VI de la *Ética a Nicómaco* nos encontramos con el análisis de las virtudes dianoéticas –ciencia, técnica, prudencia, sabiduría y entendimiento–, en donde Aristóteles ya diferencia cada una de ellas, en especial, la virtud que engloba el resto de las virtudes, la prudencia o *phrónesis*. Interesa especialmente, para el propósito de este trabajo, remarcar las diferencias con respecto a la técnica y la ciencia. Encontraremos, al final de la argumentación, que lo principal de ambas respecto a la *phrónesis* se da en el hecho de que no profundizan en el *ethos* humano, que no es sino el *arché* de toda filosofía práctica⁶². Veamos.

En primer lugar, decimos que *phrónesis* no es *téchne* debido a que, pese a que son ambos conocimientos para-sí de lo particular y están constantemente eligiendo unos medios determinados lo más adecuados posibles para alcanzar X fines, aquélla se aplica al ámbito ético y moral humano y ésta se queda en el perfeccionamiento y dominio de algo concreto, por ejemplo, de fabricar uno de los mejores tipos de calzado de la región:

La técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas. Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción⁶³

No obstante, fabricar y obrar, esto es, la producción y la acción son completamente distantes. Aristóteles retoma la acción del ser humano en el ámbito de la *praxis*, porque las elecciones del hombre revierten en sí mismo a través de sus acciones. No ocurre así con la *téchne*, dado que ésta conlleva la adquisición de una habilidad técnica a la hora de fabricar, por ejemplo, una mesa. Fabricar lo relacionamos precisamente con el término “producción” o “creación”, esto es, el paso que se produce de algo que estaba ya en potencia a algo en acto. Además, la *techné* es algo que puede ser aprendido a través de la enseñanza, por parte de alguien que domine ese arte. Es decir, alguien que sea un experto en el arte de fabricar mesas podrá enseñarme qué técnica usa o cómo fabrica dicha mesa.

⁶² Ibid, p. 306.

⁶³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140a 15-18.

Entonces, ¿podemos decir que el hombre prudente también fabrica o produce algo? No, porque la *phrónesis* se define a través de unas características muy distintas enfocadas a la dimensión ética del propio ser humano: “se refiere a la acción humana virtuosa, cuyo fin es la vida recta, mientras que la *téchne* se orienta a la producción de objetos particulares”⁶⁴. La *phrónesis* y la virtud o *areté*, están ligadas; aquélla, además, es virtud rectora tanto de las virtudes éticas como de las dianoéticas. Al estar ligada a la dimensión moral, a la ética (*ethos*), la tenemos presente en cada una de nuestras acciones y es a lo que recurrirá Gadamer en su hermenéutica: la *praxis* como método. Esto último es algo que afecta de lleno al sujeto que tiene que hacer algo con el fenómeno que se le presenta. Por ello, la *praxis* es el concepto griego del conjunto de las cosas prácticas de toda conducta humana y, por las cuales, el hombre prudente guía cada una de sus deliberaciones para alcanzar el mejor medio que le lleve al fin que busca.

A ello se le suma el hecho de que al prudente no se le puede enseñar a ser moral o cómo obtener dicho saber moral porque cada uno lo va adquiriendo a lo largo de su vida con sus acciones –mientras éstas sean adecuadas y no caigan en lo falso o el vicio– y escogiendo los medios más adecuados para ello, de ahí que cada adquisición no se olvide nunca -como sí ocurre en la técnica-, pues “el fin del saber moral, el bien, no se agota en el objeto particular y determinado, sino que determina completamente la rectitud ética de la vida: no es un *ergón* o producto, sino una *praxis* o *energeia*”⁶⁵.

Las repercusiones de esta rehabilitación de la *phrónesis* como guía práctica son enormes para la hermenéutica gadameriana en tanto que “la experiencia hermenéutica está entretejida en la realidad general de la *praxis* humana, donde la comprensión va incluida en la escritura esencialmente, pero sólo de modo secundario. Llega tan lejos como el talante dialogal de los seres racionales”⁶⁶. Permite que la retórica buena que se ha rehabilitado tenga una dimensión práctica además de la teórica

⁶⁴ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 74.

⁶⁵ López Sáenz, M^a C., “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. VI (2001), pp.79-98, p.81. (En adelante, López Sáenz, M^a C., “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”)

⁶⁶ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 263.

en el discurso; además, no es de carácter productivo al modo de la *téchne* sino que se realiza en la acción y no tiene una conclusión irrefutable.

El hecho de nuestras acciones que estén guiadas por la *phrónesis* consigue adecuarlas a la libertad humana de una manera crítica, apelando a los afectos. La *phrónesis*, como virtud, se incluye dentro de una de las dos partes del alma racional y es más que una habilidad que me han enseñado –a ello se le añade el que a nivel social la prudencia sea la disposición que atañe también a la política, que delibera en torno a lo que es bueno para la ciudad y sus ciudadanos–, consiste en tratar de sopesar los medios para alcanzar un determinado fin. Tal concepto de finalidad, es el que Gadamer emplea para la comprensión e interpretación hermenéutica, pues le devuelve un sentido a la acción humana del intérprete que se dirige a las cosas, al texto u obra que trata de comprender por medio de su acción, de su praxis y de la *phrónesis*.

En cuanto a la ciencia, decimos que tampoco es *phrónesis*. Además, de una manera más evidente dado que aquello que decimos que es ciencia es lo que versa sobre lo necesario, inmutable, permanente, esto es, aquello que no puede ser de otra manera; la contingencia no participa de ella. Es decir, se da en abstracto, desde unas máximas o primeros principios que el individuo conoce cuando tiene una cierta convicción acerca de los mismos. La *phrónesis* no puede, en cambio, deliberar sobre aquello que no puede ser de otra manera, sobre lo que no cambia. Por ejemplo, no puede deliberar acerca de si un triángulo tiene o no tres o más lados, sino únicamente sobre si comer esta comida concreta será o no bueno para mi cuerpo.

Por tanto, la *phrónesis* no va ligada a un silogismo demostrativo, a una serie de principios que son válidos por sí mismos y que pueden ser aplicados en la práctica por deducción, sino que versa sobre las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera y de los cuales no puede haber demostración lógica. De esta manera, la ciencia es conocimiento de lo general y universal y, en segundo lugar, de lo particular por deducción. No ocurre lo mismo con la *phrónesis* que necesita de la deliberación y de los juicios para presentar un tipo de verdad que no se ajusta a la ciencia y que conjuga tanto lo particular, como lo general y objetivo en el diálogo retórico; una verdad “interpretativa e histórica que, como la del lenguaje, no consiste en la

adecuación de la cosa con el intelecto, sino en una invitación a participar en lo común⁶⁷.

Cuando nos referimos a una retórica dialógica, no estamos tratando exclusivamente ni lo universal e inmutable (*epistéme*) ni de lo particular, subjetivo y contingente de los argumentos retóricos y sofísticos. Al contrario, hablamos en términos de mediación entre ambos componentes en una argumentación realizada en la *praxis* cotidiana y dirigida en su acción por la *phrónesis* que, a modo de educadora o formadora de nuestro conocimiento, nos hace responsables, en nuestro saber, tanto para con nosotros como para con los demás, en la vida social, en suma.

3.2.2. *Experiencia adquirida en la praxis y sensus communis*

Ya nos hemos referido en varias ocasiones al papel que desempeña la retórica, la dialéctica, la hermenéutica y, fundamentalmente, la *phrónesis* en la *praxis* social, es decir, en su dimensión intersubjetiva como condición de posibilidad para el acuerdo entre un grupo de personas responsables y comprometidas en una situación determinada. Hemos hablado de experiencia –fundamentalmente del papel que le otorga Aristóteles– pero no hemos concretado lo suficiente el uso de dicho término por Gadamer. Veamos.

El concepto “experiencia” puede ser tomado en muchos sentidos, desde la captación de la realidad por un sujeto, a la enseñanza que se adquiere con la práctica o el uso de la realidad como medio para la experiencia, de manera previa a todo entendimiento o comprensión. Situándonos de nuevo en los griegos, hemos analizado en la dialéctica de Platón un tipo de experiencia que él mismo deshecha, por cuanto nos aparta del verdadero conocimiento; esta experiencia es la que se da en el mundo sensible a través de la *doxa*. Por tanto, para Platón, experiencia es, en este sentido, conocimiento de la apariencia y de la mutabilidad y no conocimiento en sentido estricto. El único ámbito que se reserva algo más positivamente para la experiencia es el ámbito de la pregunta retórico-socrática para conseguir, a través de diálogo, allanar el camino hacia las Formas y la idea de Bien.

⁶⁷ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 74.

