

Rehabilitación de la *phrónesis*
A propósito de la ilación Aristóteles, Heidegger y Gadamer

Mario Andrés Gómez Velasco

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Filosofía
Bogotá D.C. – Colombia
Segundo Semestre de 2014

Rehabilitación de la *phrónesis*
A propósito de la relación Aristóteles, Heidegger y Gadamer

Mario Andrés Gómez Velasco

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía

Director
Carlos Bernardo Gutiérrez Alemán

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Filosofía
Bogotá D.C. – Colombia
Segundo Semestre de 2014

οὔτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ,
ἔσθλος δ' αὖ κακέϊνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθεται.
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοέῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλλεται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ*

“El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo
comprende todas las cosas;
es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja;
pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro
retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil”
(1095b 10-14)

* Hesíodo, Trabajos y Días 293 ss., citado en Aristóteles, 2010, p. 28.

A Yen

Contenido

	Pág.
Agradecimientos	7
Introducción	8
Capítulo 1.	13
Elementos relevantes de una posible comprensión del concepto de <i>phrónesis</i> en Aristóteles	
1.1. De la <i>eudaimonía</i> y del rol de la educación	15
1.1.a. Búsqueda de la <i>eudaimonía</i>	15
1.1.b. De los principios pedagógicos en la formación de <i>los griegos</i>	17
1.1.c. De la dignidad al enfrentar las vicisitudes de la fortuna	19
1.2. <i>Phrónesis</i> en la aprehensión de lo contingente	21
1.2.a. <i>Phrónesis</i> como búsqueda de lo que es el Bien y el Mal para el hombre	21
1.2.b. La sabiduría	24
1.2.c. Interrelación entre la <i>prudencia</i> y las virtudes éticas	25
1.3. Estructura del acto moral	26
1.3.a. Del deseo razonado, objeto de deliberación para la elección	26
1.3.b. El intelecto, sumadas a él la deliberación y la disposición ética, orienta la elección y ésta a su vez la acción	29
1.3.c. La virtud y el término medio (<i>μεσότης</i>)	31
1.3.d. El momento oportuno en la acción moral, <i>καιρός</i>	34
1.3.e. La prudencia en tanto que modo de ser	36
1.4. Conclusiones del capítulo	38
Capítulo 2	48
Reapropiación de la <i>phrónesis</i> en <i>Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles</i> de Martin Heidegger	
2.1. <i>Phrónesis</i> , disposición por la cual el alma alcanza la verdad	44
2.1.a. La <i>phrónesis</i> en tanto que <i>ἔξις</i>	45
2.1.b. La posibilidad de <i>ἀλήθεια</i> en la <i>phrónesis</i>	47
2.1.c. La <i>phrónesis</i> y su relación con el <i>νοῦς</i>	48
2.2. Ontologización de la <i>phrónesis</i> ,	

despliegue temporal de la vida en su ser	50
2.2.a. La <i>phrónesis</i> como circunspección solícito-discursiva	51
2.2.b. La <i>práxis</i> como modalidad del <i>ser</i> de la vida humana y su carácter <i>kairológico</i>	54
2.3. La <i>phrónesis</i> como epitáctica	56
2.3.a. El doble aspecto de la <i>phrónesis</i> como discurso reflexivo y como disposición solícita	56
2.3.b. La <i>phrónesis</i> como forma diferente de aprehender los <i>ἀρχαί</i>	58
2.3.c. La <i>phrónesis</i> como <i>εὐβουλία</i>	59
2.4. Conclusiones del capítulo	62
Capítulo 3	
La <i>phrónesis</i> como virtud hermenéutica fundamental desde su rehabilitación gadameriana	65
3.1. La <i>phrónesis</i> una forma de saber distinta	66
3.1.a. Un saber para sí: “ <i>Saberse</i> ”	68
3.1.b. La “exactitud” propia del conocimiento práctico	70
3.1.c. <i>Phrónesis</i> y <i>synesis</i> , virtudes propias de la hermenéutica	72
3.2. <i>Subtilitas applicandi</i> , en perspectiva <i>phronética</i>	75
3.2.a. Fusión de horizontes	76
3.2.b. El problema de la <i>aplicación</i> en la hermenéutica	78
3.2.c. La <i>phrónesis</i> en respuesta al problema de la aplicación	81
3.3. La perspectiva hermenéutica de Gadamer	84
3.3.a. La tarea de la hermenéutica	85
3.4. Conclusiones del capítulo	87
Conclusiones	90
Bibliografía	95

Agradecimientos

Inicialmente mi agradecimiento es al Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes y los seminarios que tomé en la línea de Hermenéutica tanto con mi director de tesis como con las profesoras Catalina González y Diana Muñoz; así mismo al profesor Rodolfo Arango por su insistencia a siempre permanecer en el texto cuando asistí a su seminario sobre Fundamentos de Ética y a la profesora Laura Quintana por sus valiosas observaciones en el seminario de Monografía cuando este proyecto apenas empezaba a tomar forma.

Especialmente agradezco al profesor Carlos B. Gutiérrez por su dirección de este trabajo, ayudando a evitar errores tanto de interpretación como de alcance; accediendo a trabajar, al final, con un cronograma apretado cuando tiene tantos compromisos académicos que atender; por su seminario Hermenéutica de la facticidad que dio muchas luces a este trabajo y permitió reorientar todo sobre un concepto que se haría central.

Agradezco a mis padres por su apoyo constante, los motivos sobran; a mi familia, a Lelia y a mi esposa Yen que tuvieron que tolerar mucho más de lo que esperaba; a Felipe Muriel y a Oswaldo Plata por el apoyo en estos años de Maestría y por su amistad.

Introducción

El presente trabajo se plantea como una iniciativa de recuperar una serie de elementos que se pueden considerar fundamentales en el desarrollo del pensamiento occidental; estos elementos, claro está, no conforman una unidad de comprensión a través de los autores que aquí abordaremos, pero tienen una relación que hemos dado en llamar *ilación*, en el sentido que se puede establecer un puente de comunicación de unos a otros. No se trata de cómo el elemento medular de esta tesis, es decir, la *phrónesis*, constituye, a su vez, un elemento central en la obra de estos tres autores, sería algo que se caería por su propio peso; por ejemplo, en los casos de Aristóteles y Heidegger se puede pensar que se da un tratamiento periférico y no muy relevante ya que ambos abandonan tempranamente la reflexión en torno a la idea de *phrónesis*, pese a haber reconocido la importancia de la misma. Los mayores alcances de la apropiación de este *concepto* aristotélico se dan en la obra de Gadamer, para quien la *phrónesis*, acompañada de la *synesis*, se convierte en la virtud fundamental de la hermenéutica filosófica.

En tal sentido la primera tarea que debemos abordar es la de hacer un acercamiento al lector al lenguaje que se construye en torno a la idea de *phrónesis* en Aristóteles. ¿Por qué el interés en tratar de rescatar dicho concepto? Quizás porque se trata de una idea que es desconocida para la mayoría de nosotros, o porque la traducción que conocemos en español no le hace justicia, quizá también porque hay un interés débil por tratar de rescatarla como virtud generadora del pensamiento filosófico. Para Aristóteles la *phrónesis*, o prudencia, designa la capacidad que tenemos para actuar de la mejor manera posible, pero no como algo accidental, sino como algo que es completamente consciente para nosotros; la *práxis* que es el resultado de un ejercicio racional parte de la reflexión en torno a un fin que concuerda con la persecución de un ideal de vida buena, lo que en los griegos podría comprenderse como búsqueda de la felicidad. Ahí está identificado el primer problema al momento de abordar la idea de *phrónesis*, ello es que el

concepto de prudencia con el que estamos familiarizados parece no tener nada que ver con lo abordaremos en este trabajo.

Para Aristóteles un *phrónimos*, un *hombre prudente*, es alguien que está en disposición de actuar, afrontando las diversas situaciones que se pueden presentar; en el caso del *prudente* en la herencia judeo-cristiana parece esperarse de él que se mantenga lejos de la acción. Casi siempre cuando escuchamos la expresión “sea prudente” es como si al mismo tiempo nos dijeran “no haga (no-actúe), las consecuencias pueden ser desagradables”; en la comprensión de la tradición griega respecto a la *phrónesis*, Aristóteles señala que se trata de un *hombre* de acción, no de un *hombre* temerario, sino de quien sabe qué hacer en el momento propicio. Ahora, con todo lo importante que podamos extraer del pensamiento del Estagirita, solo se tratará de una interpretación, no hay forma de defender que se trata de la única o de la mejor forma de comprender la idea de *phrónesis*, pero sí podemos decir que tenemos el compromiso de tratar este tema con seriedad, no se dirán cosas por decir las. Aristóteles nos llega a través de un número amplio de interpretaciones que en su empresa de comprender también fueron “aportando” al *texto* de tal manera que no podamos distinguir con claridad cuándo se trata de Aristóteles y cuándo se trata de las interpretaciones que se han hecho de su pensamiento, sobre todo respecto a la *phrónesis* de la cual no hay un tratamiento riguroso en la obra del Estagirita.

El primer puente que se establece es entre la *phrónesis* como es abordada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y la hermenéutica temprana de Martin Heidegger, específicamente en relación a sus *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Para el lector familiarizado con la obra heideggeriana no le es extraño que esta obra temprana sea una interpretación radical de algunos elementos de la obra de Aristóteles, como tampoco le ha de ser extraño el ímpetu con que Heidegger presenta dichas interpretaciones. Uno de los apartados del *Informe Natorp*, como se le conoce, está dedicado a la lectura del libro VI de la *Ética a Nicómaco* y en su análisis recupera la reflexión en torno a la idea de *phrónesis* como un elemento central. El interés de Heidegger por ocuparse de la *phrónesis*

no es artificial y se justifica en que Aristóteles no dio una definición clara de lo que ella era; diría sí que la *phrónesis* es un “hábito”, una “disposición”, un “modo de ser” (ἔξις), pero al mismo tiempo afirmaría que todo ello puede ser olvidado, pero la *phrónesis* no, así que debe ser “algo más” que “hábito”, “disposición” o “modo de ser”; es a partir de esta brecha, que el mismo Aristóteles abre, que Heidegger emprenderá la tarea de ontologizar la idea de *phrónesis*.

Algunos comentaristas de la obra de Heidegger coinciden en afirmar que su interés por Aristóteles es temprano y que se ve impulsado por la lectura *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* de Brentano. Dicho interés se hace manifiesto en el desarrollo de su hermenéutica temprana y algunas de sus consideraciones se mantendrán incluso hasta *El Ser y el tiempo*; pero aunque parece haber una reivindicación de Aristóteles por parte de Heidegger, lo que hay tras de ello es más una confrontación que se hará más evidente en el desarrollo de su obra cumbre. En la configuración de su hermenéutica temprana Husserl tiene un papel destacado, entre muchas razones, por encargarle a Heidegger la elaboración de una fenomenología de la religión, para lo cual se ocupa éste de la interpretación de las epístolas paulinas en particular; ahí Heidegger advertiría la importancia de conceptos como *kairós* y *phrónesis*, emprendiendo un proyecto filosófico que le daría el reconocimiento como uno de los filósofos más originales del siglo XX.

Aristóteles lo enunció, la *sophía* se ocupa de aquellas cosas que son por necesidad y que no cambian, mientras la *phrónesis* se ocupa de lo que es contingente, es decir la vida humana. Heidegger reconociendo que se trataban de dos regiones ontológicas diferentes por las cuales el ser accede a la verdad, trató de restablecer dicha diferencia y a partir de ella explicar la importancia de lo humano en la generación del pensamiento ontológico, para él es en la vida fáctica donde se movilizan la mayoría, sino todas, las ontologías regionales, mientras aquella es la ontología fundamental.

La *phrónesis* constituye para Heidegger un tipo particular de trato con el *ser*, así la *phrónesis* se considerará como la virtud dianoética que se puede ocupar de lo que es el Bien y el Mal para el hombre; *phronimós* es el ser humano que actúa bien en el sentido de que decide sobre su propia vida en la *praxis*. Esto es lo que Heidegger reconocía ya en su *Informe Natorp*, pero al tiempo comprendió que ello había pasado desapercibido para Aristóteles, quien no alcanzó a comprender toda su dimensión ontológica. El Estagirita tendría una comprensión inicial de la diferencia tan radical que hay entre lo propiamente humano y lo que no lo es, entre *phrónesis* y *sophía*, pero aun habiendo comprendido aquello lo dejaría de lado y optaría por la *sophía* por ocuparse ésta de lo que es inalterable, de aquello que no cambia.

Esta tesis no trata de abordar simplemente una transmisión de Aristóteles a Heidegger y de éste a Gadamer, sino la forma en que se van apropiando elementos en cada caso. Así Heidegger encuentra en la conceptualización de la *phrónesis*, que hace Aristóteles, el motor de fundamentación de su hermenéutica de la facticidad y las preocupaciones e intereses que de ahí se derivan tendrán una influencia notable en su obra posterior. Gadamer recupera el interés por la *phrónesis*, hace de ella la virtud hermenéutica fundamental, dirá así que le sirvió como modelo de su propia línea de argumentación al ver en la hermenéutica, que se orienta por la *phrónesis*, la “tarea filosófica central” que lo habría de ocupar.

Este trabajo se concibió en tres capítulos, a decir, sobre la concepción de *phrónesis* en Aristóteles; luego la forma en que Heidegger revitaliza este concepto desde el contexto de su hermenéutica temprana de la facticidad, particularmente en su *Informe Natorp*; por último el carácter que le da Gadamer como virtud hermenéutica fundamental y la forma en que potencializa la capacidad hermenéutica de interpretación desde su comprensión de la filosofía práctica. Cada uno de los capítulos recoge, *grosso modo*, los siguientes elementos: el capítulo primero: 1) aborda la necesidad de la *phrónesis* en los griegos desde su

búsqueda de la *eudaimonía*, quienes pasan por una educación metódica que busca llevarlos en última instancia al conocimiento de lo contingente; 2) dado que a este tipo de conocimiento solo se llega por la experiencia, se analizará cómo interviene la *phrónesis* y por qué la *sophía* no puede dar cuenta de ello incluso cuando es uno de los modos o formas de conocimiento más perfectas; 3) habiendo descrito la importancia que tiene la *propedéutica* en la formación del *hombre* griego y el papel tan fundamental que representa la *phrónesis* en su interacción con las cosas cotidianas, se presentará la manera como se estructura el acto moral en tanto que ligado a la intervención de la *phrónesis*: deseo razonado, deliberación, elección y acción. Así mismo se presentará la importancia de dos ideas en todo este proceso de elucidación de la *phrónesis*: *kairós* y *mesótes*. El capítulo segundo: 1) describe algunos elementos que rescata Heidegger en su exposición de la *phrónesis* tales como el hecho de ser una disposición por medio de la cual el alma alcanza la verdad, su carácter de *héxis*, la posibilidad de *alétheia* que hay en esta virtud dianoética y la relación que ella tiene con el *noûs*; 2) se ocupará específicamente de la ontologización de la *phrónesis* como despliegue temporal de la vida en su ser, como circunspección solícito-discursiva, así como del papel que juegan la *práxis* y el *kairós* en dicho despliegue; 3) expondrá el doble aspecto de la *phrónesis* como discurso reflexivo y disposición solícita, la manera en que aborda los *archaí* y el por qué de la *phrónesis* como *buena deliberación*. El capítulo tercero: 1) expone por qué la *phrónesis* es una forma de saber distinta, como saber para sí, así también de la “exactitud” que le es propia, y como elemento fundamental la relación que hay entre ella y la *synesis*; 2) recoge el problema de la *aplicación* en la hermenéutica filosófica de Gadamer, se aborda la idea central de *fusión de horizontes*, así mismo se busca explicar cómo con la *phrónesis* se da respuesta a este problema de la *aplicación*; 3) expone de forma sucinta la perspectiva hermenéutica de Gadamer y la forma en que la *phrónesis* interviene en su desarrollo.

Capítulo primero

Elementos relevantes de una posible comprensión del concepto de *phrónesis* en Aristóteles

El capítulo se plantea varios objetivos. El principal es acercarse a una comprensión del concepto de *phrónesis* en Aristóteles. Objetivo que se sustenta en que aparentemente nos es familiar el concepto de *prudencia*, traducción al español que parece rescatarse del concepto aristotélico que designa la capacidad de actuar de un *hombre*¹ respecto a lo que es mejor para él, no en particular, sino de manera general.² Pero en la conceptualización de la *prudencia* surge un problema que no es fácil de superar, se trata de la cuestión de la fuerte comprensión que se tiene de aquella a partir de la tradición judeo-cristiana; en otras palabras, la traducción de “prudencia” como hoy la conocemos se vierte de la tradición de la fe cristiana, lo que está muy lejos de aquello que, en su momento, trató de rescatar Aristóteles de la tradición popular de los *griegos*. Me refiero a la disposición para la acción con la cual los *griegos*³ trataban de hacer frente a las situaciones que ante ellos se presentaban como apremiantes.

El segundo objetivo se plantea desde la advertencia de que el tratamiento que se hará aquí del problema mencionado, de la empresa que busca comprender el concepto de *phrónesis* es limitado. La justificación es que no hay manera de acercarnos a lo que pudo haber dicho Aristóteles, en sí lo que conocemos del Estagirita son interpretaciones y en muchas ocasiones interpretaciones que se han hecho sobre la base de otras.⁴ Así que no es posible presentar una definición sin

¹ Hoy en día no es *políticamente correcto* referirnos al concepto de “hombre” como abarcador tanto de mujeres como de hombres, aun así se le empleará en cursiva para facilitar la comprensión del texto, pero siempre teniendo en cuenta que se incluye a ambos.

² El concepto de *phrónesis*, a lo largo de los años, ha sido traducido de varias maneras. Aun que se inclina por la *prudence* del francés o por la *prudencia* del castellano, oponiéndose a la traducción de *sagesse* (sabiduría) hecha por Gauthier; Gadamer conservará la misma palabra *phrónesis*; Guthrie sigue la traducción de *Practical Wisdom*; los italianos por su parte utilizarán *prudenza*. Pero como veremos más adelante estas propuestas no hacen justicia a toda la riqueza que tiene el concepto de *phrónesis* en Aristóteles. Mejor sería seguir la indicación de “buen sentido” que ha sugerido Carlos B. Gutiérrez (2002, p. 203).

³ En ocasiones se usarán expresiones como *el hombre*, *los hombres*, *el hombre griego* pero siempre refiriéndonos a la tradición de los *griegos* de donde busca rescatar Aristóteles el concepto de *phrónesis*.

⁴ Baste con revisar, a modo de ejemplo, algunas de las traducciones al español más destacadas de

asumir el compromiso de apostar por una línea de interpretación que quede exenta de críticas⁵, de tal manera que no hay definición, al menos desde nuestros modestos alcances, real y última para el concepto de *phrónesis*.

El último objetivo es hilvanar el pensamiento de Aristóteles con la hermenéutica temprana de Heidegger⁶. Como es conocido, Heidegger propone una interpretación radical de Aristóteles⁷ que hasta su momento no se había presentado además contrapuesta a la tradición escolástica; con ella buscaba un retorno a los comienzos griegos, como lo señalara Gadamer, y en ese camino un retorno al *ser* y a la pregunta que cuestiona por éste; en otras palabras, será un problema que va a dinamizar toda la reflexión filosófica de Heidegger. De todos los

la *Ética a Nicómaco*, las que ni tan siquiera coinciden en la traducción del título de la misma ya que la podemos encontrar también como *Ética Nicomaquea*. También, algunos pasajes tienen fuertes diferencias en la traducción e incluso en lo que se puede comprender de los mismos; por ejemplo, en 1141a 15-16 encontramos: “De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias” en la traducción de Pallí de editorial Gredos; “Así, es claro que el más riguroso saber entre todos es la sabiduría” traducción de Gómez Robledo de editorial Porrúa; “De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento” de Araujo-Mariás de la editorial del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Sirva esto, pues, para dos propósitos, por un lado señalar que este trabajo se sirve de estas tres versiones y por otro que no pretendemos hacer un ejercicio de rigor exegético. Volpi llama la atención a como Heidegger advertiría estas dificultades: “En el desarrollo de su interpretación, Heidegger se detiene con particular insistencia en algunos términos clave de la exposición aristotélica, cuyo significado habría quedado oculto o distorsionado por las traducciones del latín. Por lo tanto, se ocupa, por ejemplo, de eliminar la idea de que *epagogé* significa inducción, que *aition* quiere decir causa, que *arkhé* pueda traducirse como principio, que *ousía* equivalga a sustancia, *enérgeia* a acto, *dýnamis* a potencia, *hyle* a materia y así sucesivamente, en el caso de otros conceptos fundamentales”(Volpi, 2012, p.191).

⁵ Evitando llevar al extremo la siguiente afirmación, se puede considerar que hay dos líneas fuertemente marcadas en la interpretación del concepto aristotélico de *phrónesis*, por un lado se encuentra la propuesta de interpretación de Werner Jaeger, quien piensa que debe darse un manejo genealógico del término (Jaeger, 2001), por otro, encontramos a Pierre Aubenque quien se propone resaltar que al concepto de *phrónesis* no se le hace justicia con la propuesta de Jaeger y que lo presentado por este no es lo que rescata Aristóteles y lo que deberíamos conocer de la tradición griega, en tal sentido ve en la presentación de la *phrónesis* del libro VI de la *Ética a Nicómaco* un giro respecto al *Protréptico*, un giro orientado a su independencia del concepto de *sophía* (Aubenque, 1999).

⁶ No está de más decir que el desarrollo de la hermenéutica temprana de Heidegger es comprendida para algunos como un aspecto insular en todo el desarrollo de su pensamiento, es decir, que se ocupa de cosas a las cuales no volverá y que, por ejemplo, no hay conexión alguna entre el *Informe Natorp* y su obra cumbre *El Ser y el tiempo*. Pero la lectura que aquí seguimos está más en la línea de interpretación de Franco Volpi, quien no solo ve un puente entre ambas obras sino que llegó a proponer que *El Ser y el tiempo* es una versión moderna de la *Ética a Nicómaco*.

⁷ Heidegger, Martin. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, España: Trotta.

elementos de los que se ocupará, hay un lugar especial para el concepto de *phrónesis*, interés que le llega por vía directa del Estagirita, dado que este al final del capítulo 5 del libro VI (Z), en el que se ocupa de definirla dirá que se trata de una *ἔξις*⁸, pero mientras que un *habito, disposición, o modo de ser* puede ser olvidado, la *phrónesis* no. Así que será algo más que *habito, disposición, o modo de ser*, es esta particularidad de ser “algo más” lo que constituye la motivación para la ontologización de la *phrónesis* en Heidegger (Volpi, 2009, p. 27).

Advertido todo lo anterior, la propuesta se desarrollará así: 1) abordar la necesidad de la *phrónesis* en los griegos desde su búsqueda de la *eudaimonía*, quienes pasan por una formación pedagógica que busca llevarlos en una de sus instancias finales, al conocimiento de lo contingente. 2) Dado que a este tipo de conocimiento, de lo contingente, solo se llega por la experiencia, analizaremos cómo interviene la *phrónesis* y por qué la *sophía* no da cuenta de ello aun siendo uno de los modos o formas de conocimiento más perfectas (1141a 16). 3) Habiendo descrito la importancia que tiene la *didáctica* en la formación del *hombre* griego y el papel tan fundamental que representa la *phrónesis* en su interacción con las cosas cotidianas, se expondrá la manera como se estructura el acto moral en tanto que ligado a la intervención de la *phrónesis*: deseo razonado, deliberación, elección y acción. Así mismo se presentarán dos elementos importantes en todo este proceso de elucidación de la *phrónesis*: *kairós* y *mesótes*.

1.1. De la *eudaimonía* y del rol de la educación

1.1.a. Búsqueda de la *eudaimonía*

⁸ “ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν” (1140b 4): “Hbito práctico verdadero” (Gómez); “Disposición racional verdadera y práctica” (Araujo-Marías); “Modo de ser racional, verdadero y práctico” (Pallí).

