

La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la praxis

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ
UNED

RESUMEN

La autora de este artículo estudia la interpretación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica como un paradigma de la comprensión-aplicación hermenéutica. Con Gadamer, subraya la actualidad de este saber práctico, una vez reconducido a su sentido originario. Finalmente, plantea algunas conclusiones críticas que arrancan de la confrontación con otras alternativas de racionalidad crítica, principalmente de la habermasiana.

PALABRAS CLAVE

HERMENÉUTICA-GADAMER-RACIONALIDAD-HABERMAS

ABSTRACT

The aim of this paper is to study Gadamer's interpretation of the Aristotelian idea of *phronesis* as a paradigm for hermeneutical comprehension-application. In line with Gadamer's thought, it underlines the actuality of this practical knowledge, once its original meaning has been recognized. Finally, it confronts hermeneutics with other forms of rationality, mainly Habermasian rationality.

KEYWORDS

HERMENEUTICS-GADAMER-RATIONALITY-HABERMAS

1. *PHRÓNESIS*; NI *TECHNÉ* NI *EPISTEME*

SEGÚN P. AUBENQUE, ARISTÓTELES PERMANECERÍA FIEL A PLATÓN en su empleo de la palabra *phrónesis* referida al saber inmutable sobre el ser inmutable, frente a la opinión o la sensación, cambiantes como sus objetos. Así parece demostrarlo el libro M de la *Metafísica* y diversos pasajes de la *Física*. Sin embargo, en la *Ética a Nicómaco*, la *phrónesis* ya no sería una ciencia (*episteme*) de lo

necesario e invariable, sino la virtud dianoética propiamente humana¹ cuyo cometido es lo contingente, lo que puede ser de otra manera; ella permite al hombre dirigirse hacia el bien realizable en el mundo. El cambio de rumbo vendría marcado por la intención de centrarse en el ser en lugar de proyectar el deber ser en lo que es. *Phrónesis* designaría, pues, el saber sobre lo contingente, sin el cual, la libertad² y la acción humana, que se sigue de ella, serían imposibles.

Aristóteles no hace de la *phrónesis* una virtud particular parangonable a las otras, sino que la convierte en virtud rectora de las otras; de ahí que se la haya traducido como «prudencia», aunque este término carece de las implicaciones intelectuales del original.

H. G. Gadamer recuperará este concepto convirtiéndolo en el núcleo de su filosofía práctica. Siguiendo a Husserl, se pregunta qué significa hoy la *Lebenswelt*, cuando la objetivación de la civilización tecnológica ha transformado radicalmente nuestro mundo de la vida. Su respuesta es el análisis del «saber práctico o *phrónesis*»³. Con el ánimo de afrontar esta problemática, retorna a Aristóteles, interpretado por Heidegger, buscando en él ciertas prefiguraciones del pensamiento hermenéutico.

En primer lugar, Gadamer se adhiere a la crítica aristotélica de la idea platónica de Bien. Aristóteles considera que dicha idea es una generalidad vacía y le opone el bien del hombre; éste es un ser en situación y, por ello, vive los principios en los acontecimientos singulares; por tanto, el bien se ha de considerar en relación con la acción humana. Aristóteles corrige la identificación socrático-platónica de *areté* y *logos*⁴, porque piensa que la sabiduría no está en la razón, sino en el actuar conforme a ella; no es conocimiento, sino discernimiento que decide la conducta moral. Este discernimiento no es una capacidad teórica, sino una determinación del ser ético. Mientras que la *areté* de la *techné* es la maestría, no hay una *areté* de la *phrónesis*, ya que no hay un dominio creciente del propio ser que haga innecesaria la pregunta humana por lo mejor. Por tanto, la relación entre *phrónesis* y *areté* no es de mera yuxtaposición, sino de signo transcendental: no hay *phrónesis* sin *areté*. Las virtudes éticas son inseparables de la virtud dianoética de la *phrónesis*, pero incluso las virtudes

¹ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*. Paris: P.U.F., 1993, pp. 7-8.

² Aunque la ética aristotélica nos brinda una rica antropología de la acción, falta en ella una investigación sobre la libertad que Gadamer explicitará en sus estudios sobre la finitud humana.

³ H-G. Gadamer, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en *Gesammelte Werke* 3. Tübingen: Mohr, 1987, p. 170.