Gadamer, pese a que ha reconocido la importancia dialógica para la estructura de su hermenéutica filosófica, no concuerda con Platón en el concepto de experiencia. Con Aubenque, podemos decir que la ética aristotélica insta al componente intuitivo, “ausente en Platón, de un posible desajuste entre el fin y los medios; de ahí que la realización de una acción moral exige condiciones técnicas que deben ser tenidas en cuenta y cuya omisión conduce a cometer una falta moral”⁶⁸. Sus influencias se concentran especialmente en: Aristóteles, Hegel y Husserl. La experiencia en Hegel llama la atención de Gadamer en tanto que visiona la experiencia de la finitud humana, propia del hombre que es plenamente consciente de ella; sin embargo, dicha concordancia se ve truncada por el hecho de que, en Gadamer, no hay ninguna pretensión de culminación de la experiencia en el conocimiento absoluto, donde se identifican el objeto y el sujeto porque, recordemos, es un “acercamiento a la perfección”, una reflexión que está siempre abierta a nuevas posibilidades interpretativas. Así pues, Gadamer absorbe de Hegel los “dos primeros momentos dialécticos: en la lucha, en la aproximación progresiva entre estados distintos que, con toda su historicidad, se manifiestan en una reflexión abierta”⁶⁹.

Husserl, en cambio, le proporciona una modificación sobre el significado de experiencia previo –recordemos la influencia en Gadamer al principio del trabajo de los conceptos de “horizonte” y “*Lebenswelt*”– respecto al que le han dado las ciencias modernas, que lo han reducido a técnica y a silogismo demostrativo. Nosotros tenemos experiencia de lo realmente vivido en el mundo, que no es otro que el mundo de la vida, *Lebenswelt*. Dicha experiencia se da con independencia de las ciencias y se abre al campo de la experiencia particular que pueda tener el hombre. Ofrece entonces una dimensión subjetiva frente a la objetiva que ha ofrecido la ciencia moderna. Para Gadamer, se trata precisamente de recuperar ese sentido de la experiencia de la vida y diferenciarlo totalmente de la experiencia que le ha adherido la ciencia. En un sentido, tiene cabida la contrastación de la experiencia, su validación, y en otro no. Esto va de la mano de una nueva distinción en el concepto de experiencia: por un lado, distinguimos experiencia en el sentido de experiencia vivida o vivencia (*Erlebnis*) y, por otro, el

⁶⁸ Cit. en Varela, L.E., “Prudencia aristotélica y estrategia”, en *Convivium, Revista de Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1979., p. 12.

⁶⁹ Martínez, J.M., “Metodología y experiencia hermenéutica”, en *Daimon*, Ediciones Universidad de Murcia, Murcia, nº 4, 1992, pp. 139-151.p. 142.

sentido de experiencia científica (*Erfahrung*). Dentro de ésta, Gadamer distingue, a su vez, entre un sentido científico y un sentido histórico. Pues bien, con este sentido histórico es con el que encajan las Ciencias Humanas y Sociales⁷⁰ y donde cobra mayor relevancia lo que nos ocupa, la *phrónesis*. ¿Por qué? Veamos.

Si tomamos la experiencia en el sentido de *Erfahrung*, la entendemos entonces como algo que se aprende y que además es irrepetible una vez que es adquirida. Para Gadamer, amplifica además los límites de nuestra conciencia y nuestra ubicuidad dentro del horizonte hermenéutico. Toda experiencia es un acontecer (*Geschehen*) indefinido y, por ende, abierto a cualquier nuevo aprendizaje o experiencia, de ahí que con las mismas posibilite la ciencia. Hablar de experiencia como acontecer es hablar de experiencia que se *hace*⁷¹, que va transformando nuestro conocimiento acerca de las cosas conforme vamos experimentándolas a lo largo del tiempo. Precisamente, la experiencia hermenéutica es una experiencia novedosa de lo que adquirimos, sin previo aviso, es decir, al experimentar las cosas del mundo con las que ganamos dicha amplitud de horizontes. Esto sitúa la experiencia en un primer plano, no ya en el secundario que le daba Platón, lo cual da de lleno en lo que Aristóteles entendía por experiencia: la aprehensión de carácter previo de lo concreto, condición de posibilidad de formación de los principios de toda ciencia. Un silogismo demostrativo no procede sin ella, o sea, sin haber puesto nuestra atención en los fenómenos percibidos. Con lo cual, la experiencia es condición necesaria pero no suficiente para el conocimiento, se identifica con lo contingente, esto es, con aquello que puede ser distinto a como es, pero que, al mismo tiempo, está integrado dentro de una estructura mayor que también incluye un componente teórico.

Por esto mismo necesitamos de la mediación de la retórica para conjugar lo particular, concreto y contingente, con lo universal, teórico y objetivo. Hay que considerar el hecho de que, tanto en Gadamer como en Aristóteles, la experiencia sea el primer momento del conocimiento y, en especial, que sea previa a toda posterior teoría científica. La experiencia representa la dimensión más humana, común a todos los hombres, para la obtención de conocimiento, es experiencia vital que va a lo concreto

⁷⁰ Ibid, .p. 142.

⁷¹ Gadamer, *Verdad y Método I*, p 428.

del mundo en el que nos encontramos y en el que convivimos; es experiencia de la productividad y no de la reproductibilidad técnica –por cuanto la dimensión de la *phrónesis* es acción hacia un *télos* y una responsabilidad para con su dimensión ética; no es producción–, puesto que cada experiencia es irrepetible y no se agota en un producto. La vía más razonable en la conjugación de lo particular y lo general para con uno mismo ha de estar guiada por la *phrónesis* en el hombre.

Entonces, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando afirmamos que las ciencias del espíritu son ciencias humanas? Este es el problema que plantea Gadamer entre la práctica y la teoría y que nosotros hemos concretado en las ciencias del espíritu –pero que, en realidad, abarca muchos más tipos de ciencias. El planteamiento del problema estriba en la necesidad que tenemos de encontrar una base común para la tarea hermenéutica en la filosofía práctica de Aristóteles, a la retórica, el diálogo, la historia, el lenguaje y la intersubjetividad principalmente. Cuando nosotros, como intérpretes, tratamos de comprender desde nuestro horizonte concreto al otro, logramos la comprensión aplicando y fusionando nuestro horizonte con el suyo. Resultante de ello es la creación de una mayor unidad de sentido que continúa abierta a más posibles horizontes comprensivos, ya que es un “desplazamiento a la situación concreta del otro; como la *phrónesis*, no es un saber objetivo o saber a distancia, sino un saber comprensivo de los demás en virtud de la racionalidad de sus pensamientos y acciones”⁷², de ahí que no hablemos de método sino “del modo de ser de la *praxis* misma”⁷³.

El carácter abierto de la experiencia hermenéutica (*Erfahrung*) posibilita a la vez la creación de un juicio, por medio de la *phrónesis*, adecuado y correcto que, en el momento que toma contacto con los demás, consigue llegar al bien común. La dimensión retórica del discurso en el diálogo con el otro despliega su acción, permitiendo que un conjunto de individuos de una determinada comunidad puedan persuadirse los unos a los otros en sus argumentaciones. Ello se consigue a partir de una actitud de saber estar y ser, de escucha y de humildad; en definitiva, de saber reconocer la verosimilitud de su argumentación. De esta manera, el bien común se torna legítimo

⁷² López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", p. 86.

⁷³ *Ibid*, p. 86.

para un futuro acuerdo entre todos los miembros. La raíz de dicho bien común procede del sentido comunitario que Gadamer recoge de la obra de Vico *De nostri temporis studiorum ratione*⁷⁴, la cual revela una gran apuesta de nuestro autor por la tradición humanística.

Sensus communis nos vuelve a transportar a los clásicos romanos y griegos para sacar a colación la confrontación entre el sabio –que entroncará con la *phrónesis*– y el erudito –que relacionará con la ciencia moderna– con respecto a los conceptos de *phrónesis*, *sophía* y *eloquentia* –todos ellos relevantes, como veremos, para las ciencias del espíritu. Siguiendo a Vico, la intención de Gadamer es la de mostrar cómo el *sensus communis* está íntimamente relacionado con la capacidad formativa del hombre y el cultivo de lo verosímil y, por ende, de la *phrónesis*. El sentido común no vendría a significar en este caso “evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda una comunidad”⁷⁵.

El objetivo de Gadamer al recurrir a Vico es recuperar otro tipo de racionalidad en la experiencia de nuestra vida. Una experiencia que sea decisiva en el ámbito particular pero que, al mismo tiempo, esté concretada dentro de una generalidad o universalidad concreta –especialmente en la vida política– de una región, pueblo o nación humana determinada. Volvemos, de nuevo, al ámbito práctico de la *phrónesis* para clarificar lo que en esta decisión concreta conjunta nos parece más justo o injusto. No se trata de un simple juicio, sino de recalcar lo crucial que resulta en nuestra vida la formación de un sentido compartido que nos aleje del ámbito de la técnica (*téchne*) productiva, pues requerimos de un “auténtico *sensus communis* que anime la *praxis* de nuestra humanidad política”⁷⁶. La capacidad de dejarse influir por la opinión del otro para encontrar el acuerdo es formación, diálogo, interculturalidad y vida socio-política dentro de un marco histórico. No sólo hablamos en términos de vida individual sino también, y todavía más importante, de comunidad de vida a raíz del consenso y el entendimiento mutuo.