El fin, el *τέλος*, de los griegos es la felicidad. Aun así no hay acuerdo en la comprensión del concepto de felicidad. Para unos la felicidad se asemeja a la virtud, para otros a la *prudencia*⁹, para otros más a cierta sabiduría; hay quienes consideran que se trata de todas ellas o de la combinación de algunas, siempre acompañadas de placer o no desprovistas del mismo; así mismo, hay quienes consideran que se debe incluir la prosperidad exterior (1098 b 24-28). De lo descrito resulta que no se trata de lo que cada *hombre* desearía en privado, lo que se debe tener en cuenta para ser feliz está mediado por la relación con los otros. Se es feliz no en la soledad y en el ensimismarse, se es feliz con y entre los *otros*. Tanto en la virtud como en la prudencia se hace necesaria una relación con los otros, condición que no es fundamental respecto a la sabiduría. Un *hombre* sabio puede decidir aislarse de los que lo rodean para hacer un ejercicio de introspección. La prosperidad exterior se refiere, a su vez, a la comodidad que el bienestar material provee y se exalta en las relaciones con los demás; la prosperidad material está en estrecha relación con el reconocimiento que de ella hacen los otros que alaban o critican esta condición. Así los *hombres*, en su mayoría, buscarán la felicidad teniendo presente y por importante el trato con los demás.

Parece que quien busca la soledad es un caso particular que podría contrastar con el *τέλος* de los griegos, la felicidad. Aun así podemos recordar que la situación del *hombre griego* es tan particular que no es posible comprenderlo por fuera de su interacción en la *polis*, es decir, él no se concibe sin la interrelación con los otros; la ciudad y sus espacios de participación no son el privilegio de unos cuantos, todos buscan la posibilidad de estar en contacto con los otros. Es pues necesario concebir la vida del *hombre* feliz como una vida desplegada agradablemente y en la comprensión de los griegos la vida de alguien en soledad está colmada de dificultades; recordemos que Sócrates prefirió morir a vivir en el exilio, “la vida de un *hombre* solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo

⁹ Teniendo en consideración lo que se ha advertido en la nota 2, en este apartado se hará referencia a la traducción de *phronesis* por *prudencia*. Es necesario comprender que no se trata de la apuesta por una traducción que resulta ser la más fiel. Aquí buscaremos la comprensión del concepto de *phronesis*, como “buen sentido” o “actitud solícita”.

consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil” (1170 a 5-7)¹⁰. Hay que tener presente que este estado ideal que se describe no es fácil. Lo que se desea resaltar es que en la relación con los otros siempre se está arrojado a la incertidumbre que el mismo trato demanda; en lo político se ve materializada la necesidad de la intermediación de la prudencia para dicho trato con los demás. Entre los *hombres* no hay presupuestos que puedan permanecer fijos, al contrario, su diversidad lleva a sopesar diferentes alternativas para tener una idea de lo que se puede esperar. Esto como resultado del carácter contingente de unos y otros, así como el *mundo* en que se interrelacionan; incluso así la mejor alternativa será estar con el otro, interactuar con él para alcanzar la *eudaimonía*.

1.1.b. De los principios pedagógicos en la formación de *los griegos*

Esta interacción con los otros se afianza en el contexto de la educación. Por lo que reviste importancia lo descrito por Tomás de Aquino respecto a la forma como era propio educar a los griegos:

(...) el orden adecuado de enseñar será que, *primero*, los jóvenes sean introducidos en los objetos lógicos, porque la lógica enseña el modo de proceder de toda la filosofía. *Segundo*, en matemáticas, que no necesita la experiencia ni el sentido ni la imaginación. *Tercero*, en la ciencia natural que, aunque no excede el sentido ni la imaginación, requiere, sin embargo, la experiencia. *Cuarto*, en la ciencia moral, que requiere tanto la experiencia como un ánimo libre de pasiones, según se dijo en el libro primero [1095 a 5-10]. *Quinto*, en lo sapiencial y divino, que trasciende la imaginación y requiere un entendimiento vigoroso (De Aquino, 2001, p. 372).

Abordemos los pasos mencionados por De Aquino. Dice que lo primero es aproximar al joven a los objetos lógicos, con lo que no se hace referencia a la *Lógica* en sentido estricto, del modo en que es estudiada en el *Órganon*. Se trata

¹⁰ Gómez Robledo traduce este pasaje como: “la vida del solitario es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, en cambio es fácil que lo esté con otros y para otros” (1972, p. 127).

en este caso, de lo que es de determinada manera y no cambia. Tal como ciertos ciclos en la vida como el nacimiento y la muerte; se refiere a lo que está más próximo a la aprehensión por medio de los sentidos y no a la lógica como estructura formal. En cuanto al segundo momento, el conocimiento de las matemáticas es un paso más allá de la mera aprehensión por los sentidos y de la identificación y diferenciación de objetos, se trata ahora de cómo agrupar dichos objetos de una forma eficiente y homogénea, cuestiones necesarias en el día a día y aplicables a la agricultura, a la ganadería y, por supuesto, a la navegación, etc. En cuanto al tercer paso se dirá que es en las ciencias de la naturaleza donde es posible tener un primer contacto con la experimentación, que no solo sirve para reproducir de forma controlada lo que aparece en la naturaleza, sino también que busca la alteración de ciertas condiciones que no se dan naturalmente. De tal manera que con estos tres pasos de la didáctica aplicada a los jóvenes griegos se pueden reconocer: la distinción y clasificación, la enumeración y la experimentación¹¹.

Los dos últimos pasos de esta didáctica corresponden a los ámbitos de la prudencia y de la sabiduría. Como cuarto paso, Tomás de Aquino menciona que se debe educar al *hombre* en la ciencia moral, para ello requiere experiencia y un ánimo libre de pasiones. Quien se empieza a instruir en dicho campo ya tiene mucho más que el conocimiento teórico de las cosas que se deben hacer y por las cuales se busca el bien; tiene conocimiento de lo general al tiempo que tiene un conocimiento práctico, como resultado de la experiencia de que algunas cosas pueden ser de otra manera. Más allá de lo que es considerado ideal ha conocido lo que es particular respecto a lo que *de facto* es, por lo que sabe diferenciar lo que es más propio hacer en cada caso, este es el mundo de la virtud, de la moral y la política. Por último, De Aquino habla de lo sapiencial y divino que corresponde a los dominios de la sabiduría y es objeto de reflexión del sabio. Lo que interesa señalar en este momento es que aunque el conocimiento práctico de la prudencia no está a la altura de los objetos y las reflexiones de la sabiduría, está a un paso

¹¹ Conceptos como éste solo aparecerán con la Ciencia Moderna y no hacen parte de la constelación del pensamiento antiguo griego; aun así, sirven a modo de ilustración al lector.

de ella, no en el sentido de querer estar a su altura, sino en lo que respecta a la complejidad que atañe a su reflexión. “Aristóteles ya no opone la virtud a la no virtud, la ciencia a la ignorancia, sino la virtud más bien humana del filósofo a la virtud mínima –pero excelente a su manera– del *hombre* cualquiera” (Aubenque, 1999, p. 64). El objetivo de esta propedéutica en la educación es llevar al *hombre* a la política y para Aristóteles el joven en este campo no es un discípulo apropiado, pues no tiene experiencia de las situaciones cambiantes de la vida, es esclavo de sus pasiones y no sacará mayor provecho de estas instrucciones. De dichas experiencias es de las que la política se nutre y hacia lo que ella se orienta, pues el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción (1095a 3-6).

1.1.c. De la dignidad al enfrentar las vicisitudes de la fortuna

El trato con el otro tiene un alto grado de incertidumbre y lo más probable es que lo que suceda sea el resultado de la combinación de un sinnúmero de circunstancias que hacen de cada situación la más particular de todas. Dado que el *hombre* se mueve en un marco de referencia tan amplio, ha de tener lo necesario para salir adelante. Al apelar a *lo necesario* se hace referencia a que no todo *hombre* tiene la capacidad de enfrentar las eventualidades de la vida de la *mejor* manera; por ello: “[n]osotros creemos, pues, que el *hombre* verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia” (1100 b 35-1101 a 2). Así, para saber qué es la prudencia debe observarse al *hombre* prudente, quien puede estar a la altura de cada circunstancia pues es el llamado a evaluar lo que resulta necesario para enfrentar dichas vicisitudes de la fortuna. Así, aunque la situación no le sea del todo favorable e incluso si su intervención lo es aún menos para sí mismo, el *phronimós* atenderá la situación en cuestión de la mejor manera que pueda hacerlo, teniendo en cuenta unos presupuestos desde los cuales parte, pero sobre todo orientado a qué es aquello que mejor se puede hacer, no lo *ideal-suprahumano* sino lo *contingente-humano*. Sabrá diferenciar lo

que se espera idealmente de una situación, y comprenderá que en ocasiones eso ni siquiera corresponde a lo que haría un *hombre* en una situación determinada, no porque no desee lo mejor sino porque conoce que en procura de atender una determinada situación ella tendrá unos límites propios en sí. Por ejemplo: ¿Qué haría si se encuentra ante un siniestro y solo tiene la oportunidad de salvar a una de dos personas, una es su madre y la otra persona es su hijo? De este tipo de dilemas morales se sirven las discusiones que pretenden resolver la cuestión de qué se ha de hacer. La consideración que hago en este momento es que todo aquello que se diga *ex ante* es solo una especulación y que la situación solo se abordará de manera efectiva en el momento que sea preciso; la decisión por lo tanto no provendrá de la reflexión que anticipa el evento, aunque la reflexión se puede dar (pero no constituye un modelo estándar de realización, quizás sí de referencia) el evento se atenderá en su actualidad y dinámica, en el momento en que se despliegue. Así pues, el *phronimós* obrará de la mejor manera posible en una circunstancia particular, incluso si su obrar no corresponde a lo que ha reflexionado con anticipación.

Una característica esencial del *hombre* prudente es su capacidad de ser equitativo. Quien se vea expuesto frente al anterior dilema moral debe estar en capacidad de actuar más allá de lo que consideró era mejor en el momento de su reflexión, es decir, habiendo revisado todo lo necesario para atender un caso en particular también comprenderá que se pueden presentar imprevistos que lo llevarían a modificar lo que había considerado con anterioridad, se mantiene el fin, pero cambiará la manera en que se ocupe de ello. Seguirá, entonces, un principio que es básico: elegir y poner en práctica las cosas justas que ha elegido en el momento que se le demande hacerlo. Tal como hay reflexión y deliberación, también es preciso que haya elección en el momento en que la situación tiene que enfrentarse, afirmando que la elección puede provenir o no de una reflexión aislada del evento; todo presupuesto se tiene que tomar en consideración pero la necesidad de acción ante el evento traerá como resultado una elección particular. Por lo que el *hombre* equitativo habrá de distanciarse de la estricta justicia que le dice lo que debe hacer, pues él sabe que ante su severidad y su rigor no debe

ceder, sabiendo siempre que actúa de acuerdo con la justicia pues está de su lado (1137 b 35- 1138 a). El *hombre* equitativo elige y actúa de la mejor manera posible siempre guiado por un sentido de justicia que no le es exclusivo sino compartido, capaz de reconocer los límites y los excesos de ésta, “(...) la obra del *hombre* se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin” (1144 a 8-10).

1.2. *Phrónesis* en la aprehensión de lo contingente

1.2.a. *Phrónesis* como búsqueda del Bien y el Mal para el *hombre*

Hasta el momento hemos señalado que la *phrónesis* permite al *hombre* tener una comprensión de lo que es preciso hacer en un momento determinado; pero no se ha preguntado directamente hasta aquí lo que ella es. Para Aristóteles no se trata ni de una ciencia ni de un arte. De ser ciencia se ocuparía y hablaría de lo que es por necesidad, de aquello en lo que no hay cambio alguno; en el caso de la *phrónesis*, el objeto que se despliega en la acción se permite cambiar. En el caso del arte, este se ocupa de un producto, es decir, sus acciones tienen como consecuencia la producción de algo que se considerará su resultado, su obra. Al no ser ciencia ni arte, Aristóteles indica que “(...) la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 a 35)¹². La *phrónesis* es *un modo de ser*, se ocupa de las cosas humanas pues en ellas se involucra la posibilidad de deliberar, al tiempo que se afirmará que la función del prudente no es solo deliberar sino “deliberar rectamente”.¹³ El *phronimós* es quien puede valorar razonablemente lo que es práctico y mejor para el *hombre* (1141 b 6-14). Tomemos como ejemplo el caso de la salud; todos desean estar sanos y sus acciones siempre se orientarán a permanecer de tal modo¹⁴, pero ante un imprevisto quizá se tome una decisión que llegué a introducir

¹² Debe tenerse en cuenta la nota N°8 sobre las propuestas de traducción para *ἔξις*.

¹³ A esto se volverá cuando tratemos de reconstruir la estructura del acto moral en el apartado 1.3.

¹⁴ El caso del hipocondriaco es un caso particular, pues ocupado este *hombre* de su salud

en la consideración aspectos que atenúen su importancia; ningún *hombre* reflexionaría sobre la necesidad de prescindir de uno de sus miembros, tal escenario no se considera como posible, aun así, de estar enfermo de uno de ellos y existiendo la posibilidad de afectar a otros con su enfermedad muy seguramente tomaría la decisión de prescindir de él en procura de conservar sus demás miembros sanos. Pero no hay contradicción en rechazar el escenario y luego actuar en correspondencia con lo que es urgente, con lo que demanda una acción inmediata.

Aristóteles menciona que se debe distinguir la *phrónesis* de la *sophía*, puesto que ambas son virtudes dianoéticas. En el caso de la *phrónesis* sus dominios son propios no del Bien y el Mal en general, como categorías absolutas, sino de lo que es el Bien y el Mal para el *hombre*; es decir, se encarga de deliberar en los casos particulares aquello que se debe enfrentar (Aubenque, 1999, pp. 44-45). En tal sentido, habiendo aún formulas, modelos para aquello que se debe hacer, el *phrónimos* lo comprenderá como algo dinámico; un contexto que es singular y en el que se demanda la mejor acción posible, la cual solo será el resultado de la deliberación que se da gracias al reconocimiento de lo que hay de más general en un caso particular, pero identificando, a su vez, lo que hay de único en el mismo. Es por ello que el *hombre* se mueve en los límites de la virtud, ésta es su realidad,¹⁵ no se trata de ciencia, de aquello que no puede ser de otra manera y que no está sujeto a discusión, al contrario, todo puede ser de otra manera, por ello se debe deliberar al respecto y la mejor herramienta para ello se da a la luz de la virtud dianoética de la *phrónesis*.

Si hasta aquí afirmamos una preeminencia de la prudencia sobre la sabiduría, al menos en lo que compete al *hombre* en sus actuaciones cotidianas y apremiantes, en su racionalidad práctica, es necesario preguntarnos por qué el *hombre* debe

convierte tal actitud en su propia enfermedad.

¹⁵ Señala Aubenque que "(...) en la *Ética a Nicómaco* la misma palabra *phrónesis* designa una realidad completamente distinta. Ya no se trata de una ciencia, sino de una virtud. Esta virtud es, ciertamente, una virtud *dianoética*, pero en el interior de la *diánoia*, no es ni siquiera la virtud de lo sublime" (Aubenque, 1999, p. 16).

ser *prudente* antes que sabio o simplemente virtuoso. Y esta última frase debe ser entendida en este punto como éticamente virtuoso y no como virtuoso en un arte como la carpintería, la escultura, etc.; pensarlo sin hacer esta distinción lo aproximaría a la *téchne* y no a la *praxis*, incluso cuando siempre ha de buscar la manera de aproximarse a la sabiduría. Dice Aubenque (1999, p. 40) que Aristóteles nos orienta en el camino correcto de la comprensión de lo que es la prudencia (buen sentido), pues ésta no se refiere ni tiene por objeto lo que es contingente *de facto*, o aquello que denominamos *azar* en el momento de ser afectados por él, se trata, mejor, de una sabiduría del *hombre* para el *hombre*¹⁶.

Por su parte, Tomás de Aquino decía que la sabiduría sigue teniendo un espacio definitivamente principal en todo lo humano, pues aunque no se refiere a un conocimiento de las cosas que son propiamente humanas, es ella arquitectónica, razón o conocimiento principal que domina y, de alguna manera, trata de determinar las cosas humanas (De Aquino, 2001, p. 368). Con ello, cabe decir, no se desvirtúa lo que aquí tratamos de resaltar, toda vez que es perfectamente comprensible que haya una distancia entre lo que no cambia y permanece y aquello que es contingente y objeto de deliberación; advertido dicho distanciamiento, es comprensible que haya una proximidad entre la *sophía* y la *phrónesis*. Debemos comprender que aquí se trata de lo que acontece de manera particular al *hombre*, es decir, teniendo que establecer una relación con las cosas que le acaecen, el *phrónimos* provisto de experiencia tratará con ellas de manera particular; pero los *hombres* del común que no tienen la experiencia del *phronimós* deben tratar de ajustar sus acciones a lo que provee la *sophía*, es decir, a la regla, a la norma, solo que en su caso no hay posibilidad de que se dé un examen de la conveniencia de la misma justamente por su inexperiencia; hay ciertos aspectos que se escapan para quien no tiene el conocimiento debido y es necesario tener lo que es preciso para saber qué hacer en esos casos tan particulares y ello solo está a la mano del *phrónimos*. Afirmo Ignacio Yarza respecto al *hombre* que: “(...)

¹⁶ Pero no debemos confundir lo afirmado con la identidad de términos hacia la cual estaba orientado Platón, lo que aquí se afirma, o se trata de indicar, es de un dominio particular que tiene la *phrónesis* sobre los aspectos que afectan al *hombre* en su vida cotidiana.

es la presencia en el mundo sublunar de la contingencia la condición de posibilidad del obrar humano ético y productivo. Porque la realidad sensible puede ser distinta de como es, el *hombre* puede con su obra producir artefactos, como puede también con su obrar construir su propio carácter ético” (2001, p. 69).

1.2.b. La sabiduría¹⁷

Es evidente que se busca una reivindicación de la prudencia como la virtud más próxima al *hombre*, aun así es un grave error pensar que dicha virtud pueda estar por encima de la sabiduría. La prudencia es *sabiduría práctica* del *hombre* para el *hombre*, siendo así no es posible que haya conocimiento de las cosas más *importantes* por medio de la prudencia, pues aquellas cosas se conocen por medio de la *sophía*, “[d]e modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente, no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios. De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados” (1141 a 16-21); de ahí que es imperioso tener presente que en el conocimiento de las cosas que son más importantes será el sabio, y no el prudente, quien comprenda sus principios y la verdad sobre los mismos. Recordemos que el *phronimós* no trata, pues, con lo que es Bien y Mal en general sino con lo que es el Bien y el Mal para el *hombre*; en tal sentido el prudente se ocupará de esto último, mientras que el sabio se ocupará de lo que es más general y por ello mismo más estimable.

El propósito de esta aclaración es evitar comprender la prudencia, que es inferior a la sabiduría, como si tuviera más autoridad que ésta; la prudencia se mueve en los dominios de la acción y en consecuencia su “(...) papel es hacer, manda y ordena sobre lo hecho” (1143 b 33-35). La prudencia trata con lo contingente dado que el *hombre* y su mundo son imperfectos y es precisamente esta condición la que lo

¹⁷ Véase la nota N° 4 donde se presenta el contraste entre las traducciones aquí utilizadas: Araujo-Marías, Pallí y Gómez Robledo.

obliga a servirse de la prudencia; y lo hace (si carece de experiencia) imitando a los *hombres* que considera prudentes. La justificación de esta situación, diría Tomás de Aquino, es que la sabiduría solo puede ser una pues le incumbe considerar lo más general que es común a todos los entes (2001, p. 366). La prudencia solo será para Aristóteles un “sustituto” imperfecto de la sabiduría humana (Aubenque, 1999, p. 28), la cual se alcanza por medios diferentes a los que la experiencia provee para ejercitarse en la prudencia. Así, la sinonimia que se planteaba en Platón no será posible en el contexto planteado y los dominios tanto de la sabiduría como de la prudencia serán, aunque próximos, distintos; la prudencia es virtud intelectual, pero no dentro de la sabiduría como la parte que es más excelente en ella; es sabiduría práctica, no se sirve como tal de la sabiduría sino que ve cómo conducirla, da órdenes gracias a ella pero no a ella (1145 a 6-10).

1.2.c. Interrelación entre la *prudencia* y las virtudes éticas

Un *hombre* que busca el Bien (no en un sentido general) solo lo conseguirá por medio de la prudencia que estima lo que es Bien y Mal para el *hombre*. Esto indica que “(...) no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral” (1144 b 31-32). Con lo que destaca la estrecha relación entre la prudencia y las virtudes morales. Entonces, ¿se deben las virtudes morales a la virtud dianoética de la prudencia? Se podría responder, inicialmente, que el resultado del razonamiento práctico deviene del ejercicio de la prudencia. Aun priorizando lo que es “mejor” esperar, solo se podrá actuar según lo que es “mejor” en el momento en que se presenta un evento en particular, de manera que se ha de orientar la acción por lo que parezca más próximo a lo que se considera *ideal*. “Que Aristóteles haga de la *phrónesis* en otro lugar una virtud no impide que esta virtud sea algo más que ética: es una virtud de la inteligencia, y no del *ethos*. El prudente sirve de criterio porque está dotado de una inteligencia crítica” (Aubenque, 1999, p. 62). En tal sentido se puede considerar que el prudente es

“norma y medida” de las virtudes morales cuando éstas deben ser puestas en práctica; asistido por la capacidad deliberativa el prudente por medio de su inteligencia crítica evalúa los alcances de lo que moralmente es posible.

En el *phrónimos* de Aristóteles se reúnen características como: “(...) el saber y la comunicabilidad, el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la habilidad y la rectitud, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo” (Aubenque, 1999, p. 76). Son estos los elementos que posibilitan se le tome por “norma y medida” de las virtudes morales. La *phrónesis* tiene el conocimiento que es necesario, pero no por ello la capacidad de comunicarlo; siempre se estará dispuesto a ponerla en práctica pero quizás no sea tan sencillo comunicarlo a otros. Respecto al buen sentido y a la singularidad se puede decir que es propio del prudente saber hasta dónde llegan los límites de aquello que se espera sea realizado, pues sabe que cada situación exige acciones que son las propias y justas para el evento en particular. El conocimiento de lo que se entiende por *bien natural* recae en el *phronimós* que puede distinguir lo que es ideal, quien se rige por un sentido de justicia singular que no le permite obrar en contra de lo que es debido, aun así la experiencia adquirida le permite diferenciar y tener por norma no solo lo que es idealmente debido sino lo que en cada caso es posible; su acción siempre será tal que propende a lo ideal, pero con flexibilidad. La advertencia de estos contrapuntos es lo que permite considerar al *phrónimos* como aquel a quien se requiere para orientar las acciones de los *hombres*, teniéndose que ocupar de dichos contrapuntos seguirá un *criterio medio* que no desborde ni en el exceso ni en el defecto.

1.3. Estructura del acto moral

1.3.a. Del deseo razonado, objeto de deliberación para la elección

El prudente identifica un fin o tiene un deseo que ha razonado, reflexiona sobre

ello, adecúa su reflexión respecto al fin y lo lleva a su realización. En otras palabras, identificado su deseo, delibera, elige y actúa. Ahora bien, “(...) parece propio del *hombre* prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial (...), sino para vivir bien en general” (1140 a 25-27); así la prudencia está acompañada de una recta deliberación sobre lo que es conveniente y bueno para sí mismo, con lo cual se está enfatizando que el *hombre* es canon, modelo de acción. De tal suerte que no hay acciones provisionales para el *hombre*, en cada uno de sus actos es consecuente con su prudencia, pues ésta no atiende a lo contingente por sí, no deambula ciegamente a la caza de lo contingente, pero en la urgencia de los eventos el *hombre* se conserva lo más fiel que pueda a la *ley* y, sobre todo, en la medida en que se lo permite una situación dada.