⁴ En Aristóteles, *logos* no es una facultad racional, sino la regla que sirve de norma. Cf. P. Aubenque, *op. cit.* p. 40. De ahí que la virtud consista en actuar según el justo medio o la norma recta.

dianoéticas (por ejemplo, la *sophia*⁵) dependen de ella, porque la sola inteligencia del bien no es suficiente para realizar acciones rectas, sino que hay que desear también hacerlo.

En segundo lugar, con objeto de esclarecer el concepto de *phrónesis*, Gadamer, repensará la distinción aristotélica entre la ciencia (*episteme*), la *techné* y la sabiduría práctica o *phrónesis*. El conocimiento moral aristotélico no es *episteme* o conocimiento teórico de las dimensiones universales y necesarias del ser, porque se ocupa de las acciones humanas particulares y contingentes; éstas son precedidas por decisiones y juicios morales a los que no se llega por inferencia; además la situación en la que actuamos no es un objeto del que podamos distanciarnos, sino el horizonte que nos incluye. El conocimiento humano de lo bueno ha de participar de la universalidad para que no sea completamente arbitrario, pero ésta no es la de la *episteme*.

A diferencia de ella, la *phrónesis* y la *techné* coinciden en ser conocimientos-para-sí; es decir, su meta es la aplicación del conocimiento a una tarea humana particular. No son, por tanto, saberes abstractos ya determinados, pero tampoco se fundan exclusivamente en la experiencia; presuponen un saber práctico ajustado a la concreción del obrar humano. Ambas disponen de un material para ejecutar sus decisiones (el del saber ético es la propia situación). Los dos saberes deben, además, elegir los medios adecuados para la ejecución de sus fines.

Pese a estas afinidades, la *phrónesis* es un saber que también difiere de la *techné*: aquélla se relaciona con la *praxis* y ésta con la *poiésis*. La *phrónesis* no es *techné*, porque la acción y la producción no son idénticas: ésta tiene como finalidad un producto, mientras que el fin de aquélla es la acción virtuosa. La *phrónesis* se ocupa del ser humano y éste no se posee como el artesano dispone de sus instrumentos, no se fabrica como un objeto. En contra de lo que sucede al nivel de la *techné*, el fin del saber moral, el bien, no se agota en el objeto particular y determinado, sino que determina completamente la rectitud ética de la vida; no es un *ergón* o producto, sino una *praxis* o *energeia*. Una *techné* se puede enseñar, mientras que la *phrónesis*, en tanto saber de lo que es mejor para cada existencia, no. La adecuación de los medios morales con los fines no puede establecerse *a priori* y, por consiguiente, no es enseñable. Del mismo modo que se aprende, la *techné* se olvida; en cambio, no se puede prescindir del saber moral. La *techné* no sopesa los medios en cada ocasión, mientras que la *phrónesis* sí, porque especifica su fin deliberando acerca de los medios apro-

⁵ En realidad, «La diferencia conceptual entre *sophía* o virtud exclusivamente teórica y *phrónesis* o virtud práctica, es artificial y sólo se encuentra en Aristóteles como una aclaración conceptual» (GADAMER, H-G., «Die Idee der praktischen Philosophie», en *Gesammelte Werke* 10. Tübingen: Mohr, 1995, p. 240).

piados en cada caso; es una forma de experiencia y, como tal, sólo alcanza la conciencia de los medios justos cuando realiza el fin: «el saber ético que se orienta por sus ideas es el mismo saber que debe responder a las exigencias momentáneas de una situación dada. Tampoco se puede hablar nunca, cuando se trata de fines éticos, en términos de oportunidad de los medios; la rectitud ética pertenece esencialmente a la validez ética de los fines. Reflexionar sobre los medios es *eo ipso* un compromiso ético»⁶. En el ámbito moral, la instrumentalidad cede su puesto a la deliberación. La *phrónesis* no se limita a coordinar los medios adecuados con unos fines preestablecidos, sino que determina los fines como factibles sólo en su concreción⁷. Aunque Aristóteles generalmente afirma que la *phrónesis* tiene que ver con los medios, insiste en que no es la mera capacidad de elegirlos, sino que también tiene presente el *telos* que guía al que actúa en virtud de su ser ético: la ponderación de los medios es ella misma moral y sólo a través de ella se concreta la corrección moral del fin al que se sirve. Así es como se pone en práctica la racionalidad⁸.