⁷⁴ Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 49.

⁷⁵ *Ibid*, p. 50.

⁷⁶ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 88.

La dimensión histórica y lingüística del ser humano permiten recuperar un sentido en la tradición –no dogmática ni autoritaria– que es la fuente de verdad de nuestro conocimiento espiritual y a la vez científico. Ya que es hartamente necesario que en aquel confluyan tanto las pasiones y afectos del hombre como los mismos principios de la razón, del *logos* del que toda la comunidad participa, esta debe ser la aspiración de la hermenéutica y lo que debe fundamentar a las ciencias del espíritu. Nuestro autor pretende, de esta manera, proyectar tanto en el diálogo como en la retórica, en la conversación que mantenemos, lo que nos constituye moral e históricamente a través de nuestros hechos, acciones, críticas, así como la disposición para el mutuo entendimiento. El *sensus communis* no se basa en él *per accidens* ya que, recordemos, para que haya un acuerdo correcto se ha de haber recurrido a la *phrónesis* y, todavía más, a la ética en tanto que aquélla ya la reconocía Aristóteles como una virtud dianoética, de manera que “sólo la retórica éticamente recta merece ser rehabilitada hermenéuticamente”⁷⁷. Un auténtico proceder acerca de lo que es realmente bueno o malo para nosotros en la vida y, por ende, en contraste con los otros a nivel social, en el bien en comunidad.

3.2.3. *Ética formativa (Bildung)*

El devenir de la experiencia humana incide por completo en la sabiduría y el conocimiento del que las personas van empapándose con el paso de los años. Para Aristóteles, el carácter fundamental e irreplicable de la experiencia que se va asumiendo se da en las personas adultas que han tenido más tiempo para experimentar en el mundo que los jóvenes; por ende, aparte de adquirir experiencia también han obtenido un mayor saber en la práctica (*phrónesis*) deliberativa con vistas al bienestar humano, en tanto que “la buena acción es en sí misma un fin”⁷⁸.

Los sentimientos, afectos o pasiones forman parte inseparable de nosotros. El hombre ha de saber gestionarlos en sus elecciones en la *praxis*. Gadamer afirma que realizar elecciones correctas en situaciones determinadas incluye una

⁷⁷ Ibid, p. 89.

⁷⁸ Vallejo Campos, A., “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 465-486 p.472.

dimensión ética, un *ethos* en nuestro comportamiento. Nuestra vida está regida en gran parte por un halo moral, que resulta ser condición determinante a la hora de escoger los principios a aplicar a nuestros actos concretos, de modo que la *phrónesis* ostenta un lugar sobradamente privilegiado en la valoración de los medios y fines de nuestra vida. Con ella, hemos de encontrar el término medio en cada una de nuestras elecciones –no siendo éste un término medio en sentido matemático, exacto-. Mediar se traduce, pues, en elegir racionalmente la mejor opción (*prohaíresis*); algo que se convierte en nosotros en una actitud ética firme (*héxis*).

Así pues, nuestras elecciones incluyen el *ethos* por cuanto estamos determinados por las costumbres, los valores, hábitos o deseos y, además, una cierta predisposición moral a hacer el bien y a alcanzar nuestra felicidad, algo que resume así Aristóteles:

En primer lugar, digamos que estas disposiciones son necesariamente elegibles por sí mismas por ser cada una de ellas la virtud de una parte del alma, aun en el caso de que no produzcan nada ninguna de ellas. En segundo lugar, de hecho producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma: de igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total, hace feliz al hombre con su posesión y su ejercicio⁷⁹.

El hombre que en sus acciones hace uso de la *phrónesis* está eligiendo los medios más aptos para aplicarlos al fin propuesto. Por ejemplo: si llevo sin hacer ejercicio un par de años y me dispongo a hacerlo, lo recomendable o una de las mejores opciones, si no la mejor, será comenzar mis primeros días e, incluso, semanas de ejercicio con un tiempo prudente, para, después, ir aumentándolo de manera progresiva. Apliquémoslo ahora a un caso en el que nuestra disposición moral esté operativa, por ejemplo, una persona a la que le han diagnosticado x enfermedad por la que no puede comer determinados alimentos. Esta persona sabe que elegir lo mejor para sí mismo es seguir una dieta especial, tomar una serie de pastillas, realizar una serie de ejercicios, etc. En todas y cada una de esas acciones el individuo está optando por una vida mejor y mediante el uso de su *phrónesis* consigue acercarse más a dicha vida buena.

⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1144a 1-5.

La filosofía práctica no es, por tanto, una simple aplicación del saber a un caso concreto, sino que conlleva una responsabilidad para consigo mismo, para mantener a raya tanto sus impulsos viciosos como los deseos inadecuados, de ahí que el análisis del término medio sea el *ethos* del *spoudaios*⁸⁰. Un saber que nos abarca a todos y a la racionalidad humana en general, “instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico que, como tal, no conoce límites en las ciencias naturales y en las sociales”⁸¹. El que conoce sus límites –lo que en Gadamer es la conciencia de la finitud humana– es el hombre, consciente de no haber alcanzado el saber necesario de la *episteme*, que conoce que el ser humano es un fin en sí mismo que obra por valores éticos en convivencia, en la acción en comunidad, centrando sus “esfuerzos en poner las bases de la formación de hábitos de ciudadanía responsables”⁸².

Ethos, phrónesis, praxis no serían tampoco posibles sin una educación o formación previa y constante en mi vida. Hacemos un uso responsable en nuestra toma de decisiones aprendiendo a ser conscientes del lugar finito que ocupamos en el mundo, así como del lugar que ocupa el otro que se encuentra a mi vera. Su disposición o carácter moral (*ethos*) me ayuda, en la *praxis* y el diálogo retórico, a conformar mi propio discurso y saber, a configurar la dignidad del ser para mí y “la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad”⁸³: respeto, escucha, honestidad, reflexión, sentido, deliberación, prudencia, etc. Así es como Gadamer entiende la educación: como formación (*Bildung*).

Cuando reproducimos una conversación con el otro lo que hacemos es formarnos en hábitos y valores éticos para mejorar nuestro comportamiento humano, de ahí que no sea casual el que las ciencias del espíritu se llamen *moral sciences*⁸⁴. Engloban una dimensión de la naturaleza humana en torno a la realización de sus fines y su dimensión moral que posibilita que el hombre pueda saberse en su actuar. Se trata, por así decirlo, de devolverle el protagonismo inicial al carácter del hombre que la ciencia le había absorbido dejándolo en el anonimato. Desvinculamos así la tarea hermenéutica de las ciencias del espíritu del dogmatismo, escepticismo y/o dominio de

⁸⁰ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 306.

⁸¹ López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", p.87.

⁸² López Sáenz, M^a C., "La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica", p. 81.

⁸³ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 315.

⁸⁴ *Ibid*, p. 316.

las ciencias –en el sentido autoritario que Gadamer viene criticando en la tradición ilustrada–, es decir, en el sentido de que éstas no nos educan sino que imponen su conocimiento.

Al contrario, Gadamer recupera precisamente la ética aristotélica como dimensión de nuestra formación ética en valores, hábitos de actuación, responsabilidad, crítica. El *ethos* “viene dado por el propio lenguaje entendido como forma de vida e incluye, por tanto, una dimensión ética y, por ello, una dimensión retórica”⁸⁵. De esta manera, ningún saber teórico puede reclamar algo a la *praxis* y a la *phrónesis*, ya que ésta posee un ámbito autónomo; de ahí que la racionalidad práctica tenga un carácter universal en tanto que “nos abarca a todos y totalmente. Por eso puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal, no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales”⁸⁶.

El saber que el hombre tiene acerca de sí mismo incluye su propia historicidad y la dimensión ineludible del lenguaje, vía principal de la transmisión de dicho saber. Así pues, las ciencias del espíritu y el saber práctico aristotélico le dan una dimensión moral al hombre que, en su quehacer constante, ha de ir eliminando lo que no nos guía hacia lo productivo del ser humano –en Gadamer, a raíz de una teoría crítica que vaya eliminando los prejuicios ilegítimos-. En esto mismo se funda la realidad social del ser humano⁸⁷, donde hemos de reconocernos y solidarizarnos, pues todos estamos condicionados históricamente por igual.

Por tanto, la vida intersubjetiva se encuentra medida también por la prudencia en las experiencias que tenemos de manera conjunta. Compartimos un mismo tipo de racionalidad práctica, es decir, un modo de cuestionarnos constantemente acerca de nuestra existencia hacedora. Por medio de ésta última, comprendemos nuestra propia realidad así como la realidad del otro a través de las experiencias del mismo en nuestras acciones y en las suyas. La *praxis* “actúa como mediadora entre la tradición y la situación concreta del intérprete; tal mediación supera la dicotomía entre el ser en

⁸⁵ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 83.

⁸⁶ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 316.