Para poder hablar de la acción del *phronimós* sobre lo que lo rodea, necesariamente hay que hablar de elección (*προαίρεσις*), “(...) las virtudes son en cierto modo elecciones o no se dan sin elección” (1106 a 6-8); de no ser así, es decir, si el *hombre* no actúa interpelado por la elección, sus intervenciones en el *mundo* que lo rodea no serán tales que puedan ser calificadas como una acción; en tal caso se tratará de un accidente, de algo fortuito donde la capacidad por medio de la cual el *hombre* prudente configura la acción no llegó a ser desplegada. Deseo (*ὄρεξις*), deliberación (*βούλευσις*), elección (*προαίρεσις*) y acción (*πρᾶξις*) son el resultado de un proceso que solo en el *hombre* prudente se pueden presentar como *estadios*, momentos en que un acto de prudencia se puede desplegar como tal, o sí se quiere, y es el caso, como una acción virtuosa¹⁸. Si hablamos de elección, se dirá, al tiempo, que debe haber razón y reflexión (1112 a 15-18). La elección es un proceso que tiene en consideración un sinnúmero de elementos que pueden afectar por acción u omisión a otro u otros elementos; esto quiere decir que la elección no se hace sobre una sola opción, por el contrario hay un juego tan amplio de posibilidades que requiere un correcto

¹⁸ Es una *acción virtuosa*, aquella que establece un propósito (tiene un deseo), delibera en torno suyo, elige en consecuencia con lo deliberado y lleva a término la acción. La virtud es objeto de acción pues no podemos reconocer ninguno de los elementos mencionados en plantas, animales o seres inanimados, solo el *hombre* puede realizar una *acción virtuosa*.

ejercicio de la razón y la reflexión. La deliberación muestra el abanico de posibilidades que se pueden presuponer ante un evento, cuanto mayor sea la capacidad de análisis de dicha situación, mayores serán las posibilidades de considerar todas las *variables*; habiendo encontrado todos o la mayor parte de los elementos que pueden afectar un evento, la deliberación se hará cargo de evaluar cada uno de ellos para indicar hacia dónde ha de enfocarse la elección “[d]eliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (...)” (1112 a 33). No hay elección sin más¹⁹ sino ejercicio crítico y examen de un grupo de posibilidades a partir de las cuales la reflexión ayudará a orientar la elección y ésta, a su vez, la acción (1113 a 3-6).

Si afirmamos que el deliberar es propio del *phronimós*, una buena deliberación es la consecuencia de un proceso conforme a lo que resulta más conveniente respecto a un fin, aprehendido por medio de la prudencia (1142 b 31-33). Tomás de Aquino lo presenta de la siguiente manera:

(...) los llamados prudentes, no en absoluto sino en un sentido particular, son los que pueden razonar bien sobre qué es bueno y útil para un fin determinado, con tal que sea un fin bueno. Pues razonar sobre lo que incumbe a un fin malo es contrario a la prudencia; con tal que sea sobre lo que no versa el arte, pues razonar bien sobre esto no pertenece a la prudencia sino al arte. Ahora bien, si el que delibera bien en algo concreto es prudente parcialmente en algún asunto, en consecuencia, también será entera y absolutamente prudente aquel que delibera bien sobre lo que incumbe a toda la vida humana (2001, p. 359).

Así el *hombre* prudente actúa en procura de buenos fines aunque ellos puedan ser incluso aplazados, esto si su acción se confunde en tanto que orientada a un fin malo a los ojos del *hombre* que no puede comprender el porqué del acto de un *hombre* prudente. Cada paso lo ha cumplido y su acción es el resultado de un ejercicio concienzudo que se ha hecho a detalle; interpelado por la razón, el *phronimós* considerará el momento en que su acción debe ser llevada a fin preferiblemente, si es que el mismo evento lo permite.

¹⁹ Dice Nussbaum: “[L]a decisión excelente no puede estar contenida en una regla universal, ya que ha de ajustarse a las exigencias complejas de una situación concreta con todos sus atributos contextuales” (2004, p. 388).

1.3.b. El intelecto, sumadas a él la deliberación y la disposición ética, orienta la elección y ésta a su vez la acción

Según Aristóteles, hay una relación estrecha entre la prudencia y la capacidad de elección que tiene cada *hombre* que se orienta por ella. La elección como capacidad humana se correlaciona, de manera evidente, con la capacidad racional y razonadora del *hombre*. Las múltiples consideraciones que se pueden hacer para tomar una decisión son solo el resultado de lo contingente que le sucede al *hombre* en su diario vivir dada la facticidad de la vida humana. Diferenciados de los animales por la capacidad de tomar un camino u otro sopesando las razones para actuar, es lo que nos está dado por la misma condición que nos caracteriza, es decir que lo que nos distingue de los demás animales está mediado por la capacidad de tener una multiplicidad de opciones para enfrentar un evento en particular. La reflexión en torno a las opciones que se tienen para llegar a realizar una acción parten de la elección que se da como resultado de la deliberación, con ello decimos, entonces, que el *hombre* no es solo racional, deliberativo y sujeto de elección sino por ello mismo virtuoso. “Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, deber ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que <la razón> diga <el deseo> debe perseguir” (1139 a 25-27). Esta adecuación entre el razonamiento verdadero y el recto deseo está arbitrada por la deliberación que logra el encuentro de uno y otro en la elección. Los “productos” de las intervenciones del *hombre* en el mundo, en tal sentido, no son resultado de la *τέχνη*, se trata de resultados diferentes “(...) ni la acción es producción, ni la producción es acción” (1140 a 4) señalaba Aristóteles. Y esta diferenciación la podemos comprender por el hecho de que la *producción* tiene como resultado algo fijo, determinado y terminado, mas la acción del *hombre* no tiene tales características; de ser así sus acciones estarían dentro

de los dominios de la sabiduría, donde nada cambia y todo permanece.²⁰

El *hombre* es sujeto de deliberación y elección y “(...) la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre” (1139 b 5). Nuestras acciones están orientadas no solo como sujetos de pulsiones, también ellas están arbitradas por nuestro entendimiento que media en la elección. Se debe señalar que al hablar de entendimiento Aristóteles no está haciendo referencia a la inteligencia que se relaciona con la sabiduría; se trata aquí de una inteligencia práctica que está en los dominios de la prudencia, lo que tiene un matiz interesante dado que la elección como deseo inteligente o inteligencia deseosa no tiene las mismas características que puede tener la inteligencia que se relaciona con la sabiduría.²¹ En la sabiduría se habla de aquello que permanece, mientras que en la prudencia el *hombre* siempre está llamado a deliberar sobre un particular y siendo esta la situación, la elección que es el resultado del deseo inteligente no se debe considerar como *lo que se ha determinado hacer*, pues se debe tener en cuenta que es el resultado del ejercicio del prudente que decidió cuál era la mejor acción que se podía realizar *en ese momento*.

El *hombre* siempre está inclinado a hacer una nueva deliberación; dependiendo de este ejercicio se dará la elección. Sin importar cuántas veces haya estado ante la misma situación deberá considerarla como cada vez una nueva situación, pues no solo cambian las condiciones en que tal evento se puede presentar sino que el *hombre* mismo cambia, y quizás la elección que tomó muchas veces estando en contienda no es la que ha de tomar estando en un periodo de paz, lo mismo que si en su juventud en muchas ocasiones eligió de tal o cual manera es muy posible que en su edad adulta tales elecciones no sean las más provechosas, por ejemplo. Tomás de Aquino describe con claridad esta situación: “(...) la prudencia

²⁰ Valga solo como aclaración pues no es nuestro interés presentar aquí todo un análisis sobre la comprensión de *téchne* en Aristóteles.

²¹ Nussbaum aporta un significativo ejemplo al respecto: “(...) la razón de que la buena deliberación no sea científica radica en que el buen juez no delibera con métodos científicos; y la razón de que este juez sea la autoridad que formula las normas de la elección correcta es que sus métodos, más que los de otro juez con inclinaciones más «científicas», parecen los más pertinentes para la materia que ha de juzgarse” (2004, p. 374).

no sólo considera lo universal, en lo que no hay acción, sino que es necesario que conozca además lo particular, porque la prudencia es activa, o sea, principio de acción, y la acción versa sobre lo singular” (2001, p. 367); de tal manera que ocupándose de lo singular, cada ocasión en que los eventos impulsan al *hombre* a decidir también serán singulares.

Llegar a ser *phrónimos* no es el resultado de la intención y el empeño de quien pretende serlo; para actuar con prudencia se requiere de experiencia, la cual solo llega con la *práctica* de enfrentar un sinnúmero de situaciones²²; diferente al trato con las formas matemáticas o geométricas que pueden ser aprendidas como resultado de la intención y de la práctica del *hombre* que espera conocerlas, esto se debe a que sus formas determinadas son dominio de la sabiduría y como tal no cambian. Los resultados de una elección, al contrario, muestran que *pueden* ser diferentes cada vez. El entendimiento no consiste en tener prudencia o en adquirirla, ésta es el resultado de ejercitarse en la opinión “(...) al juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas” (1143 b 11-15). Así en los objetos de los cuales se ocupa la prudencia se da un ejercicio constante de opinión, y esto no es más que considerar qué sería lo más propio ante un evento en particular; en sus opiniones, muchos *hombres* pueden parecer prudentes, mas solo en la acción se podrá distinguir quién obra en consecuencia con sus consideraciones. Tener opiniones que a otros les resultan acertadas no hace de nadie un *hombre* prudente, pero el *phrónimos* sí tiene opiniones destacadas que se corroboran en sus acciones.

1.3.c. La virtud y el término medio (*μεσότης*)

Como se ha indicado el *hombre* prudente evita los excesos de la ley, cuando ésta

²² No hay manera de afirmar que a cierta edad el *hombre* llega a ser prudente, o que pasadas tantas situaciones el *hombre* podrá reconocer sus particularidades y actuar con prudencia. Es posible que un *hombre* mayor no sea prudente, mientras que otro más joven que él sí lo sea; de igual manera alguien puede recaer una y otra vez en los mismos errores que ya ha cometido sin valorar lo que ya es conocido para él.

demanda su cumplimiento al pie de la letra el *hombre* prudente puede hacer un examen de la situación y decidir cuán conveniente sea atender dicha exigencia. Lo anterior no sugiere que el *hombre* prudente haga las veces de juez o que esté por encima de la ley, lo que sí indica es que tal *hombre* prudente al ser norma y regla de los actos morales puede orientar su acción hacia la justicia pero evitando sus excesos. Lo que nos lleva a plantear la necesidad de comprender que el *hombre* se mueve moralmente en la *μεσότης*; no hay límites fijos por los cuales responder y en razón de los cuales actuar. El *hombre* prudente, en tanto que modelo²³, se mueve en un término medio, por lo que nos recuerda Aubenque que: “la virtud consiste en actuar según el justo medio, y el criterio de justo medio es la regla recta” (1999, p. 51). Como hemos visto la regla recta se representa y materializa en el *hombre* prudente, en el *phrónimos*; pero ¿a qué hace referencia *actuar según el justo medio*? Esto no es otra cosa que moverse en los límites de una vida que es contingente, que no se puede apresar con las manos pues a cada instante presenta unas características que ameritan un examen particular en razón de la peculiaridad del evento. De tal manera que la virtud que acompaña al *hombre* prudente es un modo de ser selectivo dentro de las múltiples opciones que pueden configurarse en el trato del *hombre* con el *mundo*. Debido a que las cosas de las cuales se ocupa el *hombre* son relativas a él, es decir lo afectan, actuará en razón del término medio²⁴ que es el resultado de la determinación que le ha permitido dicha razón y que se ha configurado como resolución del *hombre* prudente (1106 b 35- 1107 a). En tanto que término medio, los actos virtuosos que responden a la prudencia buscan la medianía, la tendencia al medio (1106 b 27-29). No es, como tal, ni el exceso ni el defecto lo preponderante en la acción virtuosa, lo que se

²³ Situación que se puede reconocer en un concepto que es anterior al de *φρόνιμος*. “El hombre bueno [*σπουδαῖος*], en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. (...) [E]n lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y medida de ellas” (1113 a 28-33). Mostrando con ello que hay un primer esfuerzo por establecer un modelo de acción a través del reconocimiento de aquel que se considera que hace lo que es debido.

²⁴ Nussbaum pareciera referirse al *término medio* como recurso de la prudencia de la siguiente manera: “(...) los principios no captan los finos detalles de lo particular concreto, objeto de la elección ética. Este ha de aprehenderse en relación con la situación misma, mediante una facultad adecuada para captarlo como un todo complejo. Las reglas generales son criticadas aquí por su falta de concreción y flexibilidad” (2004, p. 385).

busca es lo que puede configurarse como lo mejor para el *hombre*, un hombre particular que se ocupa en una situación particular que se despliega ante él.

Los apetitos del *hombre* moderado están en correspondencia con la razón, no los ha elegido caprichosamente y como tal no son solo apetitos adecuados para él sino para todos “(...) el *hombre* moderado apetece lo que debe y cómo y cuándo debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón” (1119 b 15-18). Las acciones al ser desplegadas por el *hombre* prudente pueden no ser comprensibles para todos los demás *hombres* que las presencian, porque pueden no comprender el propósito del *phronimós* al configurar de tal modo su acción. Así que todo acto moral que se realice debe ser razonado como un acto particular que reviste la necesidad de un examen, de igual modo, particular. El acto en batalla de un *hombre* no es el mismo para todo el que ejecute la misma acción. Dejar un compañero en batalla por salvar las puertas del castillo requiere del examen particular, dado que alguien más puede correr en el mismo sentido, pero no con el objetivo de salvar las puertas del castillo sino de salvar su propia vida, en un caso hablamos de valentía mientras en el otro podemos reconocer la cobardía en el acto de quien corre para salvaguardar su vida. Cada acto es único, pese a que los objetivos se parezcan, se orienten en una dirección determinada, aunque la racionalización que mueve el acto no es la misma debido a que sus propósitos son distintos. La medianidad de los actos morales se configura de tal forma con el propósito de que sean actos “buenos” en sí mismos, no para tal o cual individuo, sino “buenos” en sí mismos, de modo que se evite el exceso o el defecto pues ambos casos son indeseables.

1.3.d. El momento oportuno en la acción moral, *καιρός*²⁵

Ahora se analizará el caso de los actos morales que no permiten mayor examen y

²⁵ No hay una referencia directa en la *Ética a Nicómaco* al concepto de *kairós*, este es rescatado por Heidegger en su *Introducción a la fenomenología de la religión* (2006) al ocuparse del estudio de las epístolas paulinas. También hace un estudio del concepto Aubenque *Op. Cit.*

que requieren de manera urgente la intervención del individuo. Para ello nos referiremos en este apartado al *kairós*, o como se le ha dado en designar: *momento oportuno o propicio*. Teniendo en cuenta que estamos en los terrenos de la prudencia, se tendrá presente que los actos objeto de la *phrónesis* son contingentes y dinámicos, lo más conveniente es pensar que en cada situación se presentan como actos únicos y propios que requieren examen particular, como se ha indicado. De tal manera que, “(...) las cosas útiles, objeto propio de la prudencia, no son tales que no cambien jamás: «Esto es útil hoy, pero no lo será mañana, útil para uno, pero no para el otro, útil en ciertas circunstancias (*οὕτως*), pero no en otras (*ἐκείνος*)»” (Aubenque, 1999, p. 112). El *hombre* está constantemente exhortado a la acción y solo la experiencia le permitirá actuar de la mejor manera posible. El *phrónimos* tiene como presupuestos una serie de alternativas que le permitirán actuar en un evento que exigirá su intervención de forma particular.

Aubenque señala que: “(...) *kairós* es el bien según el momento, o más bien el momento en tanto que lo percibimos como bueno” (1999, p. 117). Lo anterior indica que solo es bueno el momento cuando lo hemos percibido como tal, así que el *phronimós* trata o busca que al atender un evento en particular lo que se ha de configurar en su acción no es la bondad o maldad del momento en sí, sino que lo que se busca es distinguir la bondad o maldad del momento en que se pretende actuar; en otras palabras, mientras que todos los *hombres* actúan cuando han identificado que un momento es oportuno para hacerlo, por el contrario, el *hombre* prudente siempre actúa porque es capaz de identificar lo bueno que puede haber en una situación determinada. Es precisamente en ello en lo que el *phrónimos* se diferencia del prudente judeocristiano. El *phronimós* tal como lo ve Aristóteles es un *hombre* de acción, más cuando su conocimiento se ha configurado como resultado de la experiencia. El prudente de la tradición judeocristiana, por el contrario, está compelido a la inacción, a abstenerse de participar en el mundo dado que sus preceptos así lo sugieren. Para diferenciar la *φρόνησις* aristotélica del tipo de *prudencia* que se tiene en consideración desde la tradición judeocristiana, se tendrá en cuenta la exhortación a la acción; un fluir constante,

un movimiento perpetuo en que se ocupa el *hombre* en su diario acontecer. El mundo en el cual vive requiere que intervenga en él, que actúe sobre él, aquí no hay expectativas respecto a permanecer sin ser afectado por una vida que es movimiento, cambio.

Al estar el *hombre* prudente movido por un objetivo, habiendo deliberado respecto a él y habiendo elegido sobre la base de su deliberación y, finalmente, actuando llegará a realizar su acción por el fuerte carácter moral que tiene. Al hablar de *kairós*, se puede llegar a pensar que hay cierto amoralismo que puede ser resultante de su intervención en la acción moral, "(...) no por el hecho de que Aristóteles absuelva necesariamente a aquel que comete una acción vergonzosa para evitar un mal mayor (...), sino que se abstiene de condenarlo de un modo absoluto" (Aubenque, 1999, p. 114). La acción de quien actúa no es tal que sea comprensible de suyo para cualquiera que pueda juzgar su acción como buena o mala. Lo más probable es que haya acciones que sean condenables al no distinguir los propósitos de la misma como tendientes a un fin, el cual siempre ha de ser bueno. El *kairós* es el resultado de la emergencia en la acción de los *hombres*, pero el *phronimós* puede diferenciar, gracias a su experiencia, un número mayor de alternativas en que desplegar su acción.

El *kairós*, como ha sido definido antes, tiene correspondencia con la idea de *phrónesis* en tanto que capacidad de *estar a la altura de cada situación*. No se quiere decir con ello que todo lo que el *hombre* prudente enfrenta en su cotidianidad sean momentos *kairológicos*; lo que se plantea es que el *kairós* es el mayor reto que se puede presentar a cualquiera, y mucho más al *phronimós* dado que, de cierta manera, el *hombre* del común está exonerado de realizar la mejor acción; no es así para el *phronimós*, quien al ser norma y regla, se espera que actúe de la mejor manera posible. Se demanda del prudente deliberación, elección y acción al tiempo que corresponde con la movilidad de lo contingente característica de la facticidad humana. Quisiera, antes de finalizar este apartado, resaltar dos afirmaciones de Aubenque: 1). "(...) ¿Qué le está permitido conocer al hombre? ¿Qué debe hacer en el mundo que reina el Azar? ¿Qué le puede esperar

de un futuro que le es ocultado? ¿Cómo permanecer, puesto que somos hombres, en los límites de lo humano? La respuesta, incansablemente repetida por los coros de la tragedia, se resume en una palabra: *φρονεῖν*” (1999, p. 76); y 2). “¿Qué «sentido» que no sea una ciencia, pero tampoco el hecho del solo favor divino, nos permitirá entonces hacer el bien en el momento, es decir, a tiempo, *ἐν καιρῷ*? Píndaro sugería ya un nombre: *φρονεῖν*” (1999, p. 122). Solo por medio de la prudencia se podrá dar cuenta de la región ontológica que es propia de la vida del *hombre* y en la cual su ser es interpretado al tiempo que el mismo interpreta.²⁶

1.3.e. La prudencia en tanto que modo de ser

Son varias las características mencionadas respecto a la prudencia y dado que se ha mencionado que no puede ser ni arte ni ciencia Aristóteles afirmará que se trata, entonces, de un modo de ser. Antes de llegar a esta afirmación se hizo referencia a que la virtud no es solo un modo de ser de acuerdo al *ὀρθὸς λόγος*, sino que, a su vez, va acompañada de él y esta regla recta no puede ser más que la prudencia (1140 b 20-22). Que el *phronimós* es canon y medida de lo que se reflexiona a partir de la moral, ya se había mencionado. Al decir que la regla recta es la prudencia se hace referencia a la imperiosa atención que hay que prestar a aquel que actúa prudentemente, pues solo se llega al conocimiento de aquella por éste.

Desechando la idea de que se trate de un pusilánime que evite y rehúya la acción; podemos reconocer que la prudencia se caracteriza por ser un modo de ser racional, verdadero y práctico de lo que es bueno para el *hombre*, como ya se ha señalado (1144 b 25-28). “La prudencia, entonces, por necesidad es un modo de ser (*héxis*) racional (*metà lógou*), verdadero (*alethés*) y práctico (*praktiké*), en

²⁶ Dice Nussbaum que Aristóteles advierte “(...) que los intentos de hacer la prudencia *más* científica y dominadora de lo aconsejable empobrecen el universo de la acción. La commensurabilidad nos priva de la naturaleza diversa de los valores. La preeminencia de lo general nos deja sin el valor ético de la sorpresa, el contexto y la particularidad. Abstractar el intelecto práctico de las pasiones nos sustrae, no sólo su capacidad de motivar e informar, sino también su valor humano intrínseco” (2004, p. 394).

relación con los bienes humanos (*anthrōpina agathá*)” (Lledó, 1995, p. 102)²⁷. Ahora, al hacer referencia a lo racional y práctico, de este modo de ser, no hay gran dificultad en reconocer que es así; el problema emerge cuando se dice que además de racional y práctico, dicho modo de ser de la prudencia es *verdadero*. Pero este inconveniente puede ser salvado si nos remitimos a la búsqueda de la justicia que está tras los actos del *phronimós*, lo que quiere decir que el *hombre* prudente siempre está en pos de lo que desde la reflexión moral se ha estimado que es lo más conveniente, lo ideal. Así mismo hemos visto que no hay una forma de actuar radical del prudente en la persecución de los fines propuestos que demanda una acción; que, a su vez, el *phronimós* atendiendo los medios propicios para dichos fines, se permite una especie de inflexión de los mismos, por lo cual no actúa ciegamente, sino que lo hace con el propósito de conseguir, no solo, el fin propuesto sino también el momento más adecuado, más propicio para ello. De tal manera que la *phrónesis* que es una *ἔξις*, a su vez es algo más que ésta, pues un “modo de ser” puede ser olvidado, pero la *phrónesis* no (1140b 28-30), aun así aunque Aristóteles nos anuncia esta distinción no llega a desarrollarla.

²⁷ De la introducción de Aristóteles, 1995. Solo se hace referencia a esta edición para uso de su introducción.

1.4. Conclusiones

Habiendo analizado un buen número de elementos que se identifican en la reflexión de Aristóteles respecto a la prudencia nos cabe recoger lo que resulta más destacable para este trabajo en lo seguido. En el marco de referencia que se ha podido hilar en el presente capítulo cabe comprender que el *hombre*, de *facto*, está más alejado que próximo a la sabiduría, la busca, tiende hacia ella pero de cierta manera le es extraña. Aristóteles percibe muy bien esta dificultad y aunque nunca se alejará de la perspectiva de que lo que se ha de buscar debe tender a la *sophía*, será consciente de que el *hombre* en su cotidianidad demanda herramientas que le permitan interactuar en la realidad efectiva que se le presenta cada día ante sí. El elemento que rescata el Estagirita de la tradición clásica es la *phrónesis*, “un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos” (1140b 5)²⁸, pero en un sentido muy particular pues se trata de “algo más”. Tal particularidad hace referencia al resultado de lo que se busca de forma eficiente por parte del *hombre*; la felicidad como puede comprenderse desde la sabiduría aún estará lejos de nosotros, de igual manera todo lo que le es posible hacer al *hombre* en el mundo que lo circunda de manera cotidiana estará alejado de la *sophía*. La contingencia a la cual nos enfrentamos, respecto de las cosas que siempre pueden ser de otra manera obliga a atender la facticidad humana con el arbitraje de la prudencia y no así de la sabiduría. Los elementos que aporta la sabiduría se caracterizan por ser unos que siempre serán los mismos pero la vida humana es *una* a cada instante, los eventos se le presentan como particulares y únicos, de tal manera que solo los podrá enfrentar por medio de la prudencia que se ocupa de lo que es particular y único, de lo contingente.