II. RACIONALIDAD PRÁCTICA COMO DIALÉCTICA ENTRE *ETHOS* Y *LOGOS*

Hemos visto que la virtud aristotélica no se reduce ni a la *episteme* ni a la *techné*. El saber de la primera depende de la manera de ser de cada hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo. Este modo de ser individual se forma a través de la educación, los hábitos, disposiciones, deseos y el *ethos* cotidiano, en suma. Éste es el fundamento del que surge toda acción y, como tal, un componente esencial del ser moral que no está esencialmente determinado por el saber, sino por el obrar.

Aristóteles intenta equilibrar la herencia socrático-platónica con su propia concepción del *ethos*. En ningún momento renuncia al conocimiento ético. Aristóteles no entiende el *ethos* como un repertorio de normas externas sobreimpuestas al sujeto o como un adiestramiento adaptativo; tampoco como un don natural, sino como algo que se va constituyendo en el intercambio y en la vida en común. El ser humano se guía por su *ethos*, pero sin desvincularse de la reflexión racional, que tiene presentes los fines últimos a los que se encami-

⁶ H-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*. (Trad. cast de A. Domingo Moratalla, *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 92).

⁷ H-G. Gadamer, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke* 4. Tübingen: Mohr, 1987, p. 184.

⁸ Gadamer habla de *Vernunftigkeit* más que de *Rationalität*, porque ésta guarda relación con el dominio científico, mientras que aquélla sería la racionabilidad o sabiduría que no se reduce a la alternativa entre lo racional y lo irracional (Cf. GADAMER, H-G., «Die Idee der praktischen Philosophie», en *Gesammelte Werke* 10, pp. 243-244).

na su acción. Recordemos que Aristóteles distinguía las virtudes éticas de las dianoéticas y las situaba en diferentes partes del alma racional, pero también se preguntaba si no serían dos aspectos de lo mismo, «como lo son en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo»⁹. Esta ambigüedad se da también en la sabiduría práctica, que no es pura reflexión, sino conocimiento experiencial¹⁰ aplicable a cada caso. Cuando deliberamos sobre nuestras acciones no lo hacemos sobre principios generales, sino que evaluamos la conveniencia de las circunstancias y, para hacerlo, resulta extremadamente útil la experiencia. La *phronesis* es el saber moral que se nutre de ella, porque es una forma de ser moral o virtud. Por tratarse de una virtud dianoética, requiere deliberación y decisión. El conocimiento moral excelente consiste en deliberar bien con nosotros mismos desde nuestra posición; ésta es asunto prioritario de la *areté*, la cual orienta nuestro conocimiento y nuestras acciones a través del juicio moral.

El juicio moral media entre el conocimiento y la circunstancia, pero esta mediación no se resuelve con la simple subsunción de lo particular en lo universal, sino que requiere un proceso heurístico de autodeliberación, posibilitada por la experiencia moral, en la que descubrimos el bien particular realizable. La aplicación, entonces, es una mediación y no una mera deducción. Esta concepción aristotélica de la aplicación se identifica con la *Anwendung* hermenéutica, la cual acompaña a la comprensión y a la *phronesis*; su cometido no es relacionar lo universal con lo particular, ya que ambos están codeterminados. La aplicación es justamente lo que produce el incremento del sentido. La importancia que Gadamer le otorga, explica, una vez más, su adhesión a la *phronesis* aristotélica: «La virtud aristotélica de la racionalidad (*Vernünftigkeit*), la *phronesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central»¹¹. Tal conjugación resulta problemática en Aristóteles: «la dificultad mayor que presenta la ética de Aristóteles es, quizás, la mediación entre *logos* (subjetividad del

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, en *Obras*, trad. cast. de F. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1982. pp. 295-6 (1102a).

¹⁰ El saber práctico-moral es «die grundlegende Form der Erfahrung» («la forma fundamentante de la experiencia»). Cf. GADAMER, H-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr, 1986. pp. 328. (Trad. cast. de A. Agud y R. de Agapito, *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 394).

¹¹ H-G. Gadamer, «Probleme der praktischen Vernunft», en *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke 2*. Tübingen: Mohr, 1986, p. 328. (Trad. cast. de M. Olasagasti, «Problemas de la razón práctica», en *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992, p.317).

saber) y *ethos* (sustancialidad del ser)¹². Gadamer le hará decir que son las dos caras de la misma moneda, porque virtud no es lo mismo que *logos*; sino comportarse con sabiduría y en esto influye sin duda el *ethos*. Éste se rige por normas que se determinan en la aplicación.