⁸⁷ *Ibid*, p.316.

situación y la conciencia de la norma”⁸⁸. Todo comprender hermenéutico es, pues, también un esfuerzo que cada persona debe hacer individualmente por medio de la filosofía práctica debido a que no es un don que tengamos desde que hemos nacido, “no es una habilidad (*dynamis*), sino una manera de esta determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las “virtudes éticas”, como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquélla”⁸⁹.

4. APLICACIÓN DE LA TAREA HERMENÉUTICA A UN CASO CONCRETO

A partir de todo el bagaje de conocimiento anterior, Gadamer se centra en un momento concreto de toda su hermenéutica ontológica: la aplicación. El desarrollo de todos los componentes de dicha ontología adquieren su máxima relevancia práctica en este capítulo, que versa sobre el modo de confluencia de la *praxis* y la teoría y la legitimidad que ello mismo tiene, como veremos, en el ámbito jurídico y, especialmente, en el terreno que hemos propuesto acerca del papel de la *phrónesis* en la bioética actual. Frente a la legitimación autoritaria de la tecnología moderna, que nos ha alejado de un modo de racionalidad propia e inherente al hombre, el uso de la *phrónesis* y, todavía más, la capacidad de aplicación de una racionalidad realmente legítima a nivel socio-político –a raíz del *sensus communis*– consigue que la hermenéutica, como tarea de aplicación, pueda conjugar lo que hasta ahora se han mantenido como una diada de términos indisociables: teoría y práctica, conjugación de lo general y de lo particular. La filosofía cobra todo su sentido en esta tarea hermenéutica de aplicación.

¿Qué interés tiene esto hoy en día cuando cuestionamos la legitimidad de nuestro llamado “Estado de Bienestar”? A nuestro modo de ver, tal criticismo comporta la tarea de vencimiento de la objetivación de la civilización tecnológica, que echa por tierra el ámbito vital de la acción humana. Dejar al hombre en la ignorancia y condenarlo a la toma de decisiones de otro por él, lo sume en un relativismo y arbitrariedad que deja sin cultivar precisamente la parcela de las ciencias del espíritu a las que pertenece. Nos hemos desocupado del bien en la vida humana y del saber

⁸⁸ López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", p. 90.

⁸⁹ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 51.

práctico en nuestro comportamiento y, con ello, hemos vuelto a la retórica sofisticada y engañosa, imposibilitando la tarea dialógica del entendimiento así como nuestra formación ética.

Como veremos en el caso que nos ocupa acerca de la bioética, la medicalización de la vida promocionada, sobre todo, por la comercialización de medicamentos de las industrias farmacéuticas –haciéndose eco a través de los medios de comunicación– proporcionan una buena plataforma para volver a plantear preguntas adecuadas sobre los medios y fines de nuestras acciones; esto conlleva la necesidad de volver a un conocimiento razonable y legítimo. Considerar la salud como un bien de consumo no hace sino medicalizar nuestra vida tanto individual como social. No podemos hacernos un seguro de Vida; al contrario, asumiendo con responsabilidad nuestras decisiones en conversación con los demás podremos conseguir, con esfuerzo, no medicalizar, sino educar nuestra vida correctamente. Este es un papel que hoy día incumple el Estado, órgano que debería responder a estas necesidades prácticas de los ciudadanos.

4.1. Aplicación como forma de comprensión en el ámbito jurídico

Gadamer concibe la tarea de la aplicación como “un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación”⁹⁰. Pese a que nuestro filósofo se refiera también a la hermenéutica filológica como la teológica en *Verdad y Método*, nosotros nos vamos a centrar mínimamente, para la posterior ejemplificación del caso de la medicalización, en la hermenéutica jurídica.

La cuestión primera que se plantea es la de si, cuando tomamos como referencia la hermenéutica jurídica en la comprensión de los textos, estamos hablando de casos de carácter excepcional y de si ello mismo nos aleja de la comprensión de la tradición. Interesa saber, en primera instancia, qué diferencias encontramos entre una hermenéutica jurídica –que tiene un objetivo dogmático– y una hermenéutica histórica, esto es, la diferencia que existe entre un *historiador jurídico* y el *jurista* cuando estudian

⁹⁰ Ibid, p. 379.

un mismo texto⁹¹. El problema reside, pues, en cómo se adapta o aplica el sentido originario de la ley al caso concreto, bien desde la óptica del historiador o bien desde la del jurista, y si las dos formas de aplicación son totalmente excluyentes o no.

Para el jurista ¿cuál es el ámbito en el que se desenvuelve y desde el que interpreta el texto X? El jurista lo interpreta según el sentido que dicte la ley y, en ello, se guía por una comprensión histórica que usa como medio para su cometido presente. En cambio, al historiador no le interesa esta forma –que considera dogmática– de proceder, pues su interés radica en saber captar el sentido de la ley original. Para poder aplicar dicha ley, se ha de valorar en el proceso todos los cambios históricos que hayan podido afectar a la ley hasta su aplicación en la actualidad. Por tanto, la cuestión se concreta todavía más: ¿aplicar la ley vigente dictada implica aplicar el sentido único y original de la ley a la situación concreta actual? Para Gadamer es obvio que no, que es “jurídicamente una ficción insostenible”⁹². Dado que, entonces, el saber práctico no tendría lugar, no habría nada que sopesar de la ley general y abstracta a lo particular del caso, tan sólo tendríamos que determinar cuál es el sentido único y original de la ley x, y o z para aplicarlo de forma correcta.

De esta o aquella ley se trata de vislumbrar la tensión que hay entre dos horizontes completamente distintos: el horizonte desde el que se erige la ley original a interpretar y nosotros mismos como intérpretes. Es necesario, entonces, incluir lo histórico en el ámbito jurídico a la hora de comprender el sentido de la ley y su aplicación a lo concreto, lo cual no implica en ningún momento alcanzar, como dijo Schleiermacher, el sentido que le dio el autor, en este caso él o los que redactaron dicha ley. Al contrario, a lo que sí está obligado el intérprete jurídico es a repensar –algo que también tendremos que realizar con el caso de la bioética y el uso de la *phrónesis*– la aplicación de dicha ley original en la actualidad al caso singular.

En esta línea argumentativa se podrían aunar las intenciones del historiador y las del jurista, puesto que ambos deberán tomar consciencia de su situación histórica y de la distancia que hay entre ellos y la ley. Comprender la ley implica acceder a una precomprensión del sentido que sólo se ampliará cuando, una vez

⁹¹ Ibid, p. 397.

⁹² Ibid, p. 398.

eliminados los prejuicios innecesarios, se logre una mayor comprensión y, por ende, un mayor sentido con la fusión de ambos horizontes. Sólo hay conocimiento histórico cuando el pasado es entendido en su continuidad con el presente. Esto es lo que realiza el jurista en su labor práctico-normativo cuando intenta “realizar la pervivencia del derecho como un continuum y salvaguardar la tradición de la idea jurídica”⁹³.

Así pues, no es válida la tarea del historiador a la hora de conseguir captar el sentido original de la ley en la tradición, desligándose de la dimensión aplicativa que le da el ámbito jurídico. Ir a la tradición es sabernos interpelados por ella, aunque no nos podamos acercar inmediatamente, sino a través de un proceso hermenéutico para adecuar el pasado al presente. Como ya dijimos, se trata de que, ante lo extraño de la tradición, escuchemos y nos dejemos aconsejar a la vez que tomamos nosotros mismos, por así decirlo, cartas en el asunto, esto es, desempeñamos un papel activo –a raíz de la *phrónesis*– realizando preguntas que nos acerquen al sentido de la ley. Por tanto, *el caso de la hermenéutica jurídica no es un caso especial, sino que está capacitado para devolver a la hermenéutica histórica todo el alcance de sus problemas*⁹⁴.

La hermenéutica jurídica e histórica lleva a cabo la tarea de la aplicación desde la consciencia de su distancia en el tiempo con respecto a la ley. En definitiva, es el punto de conexión principal entre la hermenéutica de Gadamer y la tarea de la aplicación en la ética aristotélica junto a la *phrónesis* dentro del ámbito de la *praxis*. Ello es así puesto que la ley nos afecta por igual a todos y cada uno de nosotros; participamos de ella en la tradición en la que nos encontramos; no podemos desvincular teoría de la práctica y debemos saber conjugarlas en nuestras decisiones racionales con mesura.

4.2. Hombre como racionalidad práctica vs racionalidad instrumental

El caso de la aplicación de la hermenéutica jurídica pone de relieve algo a lo que ya nos hemos referido en unas cuantas ocasiones: la distancia

⁹³ Ibid, p. 399.

⁹⁴ Ibid, p. 401.

infranqueable entre el ámbito práctico racional del ser humano y el científico e instrumental, propio de las ciencias modernas. Como acabamos de ver, Gadamer contempla la posibilidad de repensar y volver a la *phrónesis* y la ética aristotélicas aunando tanto teoría como *praxis* intersubjetiva; ello permitiría aplicar normas y leyes a casos concretos y de una manera correcta. Ahora se trata de ver qué es lo que falla en la racionalidad instrumental en el momento de la aplicación y por qué viene a suplir a ésta la racionalidad práctica de todo hombre. Veamos.