El caso es que la prudencia se mueve en los ámbitos de lo que es el Bien y el Mal no de forma general o en categorías absolutas sino de lo que es el Bien y el Mal para el *hombre*. De tal manera que desde la prudencia no se persiguen presupuestos generales que serían propios de la sabiduría sino que sus propósitos serían mucho más modestos al ocuparse solo de aquello que le

²⁸ En la traducción de Gómez Robledo.

acontece fácticamente, en tal sentido la relación de los sujetos con dichos eventos será tal que cada uno ha de ser tomado particularmente. Cuando el *hombre* actúa sobre los presupuestos que se establecen en la configuración de las acciones prudentes, es decir, al establecer un objetivo, deliberar respecto a los medios y elegir su mejor opción para finalmente actuar, en ese momento, siendo dueño y señor de sus actos y decisiones, se plantea la posibilidad de ser libre en tanto que ya no está sujeto al azar, lo cual solo se puede dar como resultado de algo que contraría la determinación y la universalización de lo que es permitido hacer. El *hombre* ha de actuar guiado por la prudencia dado que las mismas características de la sabiduría no le permiten hacerlo guiado por ésta. Aun así, cuando se ha referido el caso de la prudencia y señalado, a su vez, que corresponde a ella lo que ha de ser tratado como contingente, no hablamos de esto último como referido a lo que es contingente de *facto*, que bien se ha dado en llamar *azar*, este no es el caso que nos ocupó, la razón de esto es que al ser afectados por el *azar* no hay oportunidad de que el *hombre* se plantee una reflexión al respecto como se acaba de describir.

Lo que nos interesa y de lo que estamos hablando es de una sabiduría del *hombre* para el *hombre*. Es una sabiduría práctica que permita actuar, ser sujetos de acción en los eventos que enfrentamos; si bien lo que le permite actuar no responde a manuales preestablecidos respecto a lo que es propio hacer, solo por medio de la experiencia llegaremos a ganar el conocimiento suficiente y necesario para enfrentar las eventualidades de la vida fáctica. No se trata, entonces, de lo que le es dado hacer a aquel que conoce la situación que enfrenta, pues estando ante ella es posible que permanezca inmóvil y en el peor de los casos actúe de forma errónea. Es así que el *phronimós* es el canon, la norma y la regla de aquello que se debe hacer pues actúa en correspondencia con lo que es propio que acontezca, pero no porque lo considera así de forma caprichosa sino porque es lo que la experiencia lo ha llevado a conocer.

El caso será que siempre el *hombre* que se ocupa de su vida fáctica estará volcado a hacer una reflexión y una elección en cada evento, sin importar las

veces que haya enfrentado dicha situación fáctica y que éstas guarden las características de algo de lo que ya tiene experiencia. Cada vez, cada evento es nuevamente uno en particular y por tanto requerirá en él la reflexión y la elección en torno a lo que ha de hacer, pues no solo cambian las condiciones en que se presenta el evento sino que también aquel que lo enfrenta cambia, el *hombre* cambia con cada experiencia que se le pone enfrente. Entonces, aunque la opinión parezca indicar que muchos pueden parecer prudentes, no será esto así dado que solo en la acción se podrá distinguir quién es consecuente con sus consideraciones. No tiene el *hombre* mejor posibilidad y mayor herramienta para interactuar con otros y con el mundo que lo rodea cotidianamente que la prudencia, aunque ésta no alcance la perfección que connota la sabiduría. Así pues, aunque el conocimiento práctico de la prudencia no está a la altura de los objetos y las reflexiones de la sabiduría, está a un paso de ella, no en el sentido de pretender equiparar con ella sino en lo que respecta a la complejidad que concierne a su reflexión. En tal caso se cumple aquello que define la prudencia y de lo cual el *phronimós* es objeto, es decir, estar a la altura de cada circunstancia, el prudente es quien puede evaluar lo que resulta necesario para enfrentar lo contingente en la vida.

El *hombre* prudente tiene a su vez un sentido de justicia que le permite ser equitativo, pues elige y actúa de la mejor manera posible, siempre guiado por unos presupuestos que le son comunes y que comparte con los otros y, aun así, es capaz de reconocer los límites y los excesos de aquello que se ha convenido con los otros cuando ellos no son conscientes de tales excesos. El *phronimós* puede, por medio de la opinión, manifestar a otros lo que es más conveniente hacer, pero esto no es garantía de que quienes escuchan pongan en práctica lo que se les ha aconsejado. La posibilidad de que el *phronimós* sea quien aconseja está justificada por su capacidad para deliberar; una buena deliberación es el resultado de un proceso recto conforme a lo que resulta más conveniente respecto a un fin, aprehendido por intermedio de la prudencia. Interpelado por la razón el prudente decidirá el momento en que su acción debe ser desplegada, si es que el mismo evento lo permite así. Este momento oportuno, que se ha identificado, es el *kairós*,

y mientras que todos los *hombres* actúan cuando han identificado que un momento es oportuno para hacerlo, el prudente siempre actúa en razón de ser capaz de identificar lo bueno que puede haber en una situación particular. Es decir que toda situación puede dejar entrever su momento oportuno, pero es el prudente el que tiene la experiencia y por ello mismo la capacidad de percibir y aprovechar dicho momento para actuar. Como podemos observar el *phronimós*, tal como lo caracteriza Aristóteles, es un *hombre* de acción debido a que su conocimiento se ha configurado como resultado de la experiencia. Así pues que la prudencia se presenta como alternativa para hacer más comprensible este mundo que propiamente se presenta extraño al *hombre*. La capacidad de deliberar-elegir-actuar configura el mundo en que aquel puede ser eje rector de aquello que le acontece, los límites de la prudencia le dan la posibilidad de desplegar su *ser* en la facticidad, cosa que no es posible desde la sabiduría, en ella no hay discusiones, ni deliberaciones, ni elecciones, la sabiduría es y como tal hay que afrontarla, se tiene o no el conocimiento de ella.

Capítulo segundo

Reapropiación de la *phrónesis* en Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles¹ de Martin Heidegger²

Este capítulo se propone presentar lo que expone Heidegger en su *Informe Natorp* con relación a la *phrónesis*, claro está que para poder llegar a ello es necesario revisar algunos elementos propios de su empresa filosófica para comprender la “reapropiación” de la que aquí se hace mención. Varios comentaristas³ suyos coinciden en afirmar que el interés por Aristóteles está presente desde la lectura que hace de la obra de Brentano *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (2007), que estará presente en toda su obra temprana y tendrá un papel indiscutible en *El Ser y el tiempo* (2010) pero ahí en franca crítica del Estagirita. Como lo atestiguan sus obras no se alejará del todo de los *griegos*, pero ya no se ocupará de Platón y Aristóteles sino que retomará a los presocráticos.

Husserl le había encargado elaborar una fenomenología de la religión o de la experiencia religiosa⁴, trabajo en el que se ocupó de la lectura de las epístolas paulinas entre otras cosas. Para entonces, Heidegger advertía la importancia de conceptos como *kairós* y *phrónesis*; a partir de ese momento va ganando fuerza el distanciamiento del pensamiento de su maestro e iniciará la fundamentación de un proyecto mucho más ambicioso que lo reconocerá, con el tiempo, como el filósofo más original del siglo XX⁵. Como anuncia el título, este trabajo ha de limitarse solo

¹ En lo seguido, al referirnos a: Heidegger. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Madrid: Trotta; utilizaremos entre paréntesis las iniciales “IN” seguidas del número de la página correspondiente a esta traducción. No está de más recordar que la historia de este manuscrito indica que su autor lo redactó como informe de la investigación que venía desarrollando para aspirar a una vacante como profesor titular en Gotinga y a quien debía presentarlo era al profesor Paul Gerhard Natorp de ahí el nombre por el que se le reconoce.

² Señala Franco Volpi que los estudios sobre la confrontación y el papel que cumple la interpretación de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano es más bien escasa: “Sobre este tema la bibliografía sobre Heidegger, en otros aspectos tan abundante, no cuenta sino con unos pocos trabajos” (2012, p. 43).

³ Theodore Kiesel, Franco Volpi, Carmen Segura Peraita, entre otros.

⁴ Heidegger. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE-Siruella. 2008.

⁵ Esta afirmación tiene unos límites que deben ser tenidos en cuenta, pues así como se dice que Heidegger es el filósofo más original del siglo XX esto solo es así en la perspectiva de la filosofía

a su hermenéutica temprana, más concretamente al *Informe Natorp*. No es pues de interés para esta tesis abordar las consideraciones que luego hará Heidegger sobre la *phrónesis* en *El Sofista de Platón* (1924-25), considerando que el contraste entre los dos textos daría por sí solo para desarrollar un proyecto independiente al que aquí se ha propuesto.⁶

La razón del regreso a la obra de Aristóteles lo manifiesta nuestro autor al decir que solo a partir de ella, es posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides “(...) como etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales” con lo que Aristóteles resulta ser un medio para llegar al autor que le resulta más interesante a Heidegger, es decir el *filósofo* de Elea (IN 55). Esta situación no solo se evidencia en el desarrollo de los años que corresponden a su *hermenéutica temprana* sino que, además, se hacen centrales en su obra cumbre *El Ser y el tiempo* donde se ocupa, como es sabido ya, de rescatar la cuestión original del *ser* como tema fundamental de la ontología occidental.

La exposición se desarrollará teniendo en cuenta los siguientes elementos: 1) Revisar cómo la *phrónesis* es una disposición por la cual el alma alcanza la verdad, esto en tanto que se diferencia de otros tipos de *héxis*, que tiene un carácter diferenciado para desvelar en contraste con la *sophía* y su relación fundamental con el *noûs*. 2) Exponer directamente la *phrónesis* en su carácter ontológico como despliegue temporal de la vida en su ser, refiriéndolo a su aspecto de ser una circunspección (como mirar en torno) solícito-discursiva que responde adecuadamente al fenómeno de la vida. 3) Examinar tres elementos referidos a la *phrónesis* en tanto que epitáctica (orientadora), así como el doble

continental. En tanto que desde la perspectiva que corresponde a la línea de filosofía analítica, la afirmación se haría referida a Wittgenstein.

⁶ En *El Sofista de Platón* volverá a esta cuestión de la *phrónesis* y luego no lo hará más, no de forma explícita; en su icónica obra *El Ser y el tiempo* el concepto griego de *phrónesis* tomará la forma de *Gewissen* que se puede traducir como ‘conciencia’ sin que por ello se le reduzca a un concepto meramente psicológico, ver al respecto §§ 54-60.

aspecto en que se conjugan la reflexión y la disposición solícita, y cómo se manifiesta ella como una *buena deliberación*. 4) Finalmente, presentaremos las conclusiones del capítulo.

2.1. *Phrónesis*, disposición por la cual el alma alcanza la verdad

En este apartado se busca mostrar cómo Heidegger deja de lado la cuestión específicamente ética para concentrarse en exponer que “(...) las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*. *Σοφία* (la auténtica comprensión contemplativa) y *φρόνησις* (la circunspección solícita) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el *νοῦς*: el *inteligir* puro en cuanto tal” (IN 61). Para Heidegger se puede acceder al ente por medio de estas modalidades, pues éste se deja apropiar y custodiar con relación al modo de inteligir que le corresponde para cada caso y con ello se hace evidente una delimitación con respecto al carácter propiamente ontológico que atañe para cada uno, en la medida que a cada modalidad le corresponde un “genuino carácter ontológico”. A su vez, si hablamos de un carácter ontológico propio a cada modalidad esto solo se justifica en que haya diferencia entre ambas:

La principal diferencia estructural y fenoménica entre los dos modos fundamentales del inteligir [a saber, la *σοφία* y la *φρόνησις*] radica en que cada uno sólo deja ver sus respectivas regiones ontológicas. «Ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς: ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι» ([*Ética a Nicómaco*] 1139b15-18). «Establezcamos, pues, que son cinco los modos –y esto vale tanto para la afirmación como para la negación– por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo [*τέχνη*], la determinación que observa, discute y demuestra [*ἐπιστήμη*], la circunspección propia de la solicitud [*φρόνησις*], la comprensión propiamente intuitiva [*σοφία*], el inteligir puro [*νοῦς*]» (IN 61)

A partir de lo anterior podemos señalar algunos elementos que se deben resaltar. Principalmente cabe llamar la atención sobre la afirmación de que son la *sophía* y

la *phrónesis* los dos modos fundamentales del inteligir, énfasis que se hace importante toda vez que aquellas modalidades están acompañadas además por la *téchne* y la *epistéme*, sumadas al inteligir puro, el *noûs*. Otro elemento sobre el cual vale la pena llamar la atención es el hecho de que Heidegger se apropie de esta tipología de modalidades, por las cuales el alma custodia al ente en cuanto desvelado, que está presente ya en Aristóteles. Así también cabe tener en cuenta la novedad y fuerza interpretativa con la que Heidegger presenta estas cinco modalidades: *proceder técnico-productivo (téchne)*; *determinación que observa, discute y demuestra (epistéme)*; *la circunspección propia de la solicitud (phrónesis)*; *la comprensión propiamente intuitiva (sophía)* y *el inteligir puro (noûs)* éstas son: “καθ’ ὅς οὖν μάλιστα [ἔξεις] ἀληθεύσει ἢ ψυχῇ⁷ [o sea, como disposiciones según las cuales el alma alcanza principalmente la verdad]” (IN 62). Ahora, quizás lo más importante es el hecho de que Heidegger solo se ocupará de aquellas modalidades que llama fundamentales y no volverá, al menos en el texto del *Informe Natorp*, con el mismo interés sobre las otras.

2.1.a. La *phrónesis* en tanto que *ἔξεις*

Bien podríamos dejar este apartado como continuación del anterior, pero la intención es resaltar la importancia que reviste en este caso la distinción que hace Heidegger. Al final del apartado anterior se veía como el énfasis cae en las dos virtudes dianoéticas de la *sophía* y la *phrónesis*, un poco más adelante Heidegger vuelve a mencionar que de “(...) *ἔξεις, αἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ* [los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad]” (IN 65) sobresalen las que hemos mencionado “en tanto que custodian los *ἀρχαί* en sus respectivas regiones ontológicas”; unas páginas más adelante insistirá en que estos son los modos concretos en que se lleva a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad (IN 67). No es accidental que Heidegger una y otra vez haga referencia a esta

⁷ El texto del apartado que es señalado por Heidegger dice: “ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ’ ὅς οὖν μάλιστα ἔξεις ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν” [1139b 12-14] (Araujo-Marías, 2009, p. 91).

distinción de la *sophía* y la *phrónesis* respecto a las otras modalidades que se han mencionado. Quizás su insistencia se funda no solo en diferenciarlas de aquellas otras sino en resaltar el carácter tan fundamental que tiene la *phrónesis* con relación a la *sophía*, es quizás un esfuerzo por equipararlas, no así por igualarlas.

Se puede equiparar su importancia ontológica, pero es claro que cada una se ocupa de regiones ontológicas particulares. Por un lado tenemos en la *sophía* un comprender contemplativo que custodia el ente según la característica de ser siempre y necesariamente lo que es, esto es, se ocupa de aquella región ontológica del ser que no presenta cambios y siempre es por necesidad. Por otra parte la *phrónesis* se ocupa de la custodia, no de lo que siempre es por necesidad sino, de aquello que está en permanente cambio y siempre puede ser distinto, esto es, lo que puede suceder o no suceder, lo contingente. De tal manera que ni a la *sophía* le cabe ocuparse de lo que se ocupa la *phrónesis*, ni a ésta le compete lo que aquella puede custodiar (IN 67-68). Lo que se destaca respecto a la *phrónesis* es la posibilidad de ocuparse de lo contingente del *ente* que está referido a la vida misma. “El carácter ontológico de la *ἔξις* y, por consiguiente, el de la *ἀρετή*, esto es, la estructura ontológica del ser humano, resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada actividad y a partir de la radicalización ontológica de la idea de *esta* actividad” (IN 72). El ser del ser humano siempre se encuentra en movimiento, siempre se despliega en cada caso particular de una manera particular y es a la *phrónesis* a la que le compete asistir dicho proceso.

Valga recordar que en el capítulo primero, al final de 1.3.e., se mencionaba que según Aristóteles la *phrónesis* que es una *ἔξις*, a su vez es algo más que ésta, pues un “modo de ser” puede ser olvidado, pero la *phrónesis* no (1140b 28-30) y aunque la referencia sea directa, llama la atención que Heidegger no haga mención de la misma, no de forma directa y quizás se deba a que su análisis parte de lo que era advertido por Aristóteles, es decir, que la *phrónesis* es más que una simple *ἔξις*.

2.1.b. La posibilidad de *ἀλήθεια*⁸ en la *phrónesis*

Para la comprensión de *ἀλήθεια* nos podemos servir de la topología que hace Franco Volpi:

1. Verdadero es, ante todo, el ente mismo en el sentido de que posee un carácter manifestativo, revelador. (...) 2. Verdadero es, en segundo lugar, el ser-ahí mismo, la vida humana, en el sentido de que ésta puede revelar, descubrir y conducir a manifestarse al ente según algunas aptitudes fundamentales. (...) 3. Verdadera es, por último, la forma suprema de *λόγος*, es decir, el *λόγος ἀποφαντικός* o *ἀπόφανσις*, la predicación o aserción, que puede tener forma afirmativa (*κατάφασις*) o negativa (*ἀπόφασις*). Y esto vale tanto en el sentido de que el *λόγος* es un *ἀληθεύειν* en cuanto es un *λέγειν*, como en el sentido de que el *λόγος* es *ἀληθής* en cuanto es un *legomenon* (1994, p. 338-340)

De tal manera, siguiendo a Volpi, podemos decir que son tres las formas en que se hace manifiesta la *ἀλήθεια*, ellas son: 1. Verdadero, es el ente mismo en el sentido que se puede desocultar; 2. Verdadero es el ser-ahí o *Dasein*, en la medida en que puede desocultar algunas aptitudes fundamentales de su *ser* humano; y, 3. Verdadero es el *logós*, aquello que se predica y que puede tener una forma afirmativa o negativa. De estos tres, para el caso que nos ocupa, Heidegger hará especial énfasis en el segundo, es decir, en la posibilidad de desocultamiento del *Dasein* humano. Para Heidegger “[e]l sentido de *ἀληθές* entendido como el estar-aquí-desocultado y el ser-mentado en sí mismo, no se explica de ninguna manera a partir del «juicio» y, por tanto, ni se origina en el juicio ni está referido a él” (IN 63), no se trata pues, de un desocultar o desvelar que signifique «apoderarse de la verdad», sino un custodiar el *ente* que en cada caso puede ser, custodia que se refiere a tenerlo en tanto que desvelado en cada caso particular. Podemos decir también, que este desvelar no está referido al primer caso, pues este corresponde a aquello que siempre es, es decir el *ente en*

⁸ Luego de mucho andar, este concepto cobra hoy la forma de verdad, o sus derivaciones o términos que están en franca relación, así tenemos veracidad, verdadero, sincero, real, verídico, recto es lo que podemos encontrar en el *Diccionario Manual Griego* de Pabón (2002), pero como veremos no es esta la suerte que corre esta idea en el desarrollo del pensamiento de Heidegger en la obra que estamos revisando. En este sentido Segura da algunas luces refiriéndose a Kisiel: “Inicialmente según una dudosa etimología germánica, como dice Kisiel, *aletheúein* significaría preservar (*Verwahren*), custodiar” (2002, p. 73).

sí mismo, aquello que siempre es por necesidad cosa de la que se ocupa la *sophía*. No se refiere, tampoco, al desvelar propio de la predicación (*λέγειν*) ya que puede darse el caso que el objeto desvelado se dé como algo que realmente no es (IN 63).

El desocultar propio de la *phrónesis* tiene la forma de una “(...) *ἀλήθεια πρακική* [que] no es otra cosa que el instante –desvelado cada vez en su plenitud– en el que la vida humana está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo que en ese mismo instante le sale al encuentro (IN 69). Tenemos, entonces, que se trata de un caso específico de desvelamiento que solo se hace evidente en el instante mismo en que se requiere ocuparse de él. Se asemeja a una virtud ética en la medida que muchas de ellas se manifiestan en la forma de atender al instante, al *kairós*⁹, pero se diferencia en tanto que no se espera una acción cualquiera, sino aquella que responda de la mejor manera posible a las demandas que se presentan para esa situación particular. Tener la capacidad de ocuparse del instante que demanda una acción particular exige de aquel que lo hace todo un conocimiento que ha ido ganando conforme a acumulado experiencias y que a su vez le han servido para reflexionar en torno a qué es lo mejor que se puede hacer, a esta exigencia responde pertinentemente el *phronimós*.

2.1.c. La *phrónesis* y su relación con el *voûs*

Veámos que la *phrónesis* es una de las modalidades fundamentales por las cuales el alma posee la verdad, junto a la *sophía* se constituyen en los modos por los cuales se alcanza el *noûs*¹⁰, el inteligir puro. Éste posibilita la custodia del ser

⁹ Ver 1.3.d.

¹⁰ Kisiel resalta cómo es el *noûs* constitutivo de las dos formas fundamentales por las cuales el alma accede a la verdad: “[Las dos formas auténticas en las que *voûs*, la contemplación pura (*Vernehmen*) como tal, se alcanza son la *σοφία* (comprensión propiamente intuitiva) y la *φρόνησις* (*fürsorgende Umsicht*, "circunspección solícita", que implica una "preocupación por" el bienestar de

en la verdad, en la medida que proporciona al trato su horizonte, independientemente de que sea una acción referida a la *phrónesis* o una visión referida a la *sophía*, es el *noûs* el que determina la forma concreta de tratar con el mundo, sea a través “(...) de una operación, de una ejecución, de una manipulación, de una determinación” (IN 66) es de tal manera que facilita la custodia del ser en la verdad. Los objetos de intuición del *noûs*, en los casos de lo inmutable y que siempre es por necesidad o en los casos de lo contingente que siempre puede ser de otra manera, se manifiestan como los “(...) *archaí* de la causa final (*Wofür*, la denomina Heidegger)” (Segura, 2002, p. 81), se descubren los primeros como objeto de la *sophía*, los segundos como propios de la *phrónesis*. Es el *noûs* una intuición sin la cual estas dos formas de custodiar el ser en la verdad no serían posibles.

Conscientes del papel protagónico que juega la *phrónesis* podemos pasar a la caracterización que plantea Heidegger, esto es, que a través de ella podemos acceder a este aspecto contingente que tiene la vida misma y que él llama fáctico¹¹. Esta posibilidad de la existencia que se despliega temporalmente en el ser da la posibilidad de un planteamiento radical en torno a que la problemática ontológica de la vida se funda en la facticidad (IN 45). De tal manera, que a la facticidad de la vida se accederá por la *phrónesis* y no por la *sophía*, sea por su carácter contingente o por su carácter temporal. Para Heidegger el problema del ser de la vida fáctica es objeto de la filosofía en tanto que *ontología fundamental*; dice que todas las demás ontologías regionales, aquellas que fueron determinadas de forma mundana, reciben el sentido y el fundamento de sus problemas a través de la ontología de la facticidad. Esta es una afirmación que resulta determinante y revolucionaría en su hermenéutica temprana, pues con ello se podría llegar a pensar que lo que propone sea una filosofía más ligada a la *phrónesis* en tanto

los demás, así como del propio)]” (1993, p. 266).

¹¹ Para Heidegger “(...) *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que «es» articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el «vivir» [«vida»] por un modo de «ser», entonces «vivir [«vida»] fáctico [«a»]» quiere decir: nuestro propio existir [Dasein] o estar-aquí en cuanto «aquí» [«ahí»] en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser [expresividad de su carácter de ser]” (IN 26).

que ésta está referida a la facticidad y no a la *sophía* que trata de aquellas cosas que no cambian y que siempre son por necesidad (IN 46-47). Problemática que abordaremos más adelante. Ni la *phrónesis* está por encima de la *sophía* como aspecto ontológico determinante, y tampoco está por sobre el *noûs* que es puro inteligir, y aunque éste no puede desvelar la vida humana en su ser fáctico, la *phrónesis* lo asiste en esta tarea ontológica que se despliega como actividad humana que tiene la especificidad de relacionarse consigo misma dentro de la relación fáctica del procurar (Segura, 2002, p. 97).