De aquí emana la peculiaridad de la razón gadameriana, que remite a la *praxis* aristotélica, la cual no es otra cosa que el ejercicio de una racionalidad consciente y responsable de las decisiones y acciones humanas (*verantwortliche Vernünftigkeit*). Gadamer reivindica la racionalidad práctica aristotélica para poder preservar una cierta universalidad de los valores éticos, sociales y estéticos que actúan ininterrumpidamente en nuestra vida y, al mismo tiempo, como concretización de lo que le da sentido, que no se agota en el alcance técnico-pragmático de la racionalidad coordinadora de medios y fines, sino que interviene en la *praxis* vital. Para conocerla y orientarla, es preciso que «supongamos siempre, previamente a cualquier explicación teórica, la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad»¹³, que guíe el saber práctico; tal racionalidad tiene la estructura dialéctica de una generalidad concreta; a su vez, la *praxis* implica una reflexión práctica dialéctica por la que elegimos algo frente a otra cosa. La deliberación que se produce gracias a la *phronesis* media, pues, entre *ethos* y *logos*.

III. EL SABER DE LA *PRAXIS*

Aristóteles reservó la *praxis* humana a un ámbito autónomo del saber. Por esta razón, en su silogismo práctico, el actuar racional no era una conclusión del saber, sino el presupuesto de la inferencia práctica. La premisa mayor de tal silogismo estaba constituida por fines que no dependían de la razón, sino de la voluntad; la premisa menor era el conjunto de medios sujetos a la deliberación racional en vista de los fines; la conclusión era una decisión. Ésta no consistía en un resultado puntual, sino que incluía todo el camino de la reflexión desde aquello que se quiere hasta aquello que se debe hacer y, al mismo tiempo, exigía una concretización de lo que se quiere. En una inferencia práctica la aceptación de las premisas implica una acción conforme a ellas.

El silogismo práctico aristotélico, como ha señalado Anscombe¹⁴, es un tipo de razonamiento diferente del silogismo demostrativo. Éste subsume un enunciado singular en otro universal y la fuerza lógica de la conclusión se

¹² H-G. Gadamer, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke* 4, p. 183.

¹³ H-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 2, p. 326. (*Verdad y Método II*, p. 315).

¹⁴ E. Anscombe, *Intention*. Oxford: B.Blackwell, 1957, p. 33.

deriva de la relación de inclusión de aquél en éste; en cambio, en el silogismo práctico, la decisión y la acción que le sigue no se generan únicamente en virtud de la necesidad lógica. En la *praxis*, el caso concreto tiene tanta importancia como el universal y lo que el silogismo práctico busca es la correlación justa entre ambos, la cual sólo se revela en la acción guiada racionalmente; esta racionalidad no puede conocerse *a priori*, sino en la misma *praxis*; en ella se cumple la verdadera mediación entre universal y particular. La recta razón del actuar que se cumple en la elección es la síntesis de la verdad del razonamiento y de la rectitud del deseo. De ahí que Gadamer distinga el deseo de la elección: desear no es querer, no es *praxis*, pues ésta implica una decisión y una elección (*proáiresis* o *Wahl des Besseren*). La elección no es sin más objeto del deseo, sino que requiere deliberación. En la *proáiresis* lo importante no es sólo la manifestación de la inteligencia deliberadora, sino también la voluntad que desea unos medios, no en cuanto tales, sino con vistas al mejor fin posible. Ahora bien, para que haya elección se requiere, además, una disposición moral. La sabiduría práctica no sólo es obra de la inteligencia, sino también del *ethos*, por eso el ser y el deber ser, la verdad y la rectitud están unidos inextricablemente a ella. El hombre prudente no es ni un sabio ni un erudito; carece de una familiaridad especial con lo trascendente; es capaz de atribuir a cada uno el justo medio adecuado a su particularidad. Su superioridad no se debe a su saber, es decir, a su participación en un orden universal y necesario, ya que no es sólo el intérprete de una norma recta, sino el portador viviente de la misma. El prudente es capaz de deliberar bien, es decir, sabe a qué elección (*proáiresis*) conduce la deliberación.