Vivimos en una época científica plagada de expertos, de administración, planificación, organización, previsión, etc. que determinan externamente a cada individuo y sociedad. Para Gadamer, es inaceptable que el papel del sujeto caiga en la sola objetividad o en los procesos de verificación, y que la realidad social sea “una relación especialmente tensa que necesita de la reflexión hermenéutica”⁹⁵. Hemos de recuperar el papel activo y participativo del sujeto en su relación con los demás objetos y personas en la sociedad. Precisamente éste es el papel que han de desempeñar las ciencias del espíritu, el de resolver el malestar e irracionalidad de la cultura, tomar al hombre como fin en sí mismo y no como un medio técnico.

En nuestras sociedades, el experto ha reemplazado al hombre de sabiduría práctica⁹⁶ y el hombre tiene que estar constantemente adaptándose a su vida en base a la dominación que alcance de la *téchne*, esto es, se deja llevar por el ámbito de la reproductibilidad y no por el ámbito de acción propio de la *praxis* y, con ello, de la *phrónesis* en su toma de decisiones. No tiene cabida preguntarse por los fines del hombre sino por los medios que, sea como sea, le permitan conseguir determinados fines, de ahí que se haya eliminado el “saber-poder que produce objetos (*poiésis*) y el saber necesario para apropiarse del uso de cualquier objeto (*praxis*)”⁹⁷.

Reaccionar contra la voluntad de poder de nuestra época implica, junto a las ciencias del espíritu, satisfacer “el ansia de verdad del corazón humano”⁹⁸. La recuperación gadameriana del concepto de tradición como transmisión nos devuelve

⁹⁵ Ibid, p. 240.

⁹⁶ López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", p.93.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 45.

al ámbito de la racionalidad intersubjetiva, esto es, al reconocimiento honesto que el juicio del otro infiere en mí y me ayuda a entenderme mejor. Saber escuchar la tradición es volver a la contingencia y finitud de nuestras acciones; en términos platónicos, a romper sus cadenas o, en términos kantianos, a salir de su minoría de edad. Se trata de darnos cuenta de que no podemos confiarnos plenamente a la razón en términos estrictos, científicos, porque precisamente en la época de Gadamer se ve bien reflejado hasta dónde nos ha llevado: a la pura irracionalidad y antítesis del sentido común.

Las ciencias del espíritu saben de esa ilusión racional científica y no se dejan seducir por ella, sino que apelan al *sensus communis*, esto es, al otro tipo de racionalidad –el *noûs* griego– referida a las ciencias de la vida humana, que potencian el papel participativo y activo del sujeto en la experiencia y el saber práctico (*phrónesis*). Gadamer nos impele a reconocer nuestra contingencia y, por ende, finitud y dimensión histórica. No podemos evadir nuestras responsabilidades porque ya desde pequeños debemos estar constantemente formándonos en la escuela, en la familia y en la sociedad. *Bildung* es una tarea que requiere una fuente verdadera de información proporcionada por las ciencias del espíritu, un tipo de ciencias muy específico y diferente a las otras, porque inciden directamente en la libertad del ser humano al formarlo. Éstas carecen de los instrumentos que tienen las otras ciencias modernas, dado que en su el recurso discursivo, es donde “puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi*, discursos, ‘sólo` discursos”⁹⁹.

Y precisamente la vida del discurso y del lenguaje la mantenemos viva a través de las tradiciones de las que todos estamos determinados desde el primer momento. Por eso, interpretar lingüística y, en definitiva, hermenéuticamente el mundo en el que estamos, es ir asumiendo –a través de nuestra *praxis* y nuestro aprendizaje– responsabilidades, aprender a guiarnos por la vida y enriquecernos en múltiples facetas. Reconocerme en el otro, en el que es extraño a mí, transforma mi conciencia a la vez que me une a él –de lo contrario acentuaríamos las diferencias entre el yo y el otro así como entre diferentes comunidades o países en el futuro. Resaltar la figura humana y su

⁹⁹ Ibid, p. 49.

dimensión libre, igual que la de la experiencia, es ver la ciencia como una actividad específicamente humana, hermenéutica.

Gadamer califica de diletantismo científico la exigencia al filósofo de una superciencia¹⁰⁰. A su vez, se niega hablar de hermenéutica en términos de método o escatología, así como en términos ahistóricos. Nuestra época reclama una tarea hermenéutica procesual que esté constantemente revisando y actualizando nuestro saber, entendido como suelo de la toma de decisiones en todo consenso. No hay límites fijados y el individuo ha de ser consciente de su dimensión participativa y coparticipativa en el diálogo retórico con los demás. Sigue sin relacionar una frase con otra incluso en punto y seguido Toda conducta humana está regida por el ámbito práctico de acción (*praxis*) y posee un fuerte componente moral, característico de nuestras decisiones en la práctica (*phrónesis*). Por tanto, la racionalidad práctica propia del hombre no puede asemejarse a lo instrumental, sino que tiene que tener la vista puesta en la adquisición adecuada de un verdadero conocimiento con el que poder realizar interpretaciones y decisiones pertinentes en cada caso y a tenor de la tradición e historicidad propias.

4.3 La *phrónesis* en la medicalización de la vida producida por las industrias farmacéuticas

Traer a colación la bioética en el caso de la medicalización de la vida conecta, en el presente, un problema que ya se hacía notar desde la Segunda Guerra Mundial, que vivió Gadamer. Durante el nazismo, la industria IG Farben –la actual industria farmacéutica Bayer– constituía un conjunto de empresas que experimentó, a través de sus productos químicos y farmacéuticos, con los judíos de los campos de concentración (desde rayos X, colorantes y tintes a gases tóxicos); la mayoría hasta acabar con ellos. Actualmente esta experimentación y manipulación humana se sigue dando a otro nivel, afortunadamente, no a la manera del nazismo. Prueba de esos ecos experimentales se hallan en los conceptos de salud y bienestar, lo que en 1946, la Organización Mundial de la Salud (OMS) acabó definiendo en términos de salud como bienestar. El entonces denominado “Estado de Bienestar” se erige como procurador obligado de protección y seguridad en el ámbito de la salud de sus ciudadanos; ello

¹⁰⁰ Ibid, p. 168.

conlleva una gran carga de financiación y presupuesto público para la consiguiente asistencia sanitaria de los individuos, de manera que se produce lo que Diego García afirma: “El seguro de enfermedad activó sectores enteros de la economía, como el químico-farmacéutico, el del equipamiento hospitalario, etc.”¹⁰¹.

Las consecuencias que nos interesa derivar de considerar la salud como bien de consumo son dos: por un lado, la medicalización de la vida y, por otro, la gestión del Estado en ello (en el ámbito educativo, económico, político, etc.). Respecto al primero, entendemos medicalización de la vida como “el proceso por el que problemas no médicos se tratan como problemas médicos, normalmente en términos de enfermedad o trastorno”¹⁰², en palabras de Jörg Blech, “enfermedades inventadas”. Las ciencias médicas han extendido su campo hasta límites insospechados pasando a ejercer un control desmedido sobre nuestro cuerpo. En términos foucaultianos, dicha biopolítica va en detrimento de la vida de los individuos que, sin más, se creen poseedores de algún elemento patológico. La situación, pues, se nos presenta con un marcado sesgo utilitarista o pragmático, una especie de voluntad de poder encubierto de la medicina siendo el Estado y la comunidad copartícipes de ello. Hemos de preguntarnos el por qué de esta racionalidad instrumental de la medicina.

Ocurre que, cada vez con mayor frecuencia, salen a la luz casos de médicos comprados o financiados por multinacionales farmacéuticas con el objetivo de crear en la gente una mayor demanda de medicamentos. Es más, el “Consejo Nuffiel sobre Bioética, un elitista círculo británico formado por quince filósofos, médicos y científicos, considera que la medicalización de nuestras vidas es la tendencia imperante”¹⁰³. La emergencia de este mundo comercial penetra prácticamente la totalidad de los ámbitos humanos y, todavía más, la competitividad entre las industrias farmacéuticas se inmiscuye cada vez más en el campo de la medicina. Las consecuencias directas que de ello se derivan son que el hombre, actualmente, no sabe si está sano u enfermo, si poner o no su cuerpo a disposición de la medicina puesto que

¹⁰¹ García Capilla, D.J. *El nacimiento de la bioética*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 105.

¹⁰² Ibid. p. 106.

¹⁰³ Blech, J. *Inventores de enfermedades. Cómo nos convierten en pacientes*. Ediciones Destino, Barcelona, 2005. p.32.

cae bajo el lema de “estar mejor que sano, mejor que bien” o como dice Aldous Huxley en *Un mundo feliz*: “la medicina ha avanzado tanto que ya nadie está sano”¹⁰⁴.