2.2. Ontologización¹² de la *phrónesis*, despliegue temporal de la vida en su ser

Habíamos anunciado al final de 2.1.a. como Heidegger parecía no hacer referencia directa a la cuestión de que la *phrónesis* es más que una *héxis*, pues un modo de ser puede ser olvidado pero no es el caso de la *phrónesis*. Volpi, señala que es el pasaje final del capítulo 5 del libro Z de la *Ética a Nicómaco* el que ofrece una motivación decisiva para la ontologización de la *phrónesis*:

(...) después de que Aristóteles ha definido en este capítulo la *φρόνησις* como *ἔστιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*, explica que esta definición no es suficiente para captar cabalmente la esencia de la *φρόνησις*, pues es más que una *ἔξις*. De manera peculiar Aristóteles no dice lo que sea, sino que ofrece una constante demostración para su afirmación: se puede olvidar la *ἔξις*; en cambio, la *φρόνησις*, no puede ser olvidada. En la interpretación de este pasaje Heidegger tendría que haber abordado la cuestión de qué significa que esta *φρόνησις* sea algo 'más'. Es más que una *ἔξις* y no puede ser nunca olvidada, entonces tiene que ser el carácter de la *ψυχή* misma: debe ser comprendida ontológicamente (2009, p.27)

Volpi echa de menos que Heidegger no se ocupe de desarrollar la razón por la cual Aristóteles hace tan importante distinción. Ya lo había hecho el Estagirita al

¹² Heidegger menciona que el carácter de «Ontológico» afecta a las cuestiones, explicaciones, conceptos, categorías que surjan, o no, de ese mirar a lo ente en cuanto ser (2000, p. 20), en un sentido amplio dicha ontologización se da en procura de conocer las condiciones de posibilidad que tiene la praxis de ocuparse de lo propiamente humano.

simplemente anunciarlo, dar algunos ejemplos pero no dar mayor explicación al respecto y Heidegger hace algo similar. Descuida, quizás intencionalmente el hecho de que la *phrónesis* sea “algo más”. Pero aunque no haga referencia directa a ello es claro que la preocupación por exponer qué es aquello de la ontologización de la *phrónesis* es algo de lo que se ocupará refiriéndolo al despliegue característico en que se manifiesta la vida fáctica.

La vida fáctica se determina por la dificultad con que se hace cargo de sí misma. Este rasgo ontológico, dice Heidegger, se hace evidente en la tendencia que ésta tiene de simplificar las cosas. Pero esta simplificación no es en sí misma una característica deseable en todo caso, de hecho la simplificación a la que hace referencia Heidegger tiene el carácter de ser una huida de sí misma, la evasión de su rasgo ontológico más propio. Si la vida fáctica es lo que es en este sentido, un tipo de existencia complicada y difícil de asumir, entonces el modo de acceder y mantener abierto este acceso a ella debe caracterizarse por reconocer la pesada carga que la vida arrastra consigo misma (IN 32). Es la manera en que se hace frente a la situación y es la que da cuenta del aspecto contingente de la vida misma en la que cada situación particular demanda ocuparse de ella de la mejor manera posible, exigencia a la que debe atender el ser del ser humano en cada caso concreto.

2.2.a. La *phrónesis* como circunspección¹³ solicito-discursiva

La forma en la que el ser del ser humano se ocupa de la vida fáctica es a través del *cuidado* (*curare*), este es su sentido fundamental. Para Heidegger el «estar-ocupado-en-algo» configura el horizonte propio del cuidado de la vida, es este el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. El cuidado en tanto que actividad se

¹³ Se debe recordar que la forma en que es pertinente comprender este término es como “la capacidad de mirar en torno”, pues en español designa cosas que están muy lejos de lo que aquí se está exponiendo.

caracteriza “por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo”, esto es, que no hay una manera en que se pueda dar por sentado lo que caracteriza dicho *trato*, pero cuando éste se ocupa de la vida fáctica se entenderá que lo hace en la perspectiva del cuidado. “El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como *mundo circundante*, *mundo compartido*, y *mundo del sí mismo*” (IN 35), determinando con ello que lo propio del ser de la vida fáctica es el ineludible *trato* con el mundo y el cuidado que caracteriza dicho *trato*. Con relación a las direcciones que puede adoptar el cuidado es preciso preocuparse por los medios que son necesarios para subsistir en relación con el mundo que está alrededor, aquel que comparto socialmente y el que posibilita mi *trato* con éstos, es decir, el *mundo del sí mismo* en la perspectiva de lo que pueda comprender como un ideal de vida buena. “El asunto propio del *trato* ejecutivo¹⁴, que corresponde a cada una de las modalidades del cuidado ya mencionadas, se mueve siempre en un determinado contexto de familiaridad y de conocimiento” (IN 36), de tal manera que el *trato* del cuidado se da sobre la base de lo ya conocido, no se puede improvisar, no se puede atender de forma efectiva aquello que requiere de nuestra intervención si no tenemos conocimiento alguno al respecto, con lo que entra en juego la importancia de la experiencia en el *trato* con la vida fáctica.

Así, lo propio del cuidado es mirar alrededor suyo, la circunspección es su rasgo característico. Esta circunspección se distingue por preocuparse por la manera en que ella misma se despliega, por familiarizarse y acrecentar esta familiaridad con el objeto del *trato*. La circunspección se caracteriza por cierto tipo de actualización respecto a sí misma, a su excelencia y a aquello de lo que se ocupa en el *trato*. “En la circunspección, el asunto propio del *trato* se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se interpreta como esto o aquello” (IN 36), pero estas decisiones que se toman en determinada situación sirven como elementos de referencia para una situación nueva que se pueda

¹⁴ Carlos B. Gutiérrez sugiere que resulta una traducción más pertinente: *ejecutado*.

presentar. El carácter temporal de la circunspección se hace evidente en tanto que mira al pasado, atiende el presente y se aprende de la experiencia para hacer los ajustes pertinentes en el futuro. Heidegger lo dice desde su carácter hermenéutico: “La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo” (IN 37).

Heidegger destaca la relación que se establece entre la actividad del cuidado y el mundo existente, para él ni son independientes ni se contraponen. El “mundo está *en* la vida y *para* ella”, no solo como algo que se menciona o se observa; este “*en*” y “*para*” del mundo respecto a la vida destaca aspectos centrales de la comprensión de esta relación en la medida que se sirven la una de la otra, de manera codependiente. La actividad del cuidado se caracteriza por dejar ver una *inclinación* hacia el mundo, tiende a dejarse absorber, de una u otra forma termina siendo arrastrada por él. Para el filósofo esta tendencia fáctica fundamental de la vida la lleva a su propio *declive*, produciendo un *movimiento de caída* en el mundo, desembocando así en su propio desmoronamiento (IN 38). Tenemos así, que hay una relación fundamental entre la actividad del cuidado y el mundo, es característico de la vida fáctica cuidar del mundo con el que tiene que habérselas, la cuestión problemática es que esta actividad cuidadosa del mundo puede terminar desbordada, poniendo en el centro el mundo que la absorbe y no lo fundamental que es la vida misma desde su facticidad.

Esta tendencia de la vida fáctica a quedar absorbida por el mundo no es algo accidental en la medida que «suceda» simplemente como rasgo distintivo de sí misma, es más bien “una modalidad intencional de la vida”, esto quiere decir que la vida fáctica siempre tendrá la propensión a quedar absorbida por el mundo, éste es su destino más íntimo según Heidegger (IN 39). Si esta es la situación, si el filósofo nos habla de que el destino más íntimo de la vida fáctica es su propio extrañamiento en su trato cuidadoso del mundo, entonces qué le corresponde hacer a la vida fáctica: dejarse arrastrar en su hacerse cada vez más extraña a sí misma, abandonarse a su actividad del cuidado en relación con el mundo, reducir las posibilidades de ocuparse de sí misma (IN 40). Si el cuadro es tan desolador,

no es una cuestión de poca importancia y con ello más que mostrar sus limitantes lo que parece sugerir es el carácter central, de primer orden, que tiene la cuestión de la vida fáctica. “[L]a vida fáctica se mueve en un cierto *término medio* característico del cuidado, del trato, de la circunspección y de la aprehensión del mundo. Este término medio es en cada ocasión el de la *publicidad*¹⁵, el del entorno, el de la corriente dominante, el de «así como muchos otros»” (IN 41), esta hablilla es otro elemento del que se debe percatar la vida fáctica, pues participa del extrañamiento que de sí misma es víctima, de ahí la importancia de la *phrónesis* en tanto que circunspección solícita.

2.2.b. La *práxis* como modalidad del ser de la vida humana y su carácter *kairológico*

Hemos advertido el carácter central de la vida fáctica y la importancia que tiene la *phrónesis* para hacer frente a ella, en la medida que le provee un horizonte en qué desplegar el trato que la vida mantiene consigo, así también provee el modo en que se lleva a la práctica dicho trato. “La *πραξις* es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la *acción*. La *φρόνησις*, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser* (IN 68). Este despliegue temporal está referido al instante y a la situación concreta en que se despliega la acción; con ello se diferencia del modo de la producción, pues éste no está referido al instante sino al permanecer, su objeto no responde a un *aquí* y a un *ahora*, sino que se produce con vista a un porvenir. La vida en conjunto se considera como una *πραξις* y no como una *ποίησις*, esto es porque la vida en tanto que *práxis* se caracteriza por ser *κίνησις*, movimiento de la vida misma. Este carácter práxico de la vida no se refiere solo a la autoconservación, solo a un vivir puro y simple, sino que cuando esto ya se ha

¹⁵ Carlos B. Gutiérrez advierte que el concepto de *publicidad* no da cuenta y desvirtúa por completo lo que expone Heidegger, es más pertinente hablar de “lo público”.

garantizado, la vida se despliega en la preocupación de atender al problema de *cómo vivir*, enfrentándose con ello al problema de la elección de una *vida buena*. “En cuanto *πραξις*, la vida humana se abre al problema del buen vivir (*εὐ ζῆν*) y de los medios adecuados para alcanzarlo” (Volpi, 1994, p. 357-358). En tal sentido volvemos sobre lo visto en 1.3 (La estructura del acto moral), el hombre es un ser dotado de *λόγος*, en tal sentido tiene la posibilidad de deliberar, elegir y decidir los modos y formas de vivir, y aunque Volpi lo presenta en términos de «asumir el peso» como si solo se tratara de algo negativo, podemos decir que ésta también es una potencialidad, la posibilidad de conducirse hacia la consecución de la felicidad, como Volpi mismo lo señala: “Como es sabido, el hombre sabio, prudente (*φρόνιμος*) quien tiene éxito en la buena deliberación (*εὐβουλία*), en la elección en la buena decisión, llegando así a actuar bien (*εὐπραξία*) y a vivir bien (*εὐ ζῆν*), y por tanto a la felicidad (*εὐδαιμονία*)” (*Ibid.*), de tal manera que la *πραξις* es el concepto que se adecúa para designar la vida humana en su modo de ser específico, esto es en cuanto a su movilidad, en cuanto a la *κίνεσις* propia que le es característica (Volpi, 1994, p.359-360).

Para Heidegger en la *phrónesis* se constituye el ente del *kairós*. La *phrónesis* en la medida de ser una conducta práctica y solícita (circunspectiva) es siempre particular y responde a la forma del trato que se preocupa por el mundo. A partir de la *phrónesis* quien actúa tiene la posibilidad de comprender la situación a la cual se enfrenta, desde sus particularidades específicas, la *phrónesis* “(...) fija el *οὐ ἔνεκῆ*, el motivo-por-el-cual-actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el «ahora» y porque prescribe el cómo” (IN 68). La *phrónesis* no se despliega accidentalmente como si estuviera desprovista de toda razón, por el contrario ella misma es razón y horizonte de la facticidad de la vida en la atención del carácter ontológico del *kairós*. Esta vinculación entre *práxis* y *kairós* es un aspecto fundamental en la interpretación que tiene Heidegger de la *phrónesis*, por un lado expone el modo fundamental en que se despliega la vida fáctica en tanto que *práxis* y hace lo

propio con relación a su temporalidad *kairológica*.¹⁶

2.3. La *phrónesis* como epitéctica

2.3.a. El doble aspecto de la *phrónesis* como discurso reflexivo y como disposición solícita

La *phrónesis* como hemos visto responde y se ocupa del momento concreto en que es exigida en cada caso, pero la modalidad en que la *phrónesis* se desarrolla responde a un doble aspecto:

La *φρόνησις*, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una *αἴσθησις*, una visión inmediata del instante. El *πρακτόν*, entendido como el ente que se desvela y deviene disponible en el *ἀληθεύειν* de la *φρόνησις*, es algo que existe en la modalidad del *todavía no ser esto o aquello*. En tanto que el *πρακτόν* «todavía no es esto o aquello» (en el sentido de que es el objeto de una disposición concreta del trato cuyo esclarecimiento constitutivo depende de la *φρόνησις*) (IN 71)

Este doble aspecto al que hace referencia Heidegger es algo que venimos reiterando desde el capítulo primero. El *phronimós* es alguien que responde de la mejor manera posible al instante, pero es también alguien que se da a la tarea de reflexionar sobre sus experiencias para sacar el mejor provecho ahí y en el futuro para la acción, en ello se ve cómo la disposición del *phronimos* se traduce en que su *buena acción* es posible gracias a que se orienta por una buena reflexión previa, sumado a ello que se adecúa a la situación en particular, de ahí la importancia de la *phrónesis* para la aprehensión del fenómeno de la vida, de la vida fáctica. No es el caso, y esto también es posible gracias a Heidegger, que el *phronimós* se encuentre en un estado de esquizofrenia siendo uno al reflexionar y

¹⁶ Segura dice al respecto: “Una vez que ha destacado netamente que la *práxis* puede ser caracterizada como la relación de la vida consigo misma, Heidegger va a dar un decisivo paso adelante en su interpretación de la prudencia. De lo que se trata es de mostrar que en la *phrónesis* se constituye el *kairós* (IN 35). En la *Ética a Nicómaco* no hay indicios de que Aristóteles sostuviera algo así de manera explícita. Por el contrario, las connotaciones de la idea heideggeriana de *kairós* son fuertemente cristianas y, como hemos podido ver, el autor del *Informe Natorp* lo descubre en las epístolas de Pablo” (2002, p. 84).

otro al actuar, el verdadero carácter del *phronimós* se evidencia en su capacidad de adecuación a la situación teniendo como referente su reflexión (la dimensión de su discurso reflexivo-solícito), el desvelamiento de la *phrónesis* es algo que se tiene con anterioridad, en disposición de no ser algo determinado de antemano. Esta provisionalidad de la reflexión solícita discursiva no se tiene como algo accesorio, sino como un referente siempre relevante desde el cual partir para hacer frente a la vida fáctica en su modalidad temporal del *kairós*. El doble aspecto que señala Heidegger no se da como si se tratara de elementos separados sino justo lo contrario, se han de comprender como formas determinadas de explicitación, esta es la movilidad propia del fenómeno de la vida entre lo que aún no es (el «todavía no») y el instante propio en que se despliega la acción (el «ya»¹⁷). Se han de comprender como una «unidad», es decir, se han de comprender a partir de una donación originaria, para la que el «todavía no» y el «ya» encarnan unas determinadas formas de explicitación: determinadas, por el hecho de que en ellas el objeto es colocado en un aspecto señalado del movimiento.

Podemos decir también que esta característica propia en que se despliega la *phrónesis* entre el «todavía no» y el «ya» tiene correspondencia con lo que, al inicio del texto del *Informe Natorp*, Heidegger mencionaba respecto a la interpretación: “La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente” (IN 30). Lo que nos permite indicar cómo Heidegger no solo rescata para su hermenéutica temprana la centralidad del concepto de *phrónesis* sino también el carácter evidentemente interpretativo que tiene ésta en la apropiación y reapropiación de la vida fáctica en cada caso ella. Si la *phrónesis* tiene la posibilidad de habérselas en la atención del instante esto dice de ella que tiene la capacidad de desvelar la verdad del ser en esa situación en particular, en tanto que desvela el instante

¹⁷ Heidegger emplea el concepto de *στέρησις*, como categoría que explicita esta relación entre el «todavía no» y el «ya», podemos pensar que la primera como reflexión nunca es acción y la acción como actitud que atiende el instante en su plenitud no puede ser, a su vez, reflexión. La situación privativa en que se encuentra cada una respecto a la otra es lo que define Heidegger a través de la reapropiación de la categoría de *στέρησις* (IN 71).

plenamente en el *trato* que la vida misma tiene consigo, esto es en la *acción*. En tal sentido es que Heidegger afirma que la *phrónesis* es *epitáctica*, en tanto que ella es ciertamente una ordenación de la acción.¹⁸

2.3.b. La *phrónesis* como forma diferente de aprehender los *árchai*

Definitivamente según lo que hemos visto, la *phrónesis* tiene que diferenciarse de la *sophía* en la manera de aprehender los *árchai*. Y aunque en su fase reflexiva pueda compartir un modo similar de aprehensión de los «principios», no es posible que se haga comparación alguna con relación al aspecto *práctico*, en él se requiere de una forma distinta por la cual desvelar lo más particular de los *árchai* que en esa situación se demanda. Heidegger diría que: “El *λέγειν* toma su punto de partida del *ἀρχή*, de tal manera que siempre tiene «a la vista» este punto de partida a modo de orientación fundamental y constante” (IN 67), con esto podemos conjeturar que siempre hay relación con los «principios», sea esto cuando se reflexiona y se tiene una prospectiva de la acción, o en la acción cuando se despliega el ser propio de los «principios», desde las posibilidades que la misma acción le permite.¹⁹

El carácter *prescriptivo* de la *phrónesis* se relaciona estrechamente con la forma en que ésta aprehende los *árchai*. En tanto que prescriptiva expone al ente como aquello de lo que hay que ocuparse desde las siguientes perspectivas:

(...) el cómo, el para-qué, el en-qué-medida y el por-qué. En cuanto esclarecimiento prescriptivo, la *φρόνησις* coloca el trato en la actitud fundamental del estar-dispuesto-a..., del desprenderse-de... El hacia-qué al que aquí se hace referencia –el ente desvelado en el instante– comparece desde la perspectiva de

¹⁸ Ver Segura, 2002, p. 88.

¹⁹ Volpi explica que en Heidegger hay una comprensión metafísica del presente que es característica, esto es que: “Contra el primado metafísico del presente y la presencia, Heidegger sostiene el primado del futuro. Precisamente por eso, porque el *Dasein* se comporta para consigo en un sentido práctico, en la medida en que decide sobre su ser, es este ser que está en juego, en cada caso futuro, pues como Aristóteles enseña en la *Ética nicomáquea*, deliberar (*βούλευσις*) y decisión (*προαίρεσις*) conciernen en cada caso al futuro” (Volpi, 2009, p.18), futuro en el que se despliega la acción, que es tan particular en toda su movilidad.

la significatividad-para..., de lo que hay que ocuparse, de lo que requiere ahora una solución (IN 69).

En otras palabras esta prescriptividad de la *phrónesis* se manifiesta como limitación en su carácter práctico, estableciendo los límites con relación a la manera como la situación particular debe ser abordada respondiendo al “cómo”; hace lo propio respecto a la razón, el objeto por el que tiene que ocuparse de ello en tanto que “para-qué”; establece sus propios límites, el alcance que tendrá el respectivo trato de la situación particular con respecto a “en-qué-medida”; y limita por último aquello que justifica lo que movilizó todo el despliegue de la acción en respuesta a su “por-qué”. La *phrónesis*, se ha dicho, es un observar que se realiza con relación a un fin (*Ética a Nicómaco* 1142b 32). Siendo que la *phrónesis* es el modo propio de custodiar el instante plenamente “(...) la circunspección custodia en un sentido auténtico y genuino el «por-qué» de la acción, sus *ἀρχαί*. El *ἀρχή* es lo que es siempre y únicamente en la referencia concreta al instante; el *ἀρχή* es aquí visto y aprehendido en y para este instante” (IN 70), de ahí que se mencionara la diferencia, ahora decimos ontológica, entre la manera que la *phrónesis* desvela dichos «principios» en contraste a cómo lo hace la *sophía*.

2.3.c. La *phrónesis* como *εὐβουλία*²⁰

La vida que se despliega en el instante concreto y particular tiene un carácter ontológico fundamental en la medida que ese instante al que se hace referencia es aquello que es más propio a la vida misma. Lo fundamental de la vida, es su facticidad; la vida no se despliega de forma auténtica en la anticipación de lo que le ha de acaecer, lo futuro; como tampoco se despliega de forma auténtica en retrospectiva de lo que ya le ocurrió, lo pasado. Aquello que le es propio es su arraigo al presente, al presente siempre único del instante. Siendo así, la

²⁰ Kisiel, menciona a continuación el carácter diferenciador de la *phrónesis* en contraste con otros modos de ser, gracias a la *εὐβουλία*: [El método de Aristóteles pone en evidencia las estructuras intencionales del fenómeno de la *φρόνησις*: La epitáctica relacionada al momento de la decisión y cómo este esfuerzo se cumple concretamente a través *εὐβουλία*, el deliberar bien, en contraste con otras *ἐξεις*] (1993, p. 267).

irrepetibilidad de la vida fáctica demanda un esfuerzo mayúsculo de quien se ocupa de ella, de ahí la importancia de la *phrónesis*, y de ahí la necesidad de la buena deliberación para hacer frente a la vida en su particular ser una en cada situación particular. “Partiendo del instante mismo, la *εὐβουλία* pone al alcance de la mirada circunspecta el modo apropiado y auténtico de proceder con vistas a la consecución del fin” (IN 70). La facticidad de la vida se manifiesta urgente y en tal medida no hay una segunda oportunidad para volver sobre lo que ya aconteció en y con toda su particularidad, de ahí la necesidad de una buena deliberación, que se exige en el momento que es propio ocuparse de ello. Esta buena deliberación hace referencia a la dimensión moral en la medida que se espera lo *bueno* particular a la situación.

Así pues, lo que se manifiesta a través de la *φρόνησις* es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad. En la circunspección, la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué [o del asunto que reclama la atención] del trato. Mas el ser de este asunto –y este es el punto decisivo– todavía no está caracterizado ontológicamente de manera positiva, sino que solo lo está formalmente como aquello que también puede ser de otra manera, como aquello que no es siempre y necesariamente como es.

Este deliberar bien al que hacemos referencia no se demanda de la misma manera por parte de la *sophía*. Reiteramos que la *phrónesis* se ocupa de aquello que puede ser cada vez diferente (contingente), mientras la *sophía* se ocupa de aquellas cosas que son eternas y por tanto nunca cambian. La *vida humana*, en su modo de ser fáctico se comporta como algo que siempre puede ser de otra manera, en tal sentido queda excluido del carácter intencional de la *sophía*. Y aunque la *phrónesis* orienta ontológicamente el trato que se tiene con la vida fáctica, es cierto también que la vida humana debe “(...) considerarse únicamente desde la perspectiva de la temporización pura de la *σοφία* como tal y en razón de la *auténtica* actividad a su disposición”. Heidegger explica que el inteligir puro, el

voûç se encuentra en su actividad genuina, aquella que le es propia cuando ha renunciado a toda ocupación *práctica* y no hace más que inteligir; de tal manera que no hay correspondencia entre las ocupaciones *prácticas* (fáticas) y aquella de la que se ocupa el *noûs*, el inteligir sin más. Este inteligir puro solo puede ser considerado como tal si solo se ocupa de lo inteligible, en tal sentido debe haber llegado a su fin; “(...) es una actividad que no sólo no se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto llega a su fin” (IN 71-72).