El saber práctico es un saber-se, un *Sich-Wissen, d. h. ein Für-sich-Wissen*¹⁵. El saber de lo útil para sí lleva necesariamente a la práctica y la *phrónesis* no es otra cosa que «capacidad racional de reflexionar sobre lo que es útil para uno mismo, a saber, la propia existencia»¹⁶. Esta capacidad reflexiva es incomparable a otras porque no es un saber acumulado y disponible: «*phrónesis* es la vigilancia del cuidado de sí mismo»¹⁷. Por eso en ella no hay tensión entre saber y ejercicio práctico del mismo.

IV. LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA COMO *PRAXIS*

La comprensión hermenéutica es un asunto previo a la diversificación del saber en áreas y métodos, ya que no es un modo más de comportarse el sujeto

¹⁵ H-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1. p. 321. (*Verdad y Método*, p. 387).

¹⁶ H-G. Gadamer, «Praktisches Wissens», en *Gesammelte Werke* 5. Tübingen: Mohr, 1985, p. 241.

¹⁷ *Ibid.*

frente al objeto, sino su modo peculiar de ser y el modo de ser de todo lo que es comprendido; en otras palabras, la comprensión no es una *techné*, sino una categoría ontológica que nos humaniza. Siguiendo a Heidegger, Gadamer traduce *phrónesis* por *Gewissen* o conciencia que orienta la acción hacia la elección auténtica para sí mismo. Esto es lo que, según Gadamer, caracteriza justamente a la comprensión.

Aristóteles también vinculó la comprensión (*sínesis*) a la *phrónesis*, haciendo de aquella una modificación de la virtud del saber moral, una forma de juicio moral. La *sínesis* es saber práctico, aunque no está dirigida directamente a la acción, sino al juicio. La comprensión no es un puro saber-tener práctico; tampoco un beneficio, sino «la aplicación del saber apropiado al juicio sobre el caso práctico del otro»¹⁸, es un desplazamiento a la situación concreta del otro; como la *phrónesis*, no es un saber objetivo o saber a distancia, sino un saber comprensivo, de los demás en virtud de la racionalidad de sus pensamientos y acciones.

La racionalidad y el rigor no excluyen la posibilidad de reivindicar modelos de racionalidad diferentes de los científicos, como, por ejemplo, la *phrónesis*. La comprensión no es un método, sino el modo de ser de la *praxis* misma. Como tal, se inserta en una historia abierta que le impide aspirar a ser saber absoluto. El privilegio de la comprensión convierte a la hermenéutica en una filosofía global del ser humano cuya meta es enseñarnos lo que somos realmente a través de la práctica comprensiva. Así concebida, posee un claro alcance ético: «Al lado de la *phrónesis* se encuentra el fenómeno de la 'comprensión' en el sentido de la *sínesis* (discernimiento comprensivo). Es una modificación intencional del saber ético cuando es cuestión de un saber no sólo para mí, sino para el otro. Comporta una apreciación ética en el sentido de que se coloca por ella misma en la situación donde debe actuar el otro»¹⁹. Efectivamente, la comprensión del otro requiere ponerse en el lugar de éste y supone una empatía y un compromiso por una causa justa. El discernimiento comprensivo o *sínesis* es la virtud de saber juzgar la situación del otro con equidad.

Gadamer hace, además, de la *phrónesis* un modelo la aplicación hermenéutica: la comprensión es aplicación porque el universal sólo se comprende desde el horizonte particular del intérprete. La filosofía práctica de Aristóteles aplica lo universal a lo particular y es un saber estrechamente dependiente del que lo ejercita, un saber-se. También la hermenéutica se define como una ciencia más práctica y aplicada que teórica. La aplicación es, para ella, la auténtica comprensión porque quien comprende está siempre dentro del sentido com-

¹⁸ H-G. Gadamer, «Praktischen Wissen», en *Gesammelte Werke* 5, p. 245.

¹⁹ H-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 93.

prendido, practicando la fusión de horizontes. ¿Qué clase de universalidad puede corresponder a este conocimiento moral? Se trata de una universalidad hermenéutica, según la cual el *interpretandum* siempre ha de ser comprendido de modo diferente, puesto que es un universal que ha de ser aplicado a situaciones particulares y éstas son el fundamento productivo de la comprensión. Lo universal, la comprensión mediada lingüísticamente, ya no se hipostasiasa en un mundo en sí, sino que participa del *ethos*, de la historia. De ahí la decisiva importancia de la aplicación, que no debe entenderse como una imposición de un principio general previamente esclarecido a un caso particular, sino como momento constitutivo de la comprensión verdadera del universal.