Hoy día encontramos todo tipo de casos, desde el caso del colesterol – según el cual un conjunto de personas sanas en la sociedad pasa a formar parte del grupo de riesgo del nuevo diagnóstico al modificar los valores límite del colesterol en sangre, en concreto, de 240 a 200 miligramos por decilitro de sangre¹⁰⁵– a casos de menopausia, impotencia sexual, etc. La cantidad desmesurada de chequeos y diagnósticos inútiles de formularios de los seguros, mutuas médicas y cajas de jubilación exigen que se registre un diagnóstico. Tanto gasto y manipulación de la vida humana refleja precisamente el uso de los medios técnicos instrumentales que la ciencia moderna realiza y a los que Gadamer critica. ¿Dónde están los límites? ¿Es sostenible una sociedad que se rija bajo estos patrones de objetividad e instrumentalización científicos? ¿Qué tipo de solución buena (*eulisis*) se puede presentar como freno a este tipo de racionalidad?

El ejemplo que traigo a colación con la medicalización de la vida trata del personaje dramático de Knock. Este médico representa la normalización de lo anormal, esto es, la normalización del control social e instrumental por parte de la medicina. Hablamos de un médico de principios del siglo XX que usó medios estratégicos –lo que en Platón sería una mala retórica o sofística– para imponer una nueva idea de salud al pueblo montañés de Saint Maurice. El concepto de salud que empleó estribaba en que toda persona que se considerase sana en esos momentos estaba realmente ignorando factores concomitantes de una enfermedad que debía tratarse. De este modo, su intención era bastante clara: “Mi rol es determinarlos, llevarlos a la existencia médica. Los meto en la cama y miro lo que va a poder salir de allí: un tuberculoso, un neurópata, etc.”¹⁰⁶. A esto se le suma la acción estratégica de las mismas farmacéuticas para comercializar medicamentos directamente al consumidor y que estén pensados para los síntomas más extendidos (resfriados, alopecia, etc.).

¹⁰⁴ Cit. en Mainetti J. A. *La medicalización de la vida*. Instituto de Bioética y Humanidades Médicas, Escuela Latinoamericana de Bioética y Fundación Mainetti. Argentina. *Electroneurobiología* vol. 14 (3), pp. 71-89, p. 76. (En adelante, Mainetti, J. A. *La medicalización de la vida*)

¹⁰⁵ Para más información hay un esquema clarificador en Blech, J. *Medicina enferma. Cómo protegernos de las terapias discutibles*. Ediciones Destino, Barcelona, 2005. p. 59.

¹⁰⁶ Mainetti J. A. *La medicalización de la vida*. p.80.

Para Gadamer, esto no es sino la parte más cruenta de las ciencias modernas en el uso de la técnica, en este caso, médicas, para intervenir en la vida de las personas. Además, a ello se le suma el uso técnico y político de la retórica sofística que tanto Gadamer como Platón y Aristóteles desecharon en su momento. El complejo médico-industrial actual ha convertido la salud en una meta imposible de alcanzar. Las llamadas “Big Pharma”, esto es, las grandes empresas farmacéuticas, están dedicadas exclusivamente a las campañas de concienciación e imposición de medicación a las personas. En definitiva, la salud ha quedado objetivada por la industria, el comercio y la política. La llamada “polipragmasia” –prescripción constante de una gran cantidad de medicamentos sin sentido– se realiza sobre una amplia parte, cada vez mayor, de la población que carece de la suficiente información y que se muestra más indecisa y maleable. Por tanto, hace falta una perspectiva completamente diferente a la actual y es por ello que comparto, con Gadamer, la reivindicación acerca de la necesidad de recurrir a otro modelo de racionalidad que se presente como alternativa a esta cultura irracional de expertos farmacéuticos y médicos como Knock.

Para conseguir, en el campo de la medicina, unos medios mucho más honestos y razonables hemos de recurrir al ámbito de acción práctico de la *praxis* que nos redirija en la sociedad. Al fin y al cabo, en ello consiste educar y concienciar de otra manera el concepto de salud en la vida humana. Esencial resulta, en este proceso, la tarea hermenéutica de la aplicación donde la *phrónesis* cobra mayor relevancia, en este caso, para alcanzar una mayor calidad de vida. Sumada a ella, la retórica dialógica es la alternativa que detenta el cambio hacia la formación de nuevas voluntades, es decir, hacia una comunidad que comparta una serie de valores éticos que nos eduquen y conciencien del uso inadecuado y masivo de los medicamentos. Esta tarea se hace, pues, en términos verosímiles a través de los cuales uno “se apropia de un saber que se recibe por transmisión y que se materializa en una comprensión que transforma el “modo de ser” y el “modo de conocer” del sujeto que comprende”¹⁰⁷.

El médico Knock se está dirigiendo al otro de manera autoritaria, cortando cualquier tipo de *praxis* comunicativa. No da cabida a la buena argumentación

¹⁰⁷ Ríos Acevedo, C. I., “Un acercamiento al concepto de formación en Gadamer”, en *Revista de Educación y Pedagogía*. Universidad de Antioquia, nº. 14 y 15, p. 33.

retórica sino que se sitúa por encima del otro, en este caso, de todo el pueblo, sin querer llegar en ningún caso a comprenderse y a comprender y reconocer al otro, en este caso, sus pacientes. Con Gadamer, creo que en este caso Knock en ningún momento está asumiendo el *sensus communis* y se deja llevar por la esfera de la dominación técnica y la producción para su propio beneficio personal en detrimento de los demás. Sin diálogo no es posible valorar la mejor aplicación médica de la medicina a cada caso particular.

En ningún momento el médico se ha parado a preguntar y dejar que sus pacientes juzguen la credibilidad de sus opiniones, no hay información contrastable de ningún tipo. Sin retórica, sin diálogo y sin reconocimiento no queda cabida para el uso racional de la *phrónesis* y, con ello, tampoco se da cabida a la tarea hermenéutica de la aplicación. Esta actitud totalitaria se traduce en nuestros días en el desencantamiento que sufre la sociedad y el individuo. El experto, en este caso el médico Knock, nos impone a través de su monólogo su opinión y ello no ocurre sólo a nivel de la medicina y la farmacia. “Nos han acostumbrado a olvidarnos de que hablar es también responder a alguien y que pensar es dialogar con uno mismo”¹⁰⁸ con lo que caemos hoy día, con las industrias farmacéuticas, en el falso argumento de que necesitamos medicarnos, algo que aceptamos y que revierte en el éxito productivo de éstas.

La sociedad, hoy más que nunca, necesita formarse y guiarse en sus acciones por la *phrónesis*. El Estado debe, en consecuencia, tomar medidas y ser el primero que se preste a un diálogo con los ciudadanos del cual un acuerdo, en este caso, en torno al nivel y modo de medicalización de los ciudadanos (no sólo por la facilidad con que los médicos recetan excesiva medicación a sus pacientes sino, por ejemplo, también en la gran lista de medicamentos que se pueden obtener en las farmacias sin receta y que los ciudadanos toman sin estar concienciados de los efectos y consecuencias secundarias).

La indiferencia de las masas, sobre todo de la juventud, en la toma de decisiones sobre cosas muy relevantes que nos conciernen a todos, como por ejemplo la medicina, deja la puerta abierta a la manipulación que vivimos. Tampoco se deriva de ello el que nos acojamos a la crítica contemporánea a la razón instrumental y reneguemos por completo de la racionalidad dado que, con Gadamer, considero que hoy

¹⁰⁸ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica. p. 86.

más que nunca es necesario apelar a la racionalidad y al verdadero diálogo –que se ha truncado– frente al escepticismo y la nihilización del sentido de los discursos, de los significados del decir y, en definitiva, de la vida humana. Knock es fiel reflejo de ello y, a nivel genérico, aún lo es más la medicalización de la vida y el comercio de las industrias farmacéuticas.

Con Platón, Aristóteles y Gadamer concuerdo en que es necesario recuperar la recta retórica racional de carácter dialógico que posibilite nuevas formas de comunicación entre los interlocutores de una sociedad. Además, las personas han de saberse finitas en sus decisiones y acciones concretas –algo que se acucia todavía más en el mundo intercultural y globalizado del s. XXI– para lo cual la *phrónesis* es clave. La *phrónesis* no sólo se posibilita desde la relación entre retórica y hermenéutica sino que comporta, además, una *hexis* ética y el fin o *télos* al que se orientan todos aquellos que en comunidad quieren actuar y consensuar decisiones. No podemos desligarnos de la base de valores ético-morales en los que estamos y formamos desde que nacemos. Sin ellos, no podría tener cabida la toma de decisiones, una cohesión social que “emplaza a ejercer la crítica constructiva argumentada de los acuerdos concretos que se han alcanzado, así como la productividad hermenéutica de la retórica en esta fusión que revitaliza la comunicación en nuestra época”¹⁰⁹.