2.4. Conclusiones

El desarrollo de este capítulo permitió ver la manera como Heidegger se apropia del examen que hace Aristóteles de la *phrónesis*. Pero va más allá y pasa a hacer su propio examen en la medida que resalta la diferencia ontológica que hay entre *phrónesis* y *sophía*. Decir que la *sophía* se ocupa de desvelar la verdad de aquellas cosas que *son* siempre y necesariamente, así como afirmar que la *phrónesis* se ocupa de desvelar la verdad de aquellas cosas que pueden ser otras no se puede reducir a una simple topología de lo que es propio de cada una. Hay una ruptura fundamental como resultado de esta diferenciación, se trata de advertir que el fenómeno de la vida desde su facticidad solo puede ser aprehendido gracias a la *phrónesis*; la vida humana, la vida fáctica no hace parte del horizonte intencional de la *sophía*.

Para Heidegger es claro que Aristóteles se percató de que el sentido propio del ser, lo que llamará a aquella vida fáctica, se mueve en un marco de lo que puede ser de otra manera, de lo contingente. Razón por la cual el Estagirita abordaría el carácter contingente de la vida ontológicamente a través de la *phrónesis*, desde rasgos como: diferenciarla respecto a los *hábitos* como un modo de ser que no se puede olvidar; distinguir la posibilidad que tiene para desvelar una parte particular y propia del ser; presentarla como uno de los modos por los que el alma accede a la verdad; afirmar que se trata del modo más propio y diferenciado de aprehender los «principios», etc. Lo que se está tratando de decir es que en Aristóteles había ya una comprensión particular del fenómeno de la vida, así como una comprensión de que debía haber una forma, a su vez diferente, de ocuparse de ella.

La virtud dianoética que responde adecuadamente a esta necesidad es la *phrónesis*, con lo que se puede considerar que la facultad más estimada para hacer frente a la vida es la perspectiva fronética. Pero en la historia clásica griega encontramos que la *sophía* le ganará el espacio a la *phrónesis* pues de ella se exalta que se ocupa de aquellas cosas que resultan eternas. Lo que encontramos

en Heidegger con relación al *Informe Natorp* es un esfuerzo por ir una y otra vez, desde el texto de Aristóteles como por fuera de él, en procura de afirmar que la *phrónesis* tiene una potencial superioridad respecto a la *sophía*, al menos en lo que corresponde a la verdad que se desvela en la aprehensión de la vida fáctica²¹. La *phrónesis*, se despliega como una conciencia que se pone en marcha alrededor de una situación en particular, se concreta como una acción pertinente en la medida que atiende su doble aspecto reflexivo (previo) y solícito (en el *kairós*). La *phrónesis* no es un desvelar que pueda ser comparado con el desvelar propio del conocimiento teórico, no es la virtud propia de la *epistème* ni de la *téchne*, así como no se la puede comparar con la *sophía* que termina siendo el epítome de toda la filosofía aristotélica²², aun así Heidegger ve en esta virtud de la *phrónesis* el “ser algo más” que la diferencia de otros *héxis* y la pone en el centro del fenómeno fundamental de la vida humana. De tal manera que Heidegger le reprocha, en cierta medida, a Aristóteles que habiéndose percatado y aproximado tanto al fenómeno de la vida no fuera capaz de llevar esto hasta sus últimas consecuencias.

Indiscutiblemente la *phrónesis* es dependiente de lo que le “ordena” la *sophía*, pues siempre tiene a ésta como un referente. La *sophía*, por su parte, es autosuficiente en tanto que se ocupa de desvelar el ser en la verdad cuando ya no se ocupa de nada más, cuando no tiene como preocupación lo que apremia en cada instante de la vida. Para Heidegger esto representa un dilema pues, al menos en lo que corresponde al *Informe Natorp*, no comprende cómo es posible que la *sophía* se instituya en la forma más alta de desvelamiento si no tiene por preocupación principal la vida fáctica. Si la *sophía* se ocupa de lo eterno, de aquello que es siempre y necesariamente, esto no es suficiente para dicha elección. La vida fáctica es *génesis*, *práxis*, *kínesis*²³ de estas tres características la única compartida por la *sophía* y la *phrónesis* es la *génesis* (respecto a lo que

²¹ Ver Kisiel, 1993, p. 303.

²² Ver Kisiel, 1993, p. 305-306, Segura, 2002, p. 71-72.

²³ Debemos recordar que lo que corresponde al carácter móvil de la *sophía* responde a un tipo diferente al que se hace referencia en la vida fáctica y que aprehende adecuadamente la *phrónesis*. Ver IN 71-72.

comprendemos como «principios»), las demás solo permiten su aprehensión por medio de la *phrónesis*.²⁴ Así como para Aristóteles, la *phrónesis* representa el saber que es capaz de orientar las acciones y elecciones de los hombres, en tanto que acciones moralmente buenas dirigidas a la configuración de una *buena vida*.²⁵ Del mismo modo Heidegger ve en esta virtud la disposición para ocuparse de la vida fáctica en particular. Volpi nos presenta un resumen conveniente para lo que estamos diciendo aquí: “(...) Heidegger encuentra en la filosofía práctica aristotélica la elaboración de las determinaciones originarias del vivir humano, por otra parte extrapola estas determinaciones del contexto de la teoría de la acción moral y las absolutiza, convirtiéndolas en las determinaciones ontológicas fundamentales del ser-ahí” (Volpi, 2012, p.113).

²⁴ Carmen Segura expone una conclusión radical a partir de esto, dice: “(...) lo eterno es «aquello que no tiene nada que ver con la génesis, mientras que, por el contrario, el ser del *Dasein* humano consiste en ser». En definitiva, por tanto, hay que concluir que lo que la filosofía contempla no aporta nada para la existencia del ser humano” (Segura, 2002, p. 107). Es claro que la *sophía* no responde adecuadamente al fenómeno de la vida respecto a la facticidad de ésta como lo hace la *phrónesis*, pero decir que no dice nada respecto a la existencia del ser humano parece no ser algo que se pueda sustentar fácilmente.

²⁵ Ver Volpi, 2012, p.111.

Capítulo tercero

La *phrónesis* como virtud hermenéutica fundamental desde su rehabilitación gadameriana

Este capítulo se presenta como el último elemento en el propósito de hilvanar un interés conceptual en torno a la *phrónesis* desde la perspectiva de tres de los pensadores que se pueden contar entre los más importantes de la historia de la filosofía occidental. En el primer capítulo se abordó a Aristóteles quien fue el primero en esbozar la importancia de distinguir a la *phrónesis* de la *sophía*, ahí se trataron de recoger algunos de los elementos más importantes que pueden presentarse como mediadores en la reconstrucción de este concepto en el Estagirita; decimos pues, que se *trató* porque no podríamos afirmar que en ello se pueda dar cuenta del Aristóteles como tal, no hay manera de defender una empresa tan compleja. Para el segundo capítulo se presentó a Heidegger, desde un contexto insular muy particular, a decir en su *Informe Natorp*, ocupado en la sugestiva lectura del capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*; aun hoy el debate se mantiene entorno a si esta rehabilitación que hace Heidegger de la lectura de Aristóteles será tan crucial como para “trazar” en buena medida su sendero intelectual¹, para otros se trataría solo de un primer acercamiento al pensamiento aristotélico para luego abandonarlo o criticarlo de forma acérrima.

Este capítulo tiene como propósito exponer lo que Gadamer dice respecto a la *phrónesis* en *Verdad y método* principalmente. Cabe decir que no se trata de una simple transmisión de Aristóteles a Heidegger y de éste a Gadamer, como pudimos observar en el capítulo segundo; Heidegger encuentra en la conceptualización de la *phrónesis* que hace Aristóteles el motor de fundamentación de su hermenéutica de la facticidad y las preocupaciones e intereses que de ahí se derivan tendrán una influencia notable en su obra posterior. Aquí, Gadamer recupera el interés por la *phrónesis*. Es ella elemento

¹ Tesis que propondría Franco Volpi, pues aunque hasta el momento Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, entre otros de sus discípulos hacían una rehabilitación de la filosofía práctica con base en Aristóteles, ninguno se había apropiado una tesis tan radical; de ahí que el mismo Volpi insinuará que quizás el único interlocutor que pudo tener Aristóteles en el siglo XX, o que hubiera preferido éste, fuera Martin Heidegger (Volpi, 2012, p. 23).

indispensable en la puesta en marcha de la *praxis* y ésta, a su vez, lo será para la “realización” de la filosofía práctica, por lo que Gadamer afirmará que es la *phrónesis* la virtud hermenéutica fundamental, dirá así que le sirvió como modelo de su propia línea de argumentación al ver en la hermenéutica, que se orienta por la *phrónesis*, la “tarea filosófica central” que lo habría de ocupar (Gadamer, 1998d, p. 317). Antes de *Verdad y método I*, Gadamer ya se había ocupado en 1930 de la exposición de la *phrónesis* en un texto titulado *Saber práctico*, que se publicó en el tomo V de sus obras, y luego volverá sobre este tema directa o indirectamente en su obra posterior.

La exposición se desarrollará teniendo en cuenta los siguientes elementos: 1) El primer apartado da cuenta de por qué la *phrónesis* es una forma distinta de saber, abordando el “saberse” como un saber para sí, la exactitud que le es propia a este tipo de conocimiento y la relación tan estrecha que hay entre la *phrónesis* y la *synesis*. 2) El segundo se ocupa básicamente de la cuestión de la “aplicación” en la hermenéutica como elemento que se sacrifica al identificar la relación entre la comprensión y la interpretación; aquí también se recoge lo que corresponde a la idea fundamental de *fusión de horizontes* y la manera como la *phrónesis* está en capacidad de dar salida al problema de la aplicación que trata de rescatar Gadamer. 3) El tercer apartado expone de forma sucinta la perspectiva hermenéutica de Gadamer y cómo ella se relaciona a la virtud dianoética de la *phrónesis*. 4) Finalmente, presentaremos las conclusiones del capítulo.

3.1. La *phrónesis* una forma de saber distinta

Una de las primeras referencias que hace Gadamer en *Verdad y método* al concepto de *phrónesis* parte de una presentación de Vico y su comprensión de la

noción de *sensus communis*². Gadamer se refiere a la oposición entre el erudito y el sabio sirviéndose de la figura cínica de Sócrates, ésta se basa a su vez en la oposición conceptual entre *sophía* y *phrónesis* que fue expuesta inicialmente por Aristóteles y resalta que en la época helenística determinará con amplitud la imagen del sabio. Lo importante es que esta comprensión de la oposición entre la virtudes dianoéticas que nos han estado ocupando se refiere a cuestiones prácticas que eran el propósito de la formación: como participar de la *polis* en Grecia o ser políticamente competente en el Estado romano; según Gadamer: “Es sabido que por ejemplo también la ciencia jurídica romana de época tardía se levanta sobre el fondo de un arte y una praxis jurídicas que tienen más que ver con el ideal práctico de la *phrónesis* que con el teórico de la *sophía*” (VM1 49-50)³. Así pues, partiremos de la base de que con la *phrónesis* no solo nos referimos a su oposición a la *sophía* sino además a su carácter de sabiduría práctica.

Para Gadamer es central la referencia a la sabiduría práctica; al respecto explica Grondin que no es casual que en *Verdad y método* (I) las secciones que estudian la «recuperación del problema hermenéutico fundamental», estén dedicadas

(...) al problema de la aplicación⁴, de la actualidad de la ética aristotélica y del significado ejemplar de la hermenéutica jurídica (...) Todo el camino del pensamiento de Gadamer había partido de la ética. Su tesis doctoral y su tesis para la cualificación como profesor universitario (*Platos dialektische Ethik* [«La ética dialéctica de Platón»], 1931) estuvieron dedicadas a la ética de los griegos y su carrera académica comenzó en 1929 en Marburgo como profesor de ética y estética. Podemos afirmar que, con el tema de la «recuperación del problema hermenéutico fundamental», Gadamer regresa a sus raíces éticas (2003, p. 159)

de ahí la importancia que le da a la comprensión de la *phrónesis* como virtud arquetípica de la acción humana. La *phrónesis*, como hemos visto en los capítulos

² Con esta referencia al *sensus communis* no pretendemos hacer de ello un elemento medular de este capítulo, solo se busca exponer que Gadamer comienza a apropiarse el concepto de *phrónesis* en sus propias categorías filosóficas. Respecto a los límites de la idea de *sensus communis* en Gadamer ver: González. (2002). “*Sensus communis*: De la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer” en: *Ideas y Valores*, N° 120, 2002. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pp. 79-93.

³ Así como se hizo con el *Informe Natorp* en el capítulo anterior, aquí se usará la abreviatura VM1 para referirnos a *Verdad y método I* seguida del número de página.

⁴ Sobre esto volveremos más adelante.

precedentes, responde a la urgencia de la aplicación del bien a un acto particular que se despliega en la vida, no a la intuición de una norma ideal en abstracto, por ello no es un saber de objetivación, sino un saber de aplicación (Grondin, 2003, p. 166). El recurso a la sabiduría práctica y en particular a la doctrina de las virtudes de Aristóteles le permiten a Gadamer advertir que éstas presentan “(...) formas típicas del justo medio que conviene adoptar en el ser y en el comportamiento humano, pero el saber moral que se guía por estas imágenes directrices es el mismo saber que debe responder a los estímulos de cada momento y de cada situación” (VM1 393) lo que solo es posible por medio y gracias a la *phrónesis*.

3.1.a. Un saber para sí: “Saberse”

Este tipo de saber referido a la *phrónesis* no responde al modelo propio de aquello que es siempre como es, aquello que es por necesidad y de lo cual se ocupa la *sophía*. Ya hemos visto que la *phrónesis* es una *héxis*, pero al mismo tiempo es algo más que un simple hábito, ya que los hábitos pueden ser olvidados pero el saber de la *phrónesis* no. Gadamer contrasta la imagen del artesano con la del hombre (diríamos el *phronimós*) respecto a la disponibilidad de los materiales necesarios para ocuparse de su “tarea”. Por un lado el artesano cuenta con las materias primas que luego convertirá en un producto destinado a un uso (regularmente), estas materias son elementos externos a él y puede prescindir de uno reemplazándolo por otro de ser necesario. Este no es el caso del *hombre* cuando se ocupa de sí mismo, su materia prima es él mismo en cada caso, en tal sentido no puede prescindir de sí.

En lo anterior Gadamer fundamenta su explicación⁵ de la diferencia del saber moral respecto al saber que guía un determinado producir y nos dice: “Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí. De este modo el saberse de la conciencia

⁵ Recordemos que ya con Aristóteles y Heidegger se había advertido este carácter excepcional que tiene la *phrónesis* en cuanto que *héxis*.

moral destaca del saber teórico de un modo que para nosotros resulta particularmente iluminador” (VM1 387). Entre las características que diferencian el saber práctico, la *phrónesis*, está el hecho de orientarse hacia una situación concreta, y por ello tener que acoger cada *circunstancia* en toda su infinita variedad, desde la facticidad propia de la vida humana como vimos con Heidegger. Pero no se trata solo de identificar la “oposición entre un saber por principios generales y un saber de lo concreto”, o de la *capacidad de juicio* individual desde un referente general. “Más bien se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*” (VM1 51) valga esto para subrayar el enfoque con el que Gadamer presenta la dimensión en la que se configura el saber *phronético*: un saber ético (sabiduría práctica), capaz de responder a las demandas de una situación particular, que busca no solo el bien para sí sino el bien propio de quien vive con *otros*.

Al ocuparnos de una situación particular ésta se presenta como aquello que nos es dado, no podemos esperar que sea una situación que cumpla con unas características *sui géneris* para desplegar una acción. De ahí la urgencia con la que tenemos que tratar al ocuparnos de la vida que es en cada caso, la vida fáctica. Gadamer nos dice que al afrontar éticamente una situación concreta lo hacemos desde un referente general, de tal manera que debe haber un conocimiento previo de lo que puede ocurrir y cómo ocuparse de ello para alcanzar el objetivo de producir lo correcto⁶. Por un lado se tiene el referente general y por otro se tiene la situación particular, entre estos dos puntos habrá que buscar el punto de “inflexión”, un punto medio como lo veíamos con Aristóteles, en

⁶ Gadamer ve en el saber moral un punto de referencia para la acción correcta y para ello se sirve de Aristóteles, quien: “Habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con increíble habilidad, y que en todo momento sabe encontrar una salida. Pero esta contraimagen natural de la *phrónesis* se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también «terrible». Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal” (VM1 395), de tal manera que en el *phronimós* se destaca no solo la habilidad para actuar bien, sino además que esta acción siempre se caracteriza por ser virtuosa.

que todo no se restrinja a la rigurosidad del referente general y tampoco a una suerte de improvisación en respuesta a la urgencia de la situación particular. Aquí Gadamer vuelve sobre lo expuesto por Aristóteles, hay una correspondencia entre la *virtud dianoética* de la *phrónesis* y las *virtudes éticas*, no hay *phrónesis* si ésta no se acompaña de las *virtudes éticas*, como éstas no pueden ser tales sin el auspicio de la *phrónesis*⁷. En palabras del hermeneuta respecto a la *phrónesis*, dice: “Su distinción entre lo conveniente y lo inconveniente implica siempre una distinción de lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actitud ética que a su vez mantiene y continúa” (VM1 51-52) y es precisamente lo que la diferencia respecto a otros hábitos (*héxis*) que pueden ser olvidados.

Con lo anterior tenemos una comprensión muy particular de lo que hemos de comprender por *bueno*. Esto es, que lo que consideramos que es *bueno* solo se concretará en una situación práctica particular en la que el hombre despliega su acción; para ello deberá comprender lo que dicha situación demanda de él en general, según dice Gadamer, pero esto no lleva como recomendación: “actué como lo haría cualquiera en ese caso”, recordemos que el *phronimós* no tiene como objetivo la búsqueda del Bien y el Mal en general, sino lo que es el Bien y el Mal para el *hombre*⁸. En este sentido, un saber general que sea inaplicable en una situación práctica particular carecería de todo sentido y serviría más para encubrir lo que se exige concretamente allí (VM1 384). Así, el saber propio de la *phrónesis* se orienta por un referente general que siempre se tiene en consideración, del mismo modo que la reflexión general de la moral tiene como referente la facticidad propia en que se despliega la acción del *hombre* (VM1 393-394).

3.1.b. La “exactitud” propia del conocimiento práctico

Si la situación particular de la que se ocupa el hombre y en la cual despliega su acción es contingente, como rasgo propio de la vida humana, y en ese sentido no

⁷ Ver 1.2.c.

⁸ Ver 1.2.a.

se la puede determinar, entonces ¿se puede hablar de “exactitud” en un conocimiento de este tipo, en el conocimiento práctico? Gadamer nos recuerda que Aristóteles ya hablaba de que en el terreno de los problemas éticos no se puede hablar de *exactitud máxima* como ocurre con el conocimiento matemático, no hay pues “exactitud máxima” en el conocimiento práctico. El referente general solo tiene la función de hacer visible “el perfil de las cosas” –dice Gadamer–, y ayuda a la conciencia moral en la aplicación de dicho perfil; esto es, expone lo que se sabe gracias a la *experiencia* y muestra las posibles *soluciones* que se han dado en determinadas situaciones, pero siempre como un marco de referencia. Con lo que se tiene en cuenta que uno de los rasgos esenciales del fenómeno ético es “(...) que el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie” (VM1 384).

El saber general que provee la ética filosófica⁹ no puede reemplazar el lugar de la conciencia moral, o ser solo conocimiento teórico (“histórico”); su propósito es ayudar a que la conciencia moral se ilustre sobre esta gran diversidad de rasgos que pueden presentar los fenómenos. Para quien recibe este tipo de ayuda esto presupone una serie de exigencias que Gadamer expone:

Tiene que poseer al menos tanta madurez como para no esperar de la indicación que se le ofrece más de lo que ésta puede y debe dar. O formulado positivamente, por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla con un comportamiento correcto (VM1 385)

En última instancia, todo queda referido a la capacidad con que responda el *hombre* a una determinada situación siempre orientado por un saber general que le sirva de referencia, para lo que se hace necesario que quien actúa pase por una *buena deliberación*, de ahí que *elija bien* para que todo se concrete en una *buena acción (práxis)*. Quien actúa se enfrenta a cosas que no siempre son las mismas, pueden ser distintas y solo en ellas es que decide cuándo intervenir y de qué

⁹ Gadamer expone más detalladamente este tópico en “Sobre la posibilidad de una ética filosófica (1963)” en: (2001). *Antología*. Salamanca: Sígueme. Pp. 117-133.

manera, así “(...) su saber debe dirigir su hacer” (VM1 386).

Gadamer compara este saber que sirve de referencia, con el saber propio de los artesanos, en su *téchne* se evidencia que es un verdadero arte y habilidad, no solo un conocimiento que se acumula sin más propósito que tenerlo. El artesano tiene un conocimiento general que le sirve como referencia para luego plasmarlo en su “obra” gracias a su habilidad. Así, del mismo modo que el artesano se sirve de su conocimiento para producir algo en particular, de la misma manera quien actúa orienta su acción moral gracias a un “(...) saber previo que determina y guía la actuación. Tiene que contener en sí mismos la aplicación del saber a cada situación concreta” (VM1 387) de tal manera que en el caso más trivial para el artesano, la silla que construya hoy nunca podrá ser construida de nuevo, aunque le sirva de referencia para otras; en el mismo sentido, la acción que se orienta por la *phrónesis* en una situación particular nunca será nuevamente la misma, pero sí servirá como referente para acciones futuras. Gadamer nos recuerda que con la educación y en la vida social ya estamos conformados por unas ideas normativas, y esto se presupone ya en la filosofía práctica, a su vez estos referentes normativos no son inalterables y de hecho pueden ser objeto de crítica. “La vida social consiste en un proceso constante de reajuste de las vigencias existentes” (Gadamer, 1998c, p. 307) al que se responde de manera más adecuada a partir de la *phrónesis* como virtud dianoética que se ocupa de lo que puede ser de otra manera.

3.1.c. *Phrónesis* y *synesis*, virtudes propias de la hermenéutica

En su análisis del concepto de *phrónesis* en Aristóteles, Gadamer hace una aclaración que vale la pena tratar aquí. Hemos dicho que la *phrónesis* es la virtud dianoética que hace frente a las contingencias de la vida humana, esto es, responde adecuadamente a las exigencias de una situación en particular. Lo que del hermeneuta queremos resaltar es que afirma que el saber moral no se restringe a objetos particulares y que por el contrario se ocupa del vivir

correctamente de forma general. Cabe, pues, la pregunta ¿la *phrónesis* se ocupa de lo particular de cada situación o se orienta a lo general respecto al *buen vivir*? La respuesta es, hace ambas cosas, se ocupa de lo particular que se presenta en una determinada situación, pero siempre tiene en cuenta que su acción se orienta desde lo general y en prospectiva al *buen vivir*. En otras palabras, se sirve de un marco general de referencia al tiempo que lo enriquece gracias a la adecuación a lo particular de determinada situación. En este sentido el “agente” de la acción moral no solo se sirve del conocimiento general que le provee el saber teórico, sino que ante todo busca consejo en sí mismo, según Gadamer: “Aunque se pensase este saber en un estado de perfección ideal, ésta consistiría precisamente en el perfecto saber aconsejarse a sí mismo (*εὐβουλία*) no en un saber de tipo técnico” (VM1 392). En este sentido gana relevancia el estudio y la comprensión de la *phrónesis*, pues en ella encontramos una restricción que se hace necesaria para acercarse a este “aconsejarse a sí mismo”, se trata pues de la experiencia. En varios apartados de esta tesis hemos hecho referencia a que la *phrónesis*, el *saber moral*, el *conocimiento práctico*, no puede ser enseñado, no al menos para que alguien actúe guiado por un saber *phronético* para ello se hace necesario que se hayan afrontado situaciones particulares y a partir de dicha experiencia se forme un carácter de *phronimós*.