La crítica aristotélica a la idea de Bien de Platón dilucida que la *praxis* humana se desenvuelve en un consenso práctico y crítico de lo que es bueno y malo para nuestra vida. En el caso del Knock y la medicalización, se debe volver a reelaborar el diálogo persuasivo desde la conciencia de cada participante. Se trata de hacer consciente a los ciudadanos las consecuencias de la ingesta excesiva e irracional de medicamentos y hacer un uso responsable de ellos por parte de los médicos y de los mismos ciudadanos. Knock debería, por ello, adoptar una actitud honesta y solidaria hacia los demás, sus pacientes, para aplicar en la *praxis* los medicamentos que realmente sean necesarios y positivos para cada caso concreto. A nivel social esto “ha de esclarecerse filosóficamente y hasta éticamente y no simplemente ser aceptada como un hecho que se impone *per se*”¹¹⁰. La razón práctica ostenta, pues, un saber igualitario

¹⁰⁹ Ibid, p. 94.

¹¹⁰ Ibid, p.95.

en todos puesto que tratar acerca lo bueno y lo malo para los individuos ocupa a toda una sociedad –hoy día incluso a toda una comunidad internacional y global.

Al fin y al cabo Gadamer califica esto en términos de “juego de las fuerzas que se complementa con el juego de las creencias, argumentaciones y experiencias”¹¹¹. Todo ha de ser usado en su justa y correcta medida, de modo que el intercambio resulte lo más enriquecedor y productivo posible. La universalidad de la hermenéutica –mediada por la lingüisticidad en los discursos (*logoi*)– y, por ende, la comprensión gadameriana, permite conjugar tanto el ámbito teórico como el práctico, lo que al parecer sería lo que más encajaría con las demandas de nuestra sociedad y en el conocimiento de que, al fin y al cabo, se nos ha ocultado la realidad humana con un tupido.

Se ha de hacer una crítica racional para concienciar a los ciudadanos de una sociedad sobre todo a través de una “*educación para la tolerancia*”¹¹². Las emociones del ser humano siguen estando presentes y muestran que, de hecho, las cosas no han cambiado tanto, pese al sueño tecnológico, en nuestro caso, de la medicina y las empresas farmacéuticas. La situación se vuelve cada vez más insostenible si no hacemos uso de la *phrónesis*, es decir, si no somos capaces de rectificar y reorientar lo que se ha impuesto como inmutable, el hecho de que no estamos enfermos y que no necesitamos medicalizarnos. La fusión de horizontes no cae, pues, en el desconcierto, sino que precisamente pone de manifiesto la confusión en la que estamos inmersos acerca de lo realmente permanente: “nacimiento y muerte, juventud y vejez, patria y extranjero, obligación y libertad”¹¹³, algo que nos concierne a todos.

Desde ese pináculo se han de orientar nuestras acciones en el contexto vital, ético y social. La *phrónesis* resulta indispensable dado que sólo adquiere pleno sentido en el ámbito comunitario de las acciones teleológicas humanas, en el reconocimiento de los argumentos del otro sin ninguna pretensión de dominio. A eso es a lo que llamamos una dimensión ética responsable e intersubjetiva en el diálogo, a modo de “uno de los índices de eticidad y respeto”¹¹⁴. Se trata de atender más a estos

¹¹¹ Gadamer, *Verdad y Método II*, p. 265.

¹¹² *Ibid*, p. 168.

¹¹³ *Ibid*, p. 169.

¹¹⁴ López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, p. 97.

aspectos de la vida humana, de tener un conocimiento ético que se aplique lo más adecuadamente posible a los casos concretos.

Uno de los ejemplos que representaría bien el aspecto de la medicalización de cara al futuro sería el de las llamadas voluntades anticipadas o testamento vital. Por medio de éstos, el ciudadano manifiesta de manera previa su voluntad sobre los tratamientos médicos que quiere llegar a recibir en caso de que no esté en condiciones de ejercer racionalmente su papel activo y participativo en un determinado momento. Se trata, en definitiva, de una anticipación de la vida digna que, de hecho, ya se está realizando y que impide que otros tomen decisiones propias, que aun en ese momento se valore en la *praxis* discursiva la propia opinión desde un conocimiento razonable, al fin y al cabo, tarea que despliega la hermenéutica de Gadamer fusionando su modelo aplicado de racionalidad con la *phrónesis* de Aristóteles.

5. CONCLUSIONES.

Si algo se puede aprender de la obra de Hans Georg Gadamer es que no podemos ceder a las grandes amenazas que la Segunda Guerra Mundial y el mundo de postguerra han puesto sobre la mesa: por una parte, a la apología del pensamiento científico técnico, que cada día logra nuevas conquistas y, por otro lado, a la clausura en una especie de tradicionalismo atávico de vuelta al pasado para escapar de este presente.

Como hemos visto a lo largo del trabajo, el interés de Gadamer ha sido el de crear o recuperar espacios donde la racionalidad humana pueda mediar en este nuevo mundo nuestro desde una perspectiva del cuidado y la valoración de lo humano –en realidad la propuesta de Gadamer es sin duda un humanismo integral, un humanismo que quiere recuperar muchas de las potencias humanas que han sido olvidadas por la modernidad y sus modos exitosos de conocimiento. A la hora de armarse intelectualmente para esta tarea, Gadamer acude a uno de los mayores filósofos de la Antigüedad, Aristóteles, donde encuentra importantes reflexiones para realizar esta tarea, en especial, el uso de la *phrónesis*.

El Aristóteles que le interesa, como hemos visto, no es el de la *Metafísica* o el ontólogo, ya que, desde Heidegger, la lectura que se ha hecho de Aristóteles acerca del ser humano es una lectura nihilista en cuanto a lo trascendente, que parte de la condición finita del ser humano y su limitada potencia racional real en cada uno de nosotros. Pero el hecho de decir que el ser humano es finito no quiere decir lo mismo que ser histórico; esta es la otra parte de la fundamentación gadameriana. Como hemos visto, a falta de ontología trascendente, las casas del ser del hombre, su ontología real, son su ser histórico y su lenguaje. De este modo, el ser humano se encuentra configurado por miles de tradiciones concretas de un espesor histórico a veces insondable, que le llevan a realizarse como el producto de un tiempo determinado. Producto de un tiempo del que recibe una tradición, un saber con autoridad que le da forma a su mundo. Queramos o no, todos vivimos en este ámbito primordial de lo humano (lenguaje e historia).

Si esto es así, cobra mayor importancia el hecho de ser capaz de reconstruir un lugar donde nuestra historia, nuestros prejuicios, se hagan transparentes ante el encuentro con los demás; este espacio es, y no puede ser otro, que el diálogo que, en ocasiones, ha de recurrir a la buena retórica. El propio lenguaje de cada uno es un decantado histórico cuyos perfiles actuales no son solo la suma de lo anterior sino un determinado posicionamiento sobre el mundo. Ese posicionamiento, esos prejuicios y juicios que configuran la acción humana, el cerebro humano, las motivaciones, aparecen en la argumentación. La argumentación no es sólo una exposición de motivos de carácter cuantitativo o científico-instrumental, es un proceso que se da dentro de un diálogo en el que, gracias a la racionalidad común de mis presupuestos y los del “otro”, se puede explicitar un consenso en la *praxis* discursiva.

Esto centra el foco, que hasta ahora había parecido estar en el lenguaje, en la acción. Porque pensar es una acción en sí misma, cuyas consecuencias en el mundo tienen, con frecuencia, un alcance insospechado. En el diálogo, las formas de racionalidad no instrumental emergen impregnadas de sentido, emotividad humana, juicios humanos sobre la vida y la realidad, permitiendo una comunicación más viva y significativa entre los que lo practican y creando, por ello mismo, por medio del *sensus communis*, una auténtica comunidad.

Frente a la racionalidad impuesta por la ciencia –en nuestro texto hemos puesto el ejemplo biomédico pero podríamos hablar de toda la cuestión del avance de la ciencia y la tecnología o de desencanto del mundo–, en el diálogo, la racionalidad argumentativa da cuentas de su experiencia del mundo, sin tener que pasar por la esclavitud de la verificación, de ahí la importancia de lo verosímil dado que nuestra retórica está “marcada por la intención de verdad y la aplicación de ésta a lo verosímil, así como por su estrecha relación con el *ethos* en el que discurre nuestra vida queramos o no”¹¹⁵. Como recordábamos en el texto, citando a Paul Ricoeur, en el diálogo se trata de: “transitar entre los límites del dogmatismo y el escepticismo”, de volver a un *sensus communis*.

Como vimos, para que todo esto pueda darse, se exige de los que participan en tal diálogo el uso correcto de la retórica y, por ello, de todas las disciplinas que ya desde antiguo intervenían en la formación del carácter virtuoso del individuo: la *paideia*. De ahí la importancia que Gadamer le concede a las humanidades y al concepto de educación como formación (*Bildung*). Pero si hemos de dialogar y respetar unas ciertas reglas en ese diálogo (la voluntad de acercarnos a la verdad y comunicar sentido), es necesario preguntarse por qué y qué implica esta actitud (una actitud que sólo se da a raíz de la *phrónesis*).