El análisis de Gadamer continúa exponiendo que junto a la *phrónesis* aparece la comprensión. La comprensión se presenta como una modificación a la virtud del saber moral en tanto que no se trata solamente del saber que está referido a *uno mismo* sino a *otro*. Gadamer dice de la comprensión: “Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro” (VM1 394). Esta comprensión está referida a una situación concreta y momentánea, de tal manera que no es un saber general, sino algo a lo que siempre se debe volver. El desplazamiento a la situación en la que el *otro* actúa no implica hacerse partícipe de las decisiones que haya tomado, o la defensa de su punto de vista, comprender es en todo caso ganar la mirada del otro pero sin perder la propia. Gracias a poder diferenciar la propia mirada de la del otro, aunque se le haya comprendido es que

se hace posible establecer una relación de comunidad con él, compartiendo un deseo común por lo justo. Para Gadamer esta relación de comprensión se observa en el “fenómeno del consejo en «problemas de conciencia»”. El consejo no se da a sí mismo, éste debe venir de *otro* y en tal sentido debe haber una relación entre uno mismo y el otro, pero no es una relación cualquiera, es una “relación amistosa” dice Gadamer. La razón es simple, “Sólo un amigo puede aconsejar a otro, o dicho de otro modo, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado. También aquí se hace claro que el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él” (VM1 395)¹⁰. No se espera nada de quien no se hace partícipe de lo que me afecta, como tampoco puedo dar el mejor consejo si no siento alguna afinidad por lo que afecta al otro, si no me veo afectado por ello.¹¹

Tenemos, pues, que en Gadamer la virtud dianoética de la *phrónesis* se complementa con la *synesis*, ésta aporta varios elementos no solo a la comprensión de aquella sino a su mismo despliegue. La *synesis* no aporta instrucciones u órdenes, sino consejo y juicio comprensivo, disminuyendo la distancia “(...) que separa al saber para sí del saber para otro, si bien la distancia insalvable del juzgar por otro no significa que este juicio carezca del ser para sí, esencial del saber práctico” (Gutiérrez, 2002a, p. 193); en otras palabras, quien da el consejo se hace partícipe de la situación en razón de que la toma como propia y busca una “salida” desde lo que él mismo haría; su consejo es sincero en razón del vínculo con el otro (la amistad) y éste lo acepta y lo toma en cuenta justamente porque piensa que dicho vínculo existe. Aun así, cada uno seguirá estando diferenciado del otro; Gutiérrez lo expone con toda claridad cuando dice: “Diálogo, pertenencia y diferencia remiten pues a la dimensión ética del comprender como saber práctico” (2002b, p. 215).

¹⁰ También en Gadamer, 1998c, p. 306.

¹¹ Gutiérrez expone que esta relación de la *phrónesis* con la *synesis*, es lo que salva a aquella de ser un saber meramente subjetivo, pues la *synesis* aporta el elemento de la relación con el otro o como él mismo lo describe “(...) la virtud del encuentro, del entenderse con otros” (2002a, p. 193). Así pues la *phrónesis* no se entendería solo como un saber para sí, sino como un saber para otros (2002b, p. 213).

3.2. *Subtilitas applicandi*, en perspectiva *phronética*

Una introducción pertinente a este apartado del capítulo la podemos hacer a partir de lo que expone Grondin respecto a Gadamer en este aspecto en particular. Para Grondin, Gadamer se suma al modelo de la hermenéutica pietista, en la que al arte de *entender* y *explicar* se añade una tercera competencia que es la *aplicación*. Gadamer hablará, entonces, de una *subtilitas applicandi*, sin embargo esta expresión no se encuentra en la hermenéutica pietista de J. J. Rambach, que es el referente que le sirve de base a Gadamer. Aun así, la relación se puede establecer a partir de que “(...) Rambach, al comienzo de sus *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), explica igualmente bajo tres aspectos la tarea práctica de una hermenéutica sacra: le corresponde en primer lugar investigar el sentido de la Escritura (*investigandum*); en segundo lugar, explicárselo a otros (*aliis exponendum*), y en tercer lugar, aplicarlo con sabiduría (*sapienter adplicandum*)” (Grondin, 2003, p. 160). Para el caso de la hermenéutica pietista la *applicatio* se presenta como su rasgo característico, y aunque aquí la cuestión está referida directamente a cómo el predicador aplica lo que se conoce en la Sagrada Escritura para hacer frente a una situación actual que afecta a su comunidad, no es éste el camino que seguirá Gadamer.

Para nuestro autor, la *aplicación* va mucho más allá de un interés de la hermenéutica teológica y se presenta como una posibilidad de todo ejercicio hermenéutico. En este sentido Gadamer da un carácter mucho más radical a la competencia de la *aplicación*, pues ésta no se añade al entender de tipo cognitivo o histórico, “sino que constituye su núcleo mismo”, es por esto que con Gadamer asistimos, siguiendo a Grondin, a la radicalización de la *applicatio* pietista. Gracias a dicha radicalización es que Gadamer toma distancia de dicha hermenéutica, pues no busca “renovar la triada de la *intellectio*, *explicatio* y *applicatio* como tales, sino que lo que quiere es equiparar sencillamente la labor de la aplicación con el entender” (Grondin, 2003, p. 162). Según lo anterior, podemos decir que en la

aplicación de la perspectiva hermenéutica se gana un espacio para la misma tan importante como el que ocupa el *entender*, pero en ningún caso lo desplaza o le resta valor, solo se le equipara. Pero esto no es solo una afirmación sin más, y para proporcionarle una base filosófica a la *aplicación*, Gadamer se servirá del modelo de la ética aristotélica (Grondin, 2003, p. 163), en particular de la comprensión que proporciona la *phrónesis*.

3.2.a. Fusión de horizontes

Una de las nociones más importantes dentro del *aparato* conceptual de la hermenéutica filosófica de Gadamer es la idea de “fusión de horizontes”. Aquí expondremos esta idea de fusión de horizontes en la perspectiva de la *phrónesis*; es claro que Gadamer no parece unir estas dos ideas en un mismo argumento, pero se puede observar que es posible leer la visión *phronética* de la hermenéutica gadameriana en éste que es uno de sus elementos más importantes. Grondin se refiere a la *fusión de horizontes* como una mediación constante entre pasado y presente, donde no se alcanzan puntos extremos (como vimos en el capítulo primero al referirnos a la *mesótes*). Esto quiere decir que para comprender el pasado no se debe salir del horizonte del presente y situarse solo en aquél, se trata de un ejercicio de traducir el pasado en el lenguaje del presente y ello es lo que conjuga la mencionada fusión de horizontes; cuando ésta se ha alcanzado con éxito será muy difícil distinguir lo que corresponde al pasado de aquello que le corresponde al presente. Para Grondin lo fundamental que hay en la fusión del pasado con el presente no es ella en sí misma, sino la fusión que se establece entre el intérprete y lo que él mismo conoce (2008, p. 83-84). Esto es muy similar a lo que se ha explicado respecto a la *phrónesis* y en particular respecto a la actitud del *phronimós*; no se trata solamente de identificar lo que es correcto hacer, sino que el *phronimós* se hace partícipe de ello, así como lo hace el intérprete con aquello que el mismo busca conocer.

Para Gadamer quien no tiene horizontes es porque no tiene la capacidad de ver lo suficiente y en razón a esta limitante *supervalora* lo que tiene más cerca. “En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello” (VM1 373). Esta capacidad simple y excepcional a la vez es lo que diferencia a quienes logran fusionar su horizonte con “otro”, de aquellos que no lo consiguen. Esto es lo que ocurre también con el *phronimós* y otros *hombres* virtuosos, quienes se orientan por aquello que les cae más cerca, es decir las directrices que ganan con la comprensión de la ley; pero el *phrónimos*, es aquel que ve más allá, más allá incluso de la misma ley, razón por la cual se hace referente necesario de la virtudes morales. Es por ello, también, que la *phrónesis* se puede comprender como este ver más allá que se presenta también con la *fusión de horizontes*.

Otro elemento que comparten la fusión de horizontes y el ejercicio de la *phrónesis* es la apertura a dejarse interpelar permanentemente. Gadamer, expone que el horizonte es algo en lo que hacemos nuestro propio camino al tiempo que dicho horizonte hace camino con nosotros. Lo anterior se puede entender, desde la perspectiva de que en un ejercicio de fusión de horizontes gana tanto el horizonte de comprensión general, del cual participan otros, así como gana el horizonte particular en que gana uno mismo. Si un horizonte se mueve al paso de quien se mueve, aquel que se mueva necesariamente deberá tener al menos la capacidad de ver más allá (aun cuando sea un poco), si no ni gana él ni gana el horizonte en el cual se mueve. Incluso en los casos más particulares esto se ofrece como una posibilidad, en este sentido según Gadamer: “También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo” (VM1 375). Del mismo modo podemos ver la actividad propia de *phronimós* pues en éste se hacen conscientes las limitaciones que tiene la propia ley, y gracias a ello se permite cierta movilidad para que aquélla amplíe su propio horizonte de referencia.

Si leemos en clave de *phrónesis* lo siguiente: “El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (VM1 375). Debemos reconocer cuánta similitud hay entre la comprensión y el despliegue de la *phrónesis*, así también la similitud que hay entre quien comprende y el *phronimós*. Sus actitudes son en todo caso similares, aunque no iguales. No son iguales porque la *phrónesis* está más al servicio de la ética, de la acción moral correcta, mientras que en la hermenéutica filosófica de Gadamer la *comprensión* tiene un sentido más global y no está simplemente constreñida a aquello que es propio de la ética. Esta es una puerta que dejó abierta Heidegger en su momento al indicar que la *phrónesis* se ocupa de lo que es propio de la vida humana, de la facticidad que la caracteriza. Con todo, lo que estamos diciendo es que hay similitudes muy fuertes y relevantes entre la *phrónesis* y la idea de fusión de horizontes gadameriana, sin con ello querer decir que una es la otra. Se trata más de considerar que cuando Gadamer dice, respecto a la *phrónesis*, que ésta es la virtud hermenéutica fundamental no es fortuito y se deja entrever en varios pasajes de su obra.

3.2.b. El problema de la *aplicación* en la hermenéutica

Ya habíamos anunciado que el eje central de este apartado es el problema de la aplicación que retoma Gadamer de la tradición pietista, aunque en él con un sentido más amplio. Gadamer comienza a hilar algunos elementos que le servirán como base filosófica a este proyecto de actualización de la *aplicación* desde la comprensión hermenéutica. Desde la interpretación de Grondin, el papel que juega Aristóteles en *Verdad y método* es fundamental, porque con él se plantea la primera manifestación del saber que busca su aplicación al tiempo que vislumbra la base filosófica para su recuperación; para Grondin esto permite comprender la

unidad de las disciplinas hermenéuticas de *interpretación, comprensión y aplicación*. Él hace especial énfasis en que esto no es más que la evidencia de que “(...) Gadamer retorna verdaderamente a las raíces éticas del enfoque de su pensamiento” (Grondin, 2003, p. 164). Lo que resulta importante por el lugar que le da a Aristóteles, a su ética y sobre todo a idea de *phrónesis* que subyace a todo ello.¹²

Gadamer nos habla de la estrecha relación que hay entre comprender e interpretar y como resultado de esta unión hay que distinguir que la interpretación es la forma en que se explicita el comprender (VM1 378). De tal manera que esta unión señala no solo la relación que hay entre ambas sino, además, que esta relación tiene un carácter complementario, pero no podemos comprender complementario como sinónimo de accesorio, de algo de lo cual se puede prescindir. La relación de complementariedad se percibe en que sin comprensión no podemos desplegar interpretación alguna; y sin interpretación, aunque ya tengamos comprensión de algo no lo podremos hacer explícito. En consecuencia, comprensión e interpretación van de la mano y se complementan la una a la otra. Aun así, Gadamer advierte que esta fusión interna entre comprensión e interpretación dio como consecuencia la desconexión de un tercer momento de la problemática hermenéutica, este momento es el de la *aplicación*, en relación al contexto hermenéutico; ya habíamos mencionado la distancia que Gadamer toma respecto a la hermenéutica pietista de Rambach (VM1 379).

Gadamer considera que dicha desconexión redundará además en el desconocimiento de que la *aplicación* es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como lo son los de la comprensión y la interpretación (VM1

¹² Gutiérrez también señala la importancia de la ética filosófica aristotélica en la exposición de Gadamer, para lo cual dice: “El punto medular de la ética filosófica de Aristóteles, como bien lo anota Gadamer, es la mediación e inseparabilidad de *lógos* y *éthos*, es decir, de la subjetividad del saber y de la sustancialidad del ser. El saber de lo ético no culmina en nociones generales como las de justicia sino en la aplicación concreta que es la que a la luz de este saber determina lo viable aquí y ahora” (2002b, p. 202-203). Aquí podemos identificar al menos tres elementos que son propios del despliegue de la *phrónesis*, esto es: el examen que hace el *phronimós* a cada situación de la cual se ocupa y su no constreñimiento a una norma general, la pertinencia al ocuparse de una situación concreta en particular y con todo ello el carácter temporal y móvil que le distinguen. Sobre esto volveremos en el siguiente numeral 3.2.c.

379). Para Gadamer, la *aplicación* completaría la triada necesaria para distinguir su hermenéutica filosófica de la teológica o la jurídica, pues aportaría el elemento de *movilidad* que es necesario en el despliegue de todo comprender, así la aplicación se puede tomar como la dimensión de la hermenéutica propia de aquello que se ocupa de un aquí y un ahora en respuesta a la demanda de facticidad de la vida. La comprensión y la interpretación en sus respectivas dimensiones pueden plantearse y exponerse cuando lo consideren más conveniente. Pero como vimos con Aristóteles y Heidegger, lo contingente de la vida se presenta con unas características particulares y la que más sobresale de ellas es la urgencia, la necesidad de ocuparse aquí y ahora de ella, a esto solo da respuesta la *aplicación*.

Gadamer reconoce en la *aplicación* la “dimensión problemática central de la hermenéutica” y para ganar un suelo filosófico que justifique la necesidad de volver la mirada hacia esta dimensión se sirve del “análisis aristotélico del saber moral” y del “problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu”, de la *téchne*. Plantea que la “conciencia hermenéutica” no se refiere a un saber técnico ni moral, pero estos dos modelos le sirven de referencia pues en ellos también se presenta *la tarea de la aplicación*, aunque no signifique lo mismo en ambos casos, y tampoco lo será en el caso de la *aplicación* propia de la hermenéutica filosófica. “Existe una peculiarísima tensión entre la *tekhne* que se enseña y aquella que se adquiere por experiencia. El saber previo que uno posee cuando una ha aprendido un oficio no es necesariamente superior en la praxis al que posee un no iniciado pero muy experimentado” (VM1 387). Este es el caso particular del *phronimós* y es precisamente en lo que se diferencia el saber propio de la *téchne* del saber que está referido a la moral, particularmente el que comprende el despliegue de la *phrónesis*.

Son dimensiones diferentes de aplicación y por tanto no es necesario ocuparse de si hay un orden jerárquico que deba ser tenido en cuenta. Lo que sí se debe tener en cuenta es que tanto la *phrónesis* como la *téchne* se orientan hacia la dimensión de la aplicación, el artesano en la obra que produce y el *phronimós* en la acción

que siempre busca lo que es más correcto. Pero con esto no estamos diciendo que en la consecución de la obra o en la acción moral haya una perfección de la cosa en sí, por el contrario, en ellas se hace manifiesta su perfectibilidad, su disposición a no ser una cosa en sí terminada, al tiempo que es algo que sirve como referente para obras o acciones futuras. Es precisamente, este carácter perfectible, el que enriquece la dimensión de a la *aplicación* en la conciencia hermenéutica. En el caso de la *téchne*, la *phrónesis* y la conciencia hermenéutica lo que se gana es un suelo de apertura a la posibilidad de que las cosas siempre pueden darse como perfectibles en procura de lo que sea más correcto (*Ibíd.*). Estos dos ejemplos del artesano y del *phrónimos* tienen en común que para ambos hay que elegir los materiales necesarios para su obra o su acción, además deben tener en cuenta un conocimiento previo que les sirve de referencia, finalizada la obra o la acción se debe ser consciente de que aunque se busco que fuera lo mejor posible, también ello es objeto de perfectibilidad. Esta consciencia de perfectibilidad es lo que les permite volver sobre lo hecho y reflexionar en torno suyo buscando aquello que pudo ser mejor, porque ni la obra es la más perfecta de todas en el caso del artesano, ni la acción moral es la más pertinente de todas en el caso del *phronimós* (*Ibíd.*).

3.2.c. La *phrónesis* en respuesta al problema de la aplicación

Hemos estado haciendo mención de la *phrónesis* tangencialmente al hacer referencia al saber particular de la *téchne*, pero ¿por qué es la *phrónesis* y no la *téchne* la que da una respuesta pertinente al problema de la aplicación en la hermenéutica filosófica de Gadamer? En otros pasajes de este trabajo lo hemos dicho y aquí lo volvemos a mencionar, se trata del carácter particular que como *héxis* tiene la *phrónesis* respecto a la *téchne*. Este es precisamente el primer argumento que presenta Gadamer al exponer cómo con Aristóteles y su idea de *phrónesis* gana en comprensión del problema hermenéutico que le ocupa, es decir, la *aplicación* propia de la conciencia hermenéutica. La cuestión de que un

saber moral, después de aprendido ya no se olvida, tiene un elemento más interesante que solo su carácter diferenciado como *héxis*. Para el caso del saber moral, que es un saber que se requiere en la movilidad propia de la vida humana, siempre se está en situación de tener que actuar, como consecuencia de ello siempre se tiene que poseer este saber y sobre todo saberlo aplicar en el momento particular que se requiera. Hasta aquí todo parece decir lo mismo que si nos referimos al saber propio de la *téchne*.

La diferencia entre el saber de la *téchne* y el saber de la *phrónesis* es que el primero corresponde a un saber que se tiene previamente y dependiendo de la necesidad se aplica para dar respuesta a una necesidad que regularmente queda satisfecha con ello.¹³ Este no es el caso de la *phrónesis*, y es por ello que se hace tan problemático comprender aquí el concepto de *aplicación*, pues solemos pensar que se aplica aquello que se conoce previamente, como es el caso del saber de la *téchne*. Gadamer dice al respecto:

Sin embargo, el saber moral no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina (VM1 388-389)

Así, de cierta manera lo que se espera de la obra del artesano es en sí mismo la respuesta a la necesidad para la cual ha sido producida. Con Gadamer vemos que

¹³ En esta lógica se mueve toda la producción de herramientas y artefactos que usamos para facilitar ciertas tareas, que las herramientas y los artefactos pueden ser perfeccionados para hacerlos más eficientes es algo que no necesitamos discutir, de tal manera que la obra del artesano se orienta por lo que sabe previamente, porque sabe que puede dar respuesta a una necesidad y porque si hace todo lo necesario en consecuencia podrá ver, eventualmente, la satisfacción de una necesidad en particular.

respecto a saber moral no hay correspondencia entre lo que se espera y lo que se hace para dar respuesta a ello. Se trata solo de puntos de referencia que serán evaluados por el *phronimós* en el momento que se vea en la necesidad de actuar, pero este actuar solo se orienta por lo que es más correcto hacer, en toda circunstancia buscará lo mejor en su acción. Aun así, no son más que referentes, pues cabe la posibilidad siempre de que el examen tome diferentes rumbos dependiendo de las características particulares en que se demanda la acción, obedeciendo a todo ello la acción se desplegará de forma única en razón de la particularidad en que es demandada.

Aun así, Gadamer es consciente de que en la mayoría de las ocasiones los referentes de los que se sirve quien busca llevar a cabo una acción moral son suficientemente determinados y vinculantes, esto quiere decir que la fuerza de dichos referentes permite a muchos actuar en consecuencia de ello, pero no más allá. Esto es lo que diferencia a un *phronimós* de un *hombre* virtuoso, pues aquel tiene la posibilidad de actuar no solo orientado por los referentes de las leyes y de ciertos comportamientos generales de la moral, sino que le asiste la experiencia para hacer “ajustes” y “correcciones” *in situ*, posibilidad que no tienen aquellos otros, y que justifica por qué no todos son jueces, así como por qué la aplicación de la justicia no es una *téchne* (VM1 389). Gadamer al exponer el caso del juez describe concretamente como éste interpreta la ley y hace concesiones a la misma, la ajusta sin otro propósito que ser justo; en su ejercicio, el juez no elimina aspectos de la justicia, sino que con su intervención el *derecho* gana, se hace mejor ampliando su referente, pero esto solo es posible gracias a su experiencia. Gadamer lo explica en el siguiente pasaje

En su análisis de la *epieikeia*, la «equidad», Aristóteles da a esto una expresión muy precisa: *epieikeia* es la corrección de la ley. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. (...) La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas (VM1 389-390)

Esta movilidad que es propia de la vida humana destaca una característica ejemplar, que ella misma se escapa a todo cálculo, su indeterminabilidad pone en apuros las disposiciones y determinaciones propias de la ley. De ahí la necesidad de una virtud que asista a quien tiene que ocuparse de tan particular levedad del ser. Para Gadamer es la *filosofía práctica* el fundamento real para las ciencias hermenéuticas, gracias a la especificidad conceptual de la *racionalidad práctica* descubierta por Aristóteles (VM2 395) y a la cual responde directamente la *phrónesis*.

3.3. La perspectiva hermenéutica de Gadamer

Para el cierre de este capítulo se pretende exponer la relación que hay entre la perspectiva hermenéutica gadameriana y lo que aporta la comprensión de la *phrónesis* a la misma, esta exposición solo busca relacionar algunos elementos que se pueden leer en perspectiva *phronética* sin que con ello se esté defendiendo la tesis de que todo el aparato conceptual de la hermenéutica filosófica de Gadamer deba ser leída en clave de *phrónesis*. En *Verdad y método II*, Gadamer dice expresamente: “La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental” (VM2 317), afirmación ésta que resulta inquietante máxime cuando nuestro autor dice que le sirvió de modelo a su línea argumentativa. ¿Se puede leer ello como que la *phrónesis* es el arquetipo propio de la hermenéutica filosófica? Inicialmente la respuesta debe ser sí, esto en la medida en que la *phrónesis* da buena cuenta de la conjunción de lo general y lo individual característicos de la hermenéutica y que para Gadamer se convirtieron en “una tarea filosófica central” (VM2 317).

Una de las objeciones a las que Gadamer presta mayor atención es la que dice él le podría hacer Theodor Litt, se refiere básicamente a un elemento que hemos mencionado una y otra vez a lo largo de todo el trabajo y que consiste en la atención a una “situación en particular” por parte del *phronimós*, esta particularidad podría llevarnos a pensar que el saber de la *phrónesis* es un saber de situación,

pero no es así. Hemos visto que con la *phrónesis* se guarda esta relación entre lo general y lo particular, como en el caso de la aplicación de la ley por parte del juez, éste se orienta por lo general, pero más que este referente general lo que le interesa es que se logre hacer justicia atendiendo al caso en particular desde su especificidad, por ello hablábamos del ajuste y la corrección de la ley para lograr la *equidad*. Ahora bien, la objeción de Litt es la crítica a que la filosofía en tanto que saber teórico no puede estar supeditada a una “situación particular”, ateniéndose “(...) a la reflexión trascendental que había guiado también a Husserl y al Heidegger de *Ser y tiempo*” (VM2 317). En otras palabras, este “sustituto imperfecto de la *sophía*” como llamara Aubenque a la *phrónesis* no parece estar a la altura de una virtud que pueda orientar una auténtica reflexión filosófica desde la mirada de aquellos. A lo que Gadamer responde: “(...) me pareció y me sigue pareciendo que este procedimiento, aunque justificado frente a una teoría empirista-inductivista, olvida que tal reflexión encuentra su fundamento y su limitación en la praxis vital que es siempre su origen” (VM2 318), en este sentido el saber teórico no es un saber independiente que se configure a espaldas de esa “praxis vital”, y es precisamente por ello que o se funda o parte de ella.