En efecto, esta simple actitud del encuentro cabal en el diálogo con los otros, es ya una disposición y formación moral en el mundo, un saber práctico en nuestras acciones que pretende dar siempre con lo mejor para el ser humano. El cultivo de todas las variedades de la experiencia moral encaminadas a ese justo término es lo que llamamos *phrónesis*. Aristóteles fue el primero, para Gadamer, que no confundió la racionalidad práctica con la ciencia y el conocimiento, como sí lo habían fundido Sócrates y Platón, creó el ámbito para otro tipo de racionalidad distinta a la científica que ahora nos oprime. Es por ello que, para hablar de lo humano, Gadamer tiene que ir a empaparse sin duda de Aristóteles y de todos aquellos que introducen un logos humano en el mundo del devenir distinto al logos de la imposición científica¹¹⁶.

¹¹⁵ López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la praxis", p.97.

¹¹⁶ En especial le interesan el libro VI y X de la *Ética a Nicómaco* para el tema de la *phrónesis* y de la *Retórica* para la capacidad de verdad del lenguaje.

Por último, hay que señalar que la *phrónesis* si bien es un saber, no es una ciencia, no es definible y delimitable por el concepto, es una acción, la dimensión activa del hombre en su toma de decisiones aplicadas a casos concretos. En definitiva, una de las formas que el hombre tiene de tocar aquello indeterminado que es el mundo, *Lebenswelt*, donde la novedad y la sorpresa tienen tanto que decir. Por ello mismo, el ejemplo de la *phrónesis* es más un mostrar que un demostrar la mejor opción, un poner de relieve que un teorizar, repite constantemente la necesidad de unos principios de acción (*praxis*) pero no los ha especificado, al igual que no ha dado una concepción acerca de qué es lo bueno y solidario en sí mismo. Esto explicitaría uno de los puntos débiles de la hermenéutica gadameriana por cuanto que, a la hora de pedirle recetas concretas del actuar prudente, calla como callaron los antiguos.

No puede ser de otra manera, la contingencia del mundo y de la acción hace que lo universal solo tenga sitio en el interés y la actitud que debe guiarnos. La aplicación de lo general a lo singular es un ejercicio que se deduce de condiciones similares pero distintas, del mismo modo que el buen general en batalla se adapta a la realidad de cada encuentro.

Por su propia dinámica, la *phrónesis* gana con la experiencia, con el hecho de que nos hayamos enfrentado a situaciones similares donde fijamos nuestra actuación a través de nuestra libertad. Libertad que se va condensando en hábitos que acaban por forjarnos un carácter. El hombre prudente es el *phrónimos*.

En un mundo que desde el siglo XVIII le ha exigido a la moral, en la consistencia y limitación de la proposición científica, y ha acabado por abandonarla por creer imposible tal conocimiento, la recuperación de formas justas de diálogo, de verdadero intercambio razonado, son esenciales. En este punto me uno a Bernstein en cuanto a la no concreción del diálogo ideal que reclama Gadamer. Falta terminar de pulir y completar este ideal con el autor que entronca su modelo hermenéutico: Aristóteles. A falta de normas y criterios de fin últimos, Gadamer, pese a que separa correctamente entre la *phrónesis* y la *praxis*, no priva a aquélla de identificación con la argumentación propia de la filosofía práctica por cuando ha de orientar la acción. Es erróneo comprender la *phrónesis* como piedra de toque del comienzo de la filosofía en el terreno práctico ya que “eso no significa que la filosofía, que tiene que ver con la

praxis, deba ser comprendida por sí misma como racionalidad práctica y *phrónesis*, sino que la posibilidad de una filosofía de la *praxis* se funda en la racionalidad incluida en la *praxis* misma”¹¹⁷ .

La universalidad de la hermenéutica gadameriana abre nuevos horizontes experienciales en el mundo, posibilitando, a su vez, una universalidad de la comprensión y reciprocidad en el diálogo democrático con los demás. Un modelo de racionalidad basado en lo que al hombre le toca más de cerca, sus sentimientos, afectos, etc. de los que el hombre ha de ser consciente en su actuación.

Lo que Gadamer nos dice es que el ser humano en su historicidad, finitud y lenguaje, sentido, verdad y felicidad, tiene algunas armas para tratar de reconstruir los lugares de un mundo razonable. Estos lugares son los que construye la hermenéutica a la búsqueda de una *phrónesis* que, junto con la retórica dialógica, guíe, oriente, medie y constituya el mundo humano. Si con este trabajo hemos conseguido poner de relieve estas preocupaciones de Gadamer y lo principal de su propuesta en torno a la *phrónesis* aristotélica, nos damos por satisfechos.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe, traducción María Araujo y Julián Marías, Centros de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

Aristóteles, *Metafísica*, A, 1, 980a20-24, traducción Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1998.

Berti, E., *Ser y tiempo en Aristóteles*, ed. Biblos/Filosofía. Paideia Fenomenológica, Buenos Aires, 2011.

Gadamer, H-G., [1960] *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

Gadamer, H-G., [1960] *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

¹¹⁷ López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*", p. 96.

Gadamer, H-G., *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.

Gadamer, H-G., *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995.

Gadamer, H-G., [1993] *El estado oculto de la salud*. Gedisa, Barcelona, 1996.

García Morente, M., *La filosofía de Kant: una introducción a la Filosofía*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1917.

Husserl, Edmund., id *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Grondin, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.

Martínez, J. M., *La filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales de H.G. Gadamer*, PPU, Barcelona, 1994.

Platón, *La república*, X, 596 e, traductores José Manuel Pabón y Manuel Fernandez Galiano, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1981.

Artículos

Almarza Meñica, J.M., “Hans-Georg Gadamer y el comunitarismo”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 25-48.

Almarza Meñica, J. M., “La praxis en la Hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer”, en *Estudios Filosóficos*, vol. 34. 1985, pp. 149-183.

Álvarez Gómez, A., “Interpretación y texto. El modelo de Gadamer ante el modelo de Aristóteles y sus comentadores”. Universidad de Santiago de Compostela. UNED, Madrid, 2005.

Bernstein, R.J., “From Hermeneutics to Praxis”, *Review of Metaphysics*, V. 35, 1982, pp. 823-845.

Beuchot, M., “La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 439-450.

Calvo, T., “¿Por qué y cómo educar? Paideia y política en Aristóteles” en *Daimon*, Universidad de Murcia, Murcia, nº 30, septiembre-diciembre 2003. p.10.

Covarrubias Correa, A., “Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 451-464.

Conill, J., “Ética hermenéutica desde la razón experiencial Gadameriana”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 49-62.

López Sáenz, M^a C., “La actualidad de la retórica en la filosofía hermenéutica”, en *Estudios Filosóficos*, nº 170, vol. LIXI, enero-abril 2010, pp. 69-99.

López Sáenz, M^a C., “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G, Gadamer” en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 349-361.

López Sáenz, M^a C., "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la praxis", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. VI (2001), pp.79-98.

Martínez, J.M., “Metodología y experiencia hermenéutica”, en *Daimon*, Ediciones Universidad de Murcia, Murcia, nº 4, 1992, pp. 139-151.

Navas, N., “*Phrónesis y Hermenéutica*”, en *Apuntes Filosóficos*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 2012. nº 40, vol 21, pp. 67-86.

Vallejo Campos, A., “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en Acero, J.J. Nicolás, J.A., Tapias, J.A.P, Sáenz, L., Zúniga, J.F., (eds) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, 2004, pp. 465-486.

Jiménez Redondo, M., “Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phrónesis*”, *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, UNED, Madrid. nº. 20, 2005, pp. 295-323.

Oñate, T., “Gadamer y Aristóteles. La actualidad de la hermenéutica” en *Gadamer y las Humanidades*, Vol I, Ontología, Lenguaje y Estética. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, pp. 43-67.

Ríos Acevedo, C. I., “Un acercamiento al concepto de formación en Gadamer”, en *Revista de Educación y Pedagogía*. Universidad de Antioquia, nº. 14 y 15. pp. 15-35.

Segura Peraita, C., “Gadamer: la filosofía de las cosas humanas. Nuevos emplazamientos ontológicos para la teoría, la ética y la política”, en *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2. pp. 56-71. Noviembre 2010.

Varela, L.E., “Prudencia aristotélica y estrategia”, en *Convivium, Revista de Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1979. pp. 169ss.

Vigo, A. G., “Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea”, en *Estudios Públicos*, 87, 2002. pp. 235-249.

Bibliografía secundaria

Blech, J., *Medicina enferma. Cómo protegernos de las terapias discutibles*. Ediciones Destino, Barcelona, 2005.

Blech, J., *Los inventores de enfermedades. Cómo nos convierten en pacientes*, Ediciones Destino, Barcelona, 2005.

García Capilla, D. J., *El nacimiento de la bioética*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

Artículos

Mainetti J. A., *La medicalización de la vida*. Instituto de Bioética y Humanidades Médicas, Escuela Latinoamericana de Bioética y Fundación Mainetti., Argentina. *Electroneurobiología* vol. 14 (3), pp. 71-89, 2006

Webgrafía

<http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/viewFile/15500/15360>

<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/entrevista-con-hans-georg-gadamer-el-ultimo-filosofo>