3.3.a. La tarea de la hermenéutica

Desde la perspectiva de Gadamer, y desde el marco que le brinda la *phrónesis* podemos decir que la tarea de la hermenéutica tiene varias características. Una de ellas es que la interpretación tiene cierto grado de independencia frente a lo que llama Gadamer “(...) la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar”. Él dice que son cosas de las que debe protegerse la interpretación. Lo que aquí llamamos independencia tiene el mismo sentido pero sin el sesgo negativo que parece imprimirle aquello de “protegerse”, más cuando toda interpretación se las tiene que ver con este tipo de cosas. De tal manera que la disposición a interpretar busca un punto de ruptura entre dichas “ocurrencias” y “hábitos”, y lo consigue al orientar su mirada «a la cosa misma»

(VM1 333). Pero *la cosa misma* es objeto de interpretación porque hemos sido interpelados por ella, hay una tensión entre lo que nos es familiar de ella y lo que nos resulta extraño; para Gadamer esto constituye “*el verdadero topos de la hermenéutica*”, ese punto medio entre lo conocido históricamente y la pertenencia a una tradición que nos interpela (VM1 365), nadie vive en su propia tradición como un espectador impávido, en algún momento, sino siempre, llega a cuestionar lo que lo rodea gracias a que está en diálogo con su misma tradición.

Para Gadamer, la comprensión comienza justo cuando algo nos interpela, ésta es para él la condición hermenéutica suprema. Este interpelar nos lleva a poner en suspenso lo que ya “sabemos”, nuestros propios prejuicios; no a eliminarlos, sino solamente a tomar cierta distancia de ellos para poder ocuparnos de *la cosa misma*. Luego nos dice Gadamer: “Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la *pregunta*” (VM1 369), e inmediatamente nos dice que “[l]a esencia de la *pregunta* es el abrir y mantener abiertas posibilidades” (VM1 369). Tan pronto como somos interpelados por una situación en particular, ello se presenta en forma de pregunta y esta apertura no se agota en la respuesta a la misma, siempre existe la posibilidad de que nuevas preguntas se presenten y abran, nuevamente, toda una serie de posibilidades.¹⁴ Esto no es un capricho de quien interpreta y trata de comprender una realidad que está ante sí, es la vida misma, su dinámica y movilidad en la que se despliega este auténtico y renovado interpelar por medio de la pregunta. Dice Gadamer que solo “una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera” sería capaz de ignorar que las cosas más importantes que nos afectan y nos preocupan no se fundan en un saber científico, quizás hallen muchas respuestas ahí, pero no su fundamento que está en la *praxis* de la vida humana (1998b, p. 243)¹⁵.

¹⁴ De igual manera le ocurre al intérprete: “Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión de otro o a la del texto” (VM1 335), se trata de dejarse decir *algo*, no imponerlo.

¹⁵ Para Gadamer todos somos filósofos de forma inalterable en la medida que todos tenemos que preguntar, incluso donde no hay respuesta o siquiera un camino para poder contestar (2003b, p. 238).

3.4. Conclusiones

Con Gadamer asistimos quizás a una posición más radical respecto a la reapropiación de la *phrónesis* con relación a Heidegger y al propio Aristóteles. Para él, quien quiera comprender un texto tiene que estar en disposición de dejarse decir algo por él mismo, lo que es significativamente una actitud similar a la que asume el *phronimos*, en ambos casos se orientan por unos referentes previos, pero siempre en actitud de apertura para tratar con la cosa en sí misma. “Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (VM1 335), así como un *phronimós* formado gracias a la experiencia se muestra receptivo a la situación particular de la cual se debe ocupar. No se impone él a dicha situación como tampoco deja que ésta se le imponga, lo que hace es establecer un “diálogo” que le permita responder de la mejor manera posible a lo que de él se demanda en ese momento en procura de lo que sea más correcto. De la misma manera una comprensión que se lleve “(...) a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas” (VM1 336), así mismo como lo hace el *phronimós* que no tiene una respuesta previa definitiva a la situación con la que ha de tratar, sino que está en capacidad de responder a su urgente particularidad en una situación determinada, por lo que su acción se da en una comprensión correcta de la cosa misma.

La *phrónesis* en tanto que virtud dianoética que se ocupa de un desvelar una región particular del *ser*, esto es, la que corresponde a lo que puede ser de otra manera y que hemos llamado contingente, siempre se presenta como limitada y particular. Del mismo modo Gadamer dice respecto a la hermenéutica que ésta siempre está limitada, pues como tarea nunca se le da cumplimiento por entero. Esto, a su vez, plantea la apertura en que se despliega el ejercicio hermenéutico de forma similar a como el *phronimós* está en la misma actitud de apertura cuando se ocupa de una situación en particular (VM1 372). Dice Gadamer que quien *actúa* trata siempre con cosas que pueden ser distintas, en ellas descubre en qué

momento es preciso que intervenga su actuación y lo hace gracias a que su saber dirige su hacer (VM1 386). La *comprensión* guarda estas mismas características: trata con cosas que pueden ser distintas en virtud de haber sido interpelado por ellas y a quien comprende le corresponde saber si gracias a lo que sabe le concierne intervenir o no. Consecuentemente, como el mismo Gadamer lo dice, “La hermenéutica es, pues, algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo una capacidad natural del ser humano” (Gadamer, 1998b, p. 293) que refleja particularmente la dimensión de la *phrónesis* en la medida que a ésta le compete ocuparse de ello, de lo propiamente humano.

Lo propiamente humano se presenta en su particular *aquí* y *ahora*, con Aristóteles y Heidegger lo habíamos tratado, se trata del *kairós*, del momento oportuno en que se despliega una determinada situación bajo sus determinadas particularidades. Para Gadamer el conocimiento del *kairós* es algo que le compete a todo el saber y a todo lo que es en sí mismo cognoscible, a lo que comprende la «naturaleza de la totalidad», pero así mismo dice que este conocimiento del *kairós* no es algo que responda a reglas o al mero aprendizaje de las mismas (Gadamer, 1998c, p. 298), de tal manera que se gana con la experiencia del mismo modo que gracias a ésta la *phrónesis* se comprende como perfectible. *Kairós* y *phrónesis* van de la mano, no como una simple asociación arbitraria, sino como fundamental pues lo que le asiste particularmente a la *phrónesis* es ocuparse de la facticidad (como veíamos con Heidegger) que es en todo caso contingente y esta contingencia se presenta en la forma de *kairós*, como algo que no puede ser considerado con anterioridad. Para Gadamer, la posibilidad de ocuparse tanto del *kairós* como de la *phrónesis* le es “natural” al dialéctico o al filósofo, en la medida en que se está en disposición de *dejarse decir algo por lo otro*; el filósofo no posee un saber especial, un saber particular como lo tiene un artesano, de ser así sería éste. En la persona misma del dialéctico o el filósofo se materializa la dialéctica o la filosofía, gracias a la apertura que tienen para tratar con lo que siempre puede ser distinto (Gadamer, 1998b, p. 299).

Algo que nos puede dar luces en la la comprensión de estos elementos que describe Gadamer y de la relación que la *phrónesis* guarda con la hermenéutica nos es dada a modo de anécdota:

En la cabaña de Heidegger en la colina sobre Todtnauburg colgaba sobre el dintel de la puerta un letrero hecho de corteza, en el que estaba grabado en letras griegas: «El relámpago lo guía todo». En esta frase, en efecto, estaba conjuntada la visión fundamental de Heidegger, a saber, que lo presente aparece en tanto presencia en el relámpago. Por un instante todo está iluminado como bajo la luz del día para hundirse con la misma rapidez en la noche más oscura (Gadamer, 2003b, p. 249)

Se dice que en la frase del letrero se conjuga la visión fundamental de Heidegger, podríamos decir que a Gadamer mismo esta visión no le es del todo ajena. La interpelación a la que siempre estamos convocados en la dinámica propia de la vida humana, la pregunta que se presenta como apertura a lo conocido que se hace ajeno o a lo que es completamente desconocido, se *gana* gracias a ese instante de “luz”. Las cuestiones más fundamentales que ocupan a quien comprende no necesitan años y años de concreción, aparecen de golpe, aunque de golpe no aparece la respuesta y la solución a las cuestiones que con ellas se presenta. Del mismo modo podemos comprender el *kairós* como el relámpago que lo ilumina todo y la *phrónesis* se debe desplegar como posibilidad única de hacer frente a lo que se demanda en ese instante particularísimo, sea que se trate de la acción que busca ser la más pertinente y correcta, sea la comprensión, la interpretación y a la aplicación que como dimensiones hermenéuticas tratan de dar cuenta de aquello que le interpela.

Conclusiones

Estas conclusiones se presentan no solo como el cierre del documento que busca recoger los elementos más representativos sino, además, como una invitación a dejar el tema abierto. A ocuparse desde otras perspectivas de un tema que aunque simple en apariencia resulta filosóficamente central no solo dentro del contexto de los tres autores que se han abordado sino, incluso, para el desarrollo del pensamiento occidental en general. Este trabajo se proponía encontrar para cada autor elementos que permitieran comprender qué es aquello que debemos comprender por *phrónesis* y ver cómo uno se apropiaba de lo expuesto por el otro. Y aunque encontramos lugares comunes también se pudieron dejar ver diferencias sustanciales respecto a la lectura que tanto Heidegger y Gadamer hacen desde sus perspectivas particulares de la virtud dianoética de la *phrónesis*.

Nada de esto sería posible si Aristóteles no hubiera advertido que había una diferencia crucial entre lo que es propio de la *sophía* y lo que es propio de la *phrónesis*. Para el Estagirita aunque la *sophía* se instituye como pináculo del pensamiento griego, ve que ésta es más extraña que próxima al *hombre*, éste siempre tenderá a ella pero con dificultad podrá alcanzarla. Mientras que hay algo que ocupa al hombre a cada instante, cada día, cosas que aunque triviales resultan para todo *hombre* preocupaciones que demandan de él su atención y aquí no cabe un conocimiento tan perfecto para dar cuenta de esas cosas que son tan efímeras. Es por tal razón que Aristóteles rescatará de la tradición popular griega la idea de *phrónesis*, un hábito práctico que se acompaña de razón y que tiene por objeto los bienes humanos. Aun así, este hábito, que en la terminología griega es *héxis*, en realidad es *algo más* que esto, pues los hábitos se olvidan o se desaprenden, mientras que lo que es propio de la *phrónesis* no se olvida, sino que contrario a ello, con la experiencia se refuerza. De tal manera a la virtud dianoética de la *phrónesis* le corresponde ocuparse de aquello que no es objeto de la *sophía*, es decir, aquellas cosas que siempre pueden ser diferentes, y estas no son otras que las que le atañen a la propia vida del hombre, una vida cada vez contingente, una vida cada vez en movimiento.

Esta pertinencia de la *phrónesis* para ocuparse de lo que le acontece al hombre en cada caso se traduce en la posibilidad de responder a una necesidad de encontrar categorías no absolutas en la comprensión del Bien y el Mal para el hombre, es decir, la *phrónesis* siempre estará en función de hacer lo que sea más correcto para una situación determinada, sin buscar modelos a los cuales ajustarse. Por supuesto tras la *acción* que llega a realizar una persona prudente, un *phronimós* hay todo un trasfondo de *buenas reflexiones*, que lleva a *buenas decisiones* y éstas a *buenas acciones*. Esto, además, establece que hay una excelencia propia de la *phrónesis* y una tendencia de la misma a siempre actuar correctamente. Si la *phrónesis* cumple con estas características es ella misma arquetipo de las virtudes éticas y en ellas encuentra lo necesario para motivar sus reflexiones como para motivar sus *buenas acciones*.

Este hombre de acción en que se constituye el *phronimós* no presenta contradicción alguna al reflexionar de cierta manera y, quizás, actuar de otra. No hay contradicción en ello, el *phronimós* se asiste por la capacidad de hacer correcciones en el momento que se le presenta el evento particular del cual se debe ocupar, y su actuación está en correspondencia con las exigencias propias de esa situación en particular; se orienta, tiene como referentes las reflexiones que haya podido hacer antes de que estuviera *en situación*, pero lo que lo distingue de cualquier otro hombre que se identifique como virtuoso es su capacidad para adecuarse, para corregir, para buscar aún en el despliegue de la misma acción lo que sea más correcto hacer. Incluso llega a corregir los vacíos que por exceso o defecto se presentan en la práctica de la justicia. En consecuencia, se dice que el *phronimós* es canon, la norma y la regla de lo que es pertinente hacer. Además su conocimiento no es tal que le haya sido enseñado, pues el conocimiento propio de la *phrónesis* no se enseña, sino que se adquiere a través de la experiencia, no porque este tipo de conocimiento no se pueda impartir, sino porque se requiere de cierta disposición de ánimo para poder estar en la capacidad de responder adecuadamente, pertinentemente a una situación.

Estas características de corrección, adecuación, el ser canon y regla de lo que se

debe hacer en una situación en particular, llevan a que esa vida fáctica, cada vez única en que se ocupa el hombre es una vida que comparte con otros, en un mundo que comparte con otros, cada uno extraño, cada vez extraño como se le hace extraña su propia existencia. El hombre se adecua y corrige porque no hay forma de preestablecer lo que ha de ocurrir, incluso con la propia vida y en ello es que se hace necesario atender cada situación en su urgencia particular con sus exigencias particulares.

Heidegger reapropia mucho de lo que ya se recibe de Aristóteles, pero lo lleva a otro nivel. Se trata entonces de la idea de ontologizar la *phrónesis*, sumarle a su aspecto marcadamente práctico lo propio de una reflexión filosófica, en la medida que, al menos en su *Informe Natorp*, la *phrónesis* resulta ser una idea central para el desarrollo de su hermenéutica temprana. La *phrónesis* en Heidegger destaca por ser una virtud dianoética que se ocupa de una región ontológica de la que no le cabe ocuparse a la *sophía* pues la forma en que se ocupa de los *archaí* es diferente. En la *phrónesis* dichos principios se desvelan en la totalidad de un instante, no permiten mayor reflexión que la que se pueda realizar en un *aquí* y un *ahora*. Esta particularidad temporal del ser propio de la *phrónesis* es lo que Heidegger identifica como *kairós*, el momento cada vez uno en que se despliega toda una situación particular, lo *kairológico* es propio de la vida humana, pues no hay manera de establecer con anterioridad lo que vaya a acontecer inmediatamente después. La seguridad en el futuro es algo que nos viene por costumbre, pero esto no tiene el peso científico de una evidencia, que no pase lo que no se espera es algo que nos hace pensar que lo que pasa nunca cambiará y se mantendrá como regla infalible.

Con Heidegger se gana esta dimensión ontológica propia de la *phrónesis*, gracias a que ella se ocupa de lo que para él es el sentido propio del *ser*, esto es la vida fáctica que es una a cada instante, contingente. Los elementos para una comprensión de la *phrónesis* como elemento fundante de su proyecto de la hermenéutica de la facticidad ya estaban en Aristóteles, y de cierta manera, en su momento, Heidegger le reprocha al Estagirita que habiéndose acercado tanto al

fenómeno de la vida no hubiera llevado su reflexión hasta las últimas consecuencias. Pero este reproche es el mismo que se le podría hacer a él, pues en nuestra investigación la reapropiación de la virtud dianoética de la *phrónesis* muere en su investigación sobre *El Sofista de Platón*, lugar en que se ocuparía directa y por última vez de la *phrónesis*. Para algunos el concepto se transforma en *consciencia*, que se hace fundamental para la comprensión del *Dasein*, pero esto tiene defensores como detractores, el hecho es que con Heidegger se pierde, como se perdió con Aristóteles el esfuerzo de llevar a la *phrónesis* a establecerse como la virtud fundamente, no solo de las acciones de los hombres sino también de todo el pensamiento occidental, lugar que ocupa la *sophía*.

Gadamer presenta la posición más radical respecto a la reapropiación de la *phrónesis* con relación a Heidegger y al propio Aristóteles. No solo hace de la *phrónesis* la virtud hermenéutica fundamental, sino que también la acompaña de otra virtud igualmente importante como es la *synesis*. Para Gadamer esta unión entre *phrónesis* y *synesis* componen las actitudes propias para una correcta comprensión. Por un lado está la particular forma en que la *phrónesis* puede hacer frente a las situaciones que se le presentan y por el otro la *synesis* aporta el elemento de escucha propio de quien da y recibe consejo. Esto se identifica claramente como la alteridad propia de un texto, o de otro y a ello tiene que mostrarse receptivo el que comprende, en una clara actitud *phronética*. Actitud que se caracteriza por el diálogo, en el que quien comprende no se deja imponer nada de la situación que le interpela, como tampoco le impone nada a ella, solo se mantiene en una actitud abierta y de escucha para que el diálogo se despliegue en toda su dinámica. La *phrónesis* en tanto que virtud dianoética que se ocupa de una desvelar una región particular del *ser*, esto es, la que corresponde a lo que puede ser de otra manera y que hemos llamado contingente, siempre se presenta como limitada y particular.

No es posible agotar las particularidades propias de la reflexión que ocupa a la *phrónesis* como no es posible llegar a una comprensión última y definitiva de algo que siempre nos está interpelando, en ambos casos hablamos de la vida humana.

Lo propiamente humano se presenta en su particular *aquí y ahora* como *kairós*, momento oportuno en que se despliega una determinada situación bajo sus determinadas particularidades. *Kairós* y *phrónesis* van de la mano, no como una simple asociación arbitraria, sino como fundamental pues lo que le asiste particularmente a la *phrónesis* es ocuparse de la facticidad (como veíamos con Heidegger) que es en todo caso contingente y esta contingencia se presenta en la forma de *kairós*, como algo que no puede ser considerado con anterioridad. En conclusión, la *phrónesis* juega un papel importante e indiscutible en el desarrollo filosófico de estos tres autores, en algunos casos de forma germinal, como es el caso de Aristóteles que pronto la abandona, así como la abandona Heidegger en su momento. En otro tan central como resulto ser para Gadamer, que le dio un lugar preeminente es su hermenéutica filosófica en la cual se deja ver la clara inspiración de la *phrónesis* en algunos de sus elementos más importantes, incluso se podría decir que todo comprender es en sí mismo un despliegue de *phrónesis*.

Bibliografía*

Bibliografía principal

- ARISTÓTELES. (1972). *Ética Nicomaquea. Política*. (Intr. y Trad. Gómez, R., A.). México: Porrúa.
- (1995). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia* (Intr. Lledó, I. E. Trad. y notas Pallí B, J.). Madrid: Gredos.
- (2009). *Ética a Nicómaco* (Ed. Bilingüe, Trad. Araujo, M. y Marías, J., Intr. y notas de Marías, J.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2010). *Ética a Nicómaco*. (Presentación Martínez, M. T. Trad. y notas Pallí B, J.). Madrid: Gredos.
- GADAMER, Hans-Georg. (1998b). "Replica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)". En *Verdad y método II*. Págs. 243-265. Salamanca, España: Sígueme.
- (1998c). "La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)". En *Verdad y método II*. Págs. 293-308.
- (1998d). "Problemas de la razón práctica (1980)". En *Verdad y método II*. Págs. 309-318.
- (2003b) "Acerca del comienzo del pensar (1986)". En *Los caminos de Heidegger*. Págs. 231-251.
- (2007). (VM1). "Recuperación del problema hermenéutico fundamental". En *Verdad y método I*. Págs. 378-414. Salamanca, España: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, España: Trotta.

* El orden de la bibliografía, cuando se compone de un numeral y un literal, este último corresponde al orden en que aparecen los textos dentro de las obras del autor que se están citando. No corresponde al orden de citación o a la importancia que se le dio a cada texto. De tal manera que si el lector no encuentra un literal en el consecutivo de la bibliografía principal, lo podrá encontrar en la secundaria.

Bibliografía secundaria

- AUBENQUE, Pierre. (1999). *La prudencia en Aristóteles* (Trad. Torres G-P., M. J.). Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, España: Alianza.
- SEGURA PERAITA, Carmen. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp*. Madrid, España: Trotta.
- VOLPI, Franco. (1994). "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo". En *Hermenéutica y racionalidad*. (Comp. Gianni Vattimo). Págs. 327-382. Bogotá, Colombia: Norma.
- (2009). "Ser y Tiempo. ¿Una versión moderna de la *Ética nicomáquea*?". En *Martin Heidegger: La experiencia del camino*. (Ed. Alfredo Rocha de la Torre) Págs. 3-31. Barranquilla, Colombia: Uninorte.
- (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- DE AQUINO, T. (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (Trad. Mallea, A. Estudio preliminar y notas Lértora M, C. A.). Pamplona, España: EUNSA.
- GRONDIN, Jean. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona, España: Herder.
- (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, España: Herder.
- GUTIÉRREZ A., Carlos B. (2002a). "Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer". En *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Págs. 177-197. Bogotá, Colombia: Uniandes.
- (2002b). "Ética y hermenéutica". En *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Págs. 199-216.
- (2008). "El Aristóteles de la hermenéutica temprana de Heidegger". En *Ensayos hermenéuticos*. Págs. 27-37. México: Siglo XXI.
- KISIEL, Theodore. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press. USA, 1995.

Otra bibliografía consultada

- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. (Trad. y notas De Echandía, G. R.). Madrid: Gredos.
- GADAMER, Hans-Georg. (1998a). "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967)". En *Verdad y método II*. Págs. 225-241. Salamanca, España: Sígueme.
- (2001). "Sobre la posibilidad de una ética filosófica (1963)" en: *Antología*. Salamanca: Sígueme. Pp. 117-133.
- (2003a). "Los griegos (1979)". En *Los caminos de Heidegger*. Págs. 125-137. Barcelona, España: Herder.
- (2003c) "El retorno al comienzo (1986)". En *Los caminos de Heidegger*. Págs. 253-276.
- (2003d) "Un camino de Martin Heidegger (1986)". En *Los caminos de Heidegger*. Págs. 277-291.
- (2003e) "Heidegger y los griegos (1990)". En *Los caminos de Heidegger*. Págs. 325-340.
- GONZÁLEZ, Catalina. (2002). "*Sensus communis*: De la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer" en: *Ideas y Valores*, N° 120, 2002. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pp. 79-93.
- ACEVEDO, Jorge. (1999). "Conciencia moral (*Gewissen*), culpa y melancolía". En *Heidegger y la época moderna*. Págs. 43-57. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana. (1998). "La esencia del logos y la verdad". En *El lenguaje en el primer Heidegger*. Págs. 61-92. México: FCE.
- BRENTANO, Franz. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid, España: Encuentro.
- COLTMAN, Rod. (1998). "Heidegger and Gadamer on Aristotle: The Facticity of *Phronēsis* and the Phenomenon of Application". En *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*. Págs. 11-24. New York: State University of New York Press.

- ESCUADERO, Jesús Adrián. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, España: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, España: Alianza.
- (2005). *Parménides*. Madrid, España: Akal.
- (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona, España: Herder.
- (2008). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE-Siruela.
- (2010). *El Ser y El Tiempo*. (Trad. José Gaos). México: FCE.
- IDROBO, Carlos. (2007). *Introducción a la lectura heideggeriana de la phrónesis aristotélica*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Recuperado el 15 de febrero de 2005, de http://biblioteca.uniandes.edu.co/Tesis_22008_primer_semestre/194.pdf
- JAEGER, Werner. (2001). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. (6ª reimpresión). México: FCE.
- LÓPEZ S., María del Carmen. (2001). "La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*". En *Contrastes: revista internacional de filosofía*. Nº 6. Págs. 79-98.
- NUSSBAUM, Martha C. (2004). "La deliberación no científica". En *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Págs. 373-401. Madrid, España: Machado Libros.
- PABÓN de U., J.M. (2002). *Diccionario manual griego: griego clásico-español*. (Reimpresión). Barcelona, España: Spes.
- PEREDA, Carlos. (2002). "Sobre el concepto de *Phrónesis*". En *Thémata. Revista de filosofía*. Nº 28. Págs. 175-186.
- RODRÍGUEZ, Ramón. (1997). "Encubrimiento y desvelación: La «reducción» hermenéutica". En *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Págs. 188-221. Madrid, España: Tecnos.
- (2006). "La formación del pensamiento heideggeriano". En *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Págs. 23-44. Madrid, España: Síntesis.

- SADLER, Ted. (1997). "Human Existence". En *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. Págs. 141-201. London & Atlantic Highlands, NJ: Athlone.
- VIGO, Alejandro G. (2008). "*Phrónesis* aristotélica y *Verstehen* heideggeriano". En *Arqueología y aleteología*. Págs. 213-230. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- YARZA, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Pamplona, España: EUNSA.