V. LA TAREA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

El saber ético es el ámbito de la filosofía práctica, la cual es el lugar teórico para el deseo de saber y reflexionar sobre la *praxis* y la política. Filosofía práctica es el saber del hombre que en su vida no se deja conducir simplemente por los impulsos, sino por la razón. La virtud derivada de la esencia humana será la racionalidad conductora de su *praxis*, es decir, la *phronesis* o responsabilidad racional encargada de concretizar la justicia y el bien: «La filosofía práctica, en cuanto tal, no puede garantizar que esté en condiciones de individuar lo que es justo. Esto compete a la *praxis* misma y a la virtud de la racionalidad práctica (*praktischen Vernünftigkeit*)»²⁰.

Praxis no es un conjunto de acciones puntuales producidas por actores particulares, sino que está inscrita en la esencia de la racionalidad y, por ello, goza de universalidad: «La universalidad práctica que está implícita en el concepto de racionalidad (y en su carencia) nos comprende a todos, y totalmente. Por eso puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las sociales». Tal es la doctrina de la filosofía práctica de Aristóteles, que éste llamó también «política»²¹, en tanto aplicación justa de nuestro saber y poder, siempre supe- ditada a fines conjuntos.

Gadamer hereda esta concepción y la hace extensible a la comprensión, a ese rasgo ontológico del ser humano cuya meta es la articulación dialéctica de

¹⁹ H-G. Gadamer, *op. cit.* p. 95.

²⁰ H-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter, 1978, p. 97.

²¹ *Phronesis politiké* es la racionalidad de los hombres de estado y de los políticos. Siguiendo una vez más a Aristóteles, Gadamer se enfrenta a la identificación moderna del político con el experto o el científico especializado; por el contrario, piensa que ha de ser un *phronein*, alguien capaz de mantener el equilibrio entre las diferentes fuerzas en conflicto.

la teoría con la práctica, la reunificación de la racionalidad humana. Así es como los griegos entendieron la *theoría*: no como antítesis de la *praxis*, sino como una forma (la más elevada) de ésta. El mismo Aristóteles, en el libro X de su *Ética a Nicómaco*, nos invita a superar el pensamiento mortal con la contemplación o con el *bios theoréticos*²². Esta *hybris* es matizada por la duda aristotélica de que la ciencia buscada pueda llegar a ser poseída alguna vez por el hombre. En realidad, ese saber ideal ha de entenderse como un principio regulativo y no constituyente. La *phrónesis* en cambio, es el saber que recuerda constantemente sus posibilidades en conjunción con sus propias limitaciones. Incorpora la máxima delfica, «conócete a ti mismo», pero junto a la conciencia de que somos seres humanos mortales y no dioses; de esto se sigue que nuestro autoconocimiento jamás puede ser absoluto.

Lo que hoy denominamos «teoría» ha perdido esas raíces que la erigieron en un fin en sí, en el modo más excelso de ser del ser humano y se ha convertido en un medio que no conoce más limitaciones que las del desarrollo técnico. Gadamer siente nostalgia de la concepción griega de la teoría como *praxis*, de la consideración de la racionalidad práctica como condición para el ejercicio de la teoría y para la racionalidad teórica. No ve en la antigua distinción entre racionalidad teórica (*sophia*) y práctica (*phrónesis*) una negación de la unidad de la razón, porque en ambas se aspira a lo más excelso.

De la misma opinión es P. Aubenque, el cual nos recuerda que Aristóteles, e incluso Platón, entendieron la sabiduría (a la que indiferentemente llamaban *sophia* y *phrónesis*) como algo teórico y práctico al mismo tiempo; lo original de la *phrónesis* aristotélica radica en el descubrimiento de una escisión en el interior de la razón que condiciona un nuevo intelectualismo práctico²³. Gadamer pretende superar esa escisión tan flagrante restaurando la unidad de la razón y del conocimiento: «La sabiduría (*Weisheit*) se muestra tanto en la esfera teórica como en la práctica y consiste finalmente en la unidad de teoría y práctica. Este es el verdadero significado de *sophia*»²⁴. En el ámbito de la moral no puede existir ruptura entre teoría y *praxis*, ya que aspiramos a saber qué sea la virtud porque queremos ser buenos.

VI. FILOSOFÍA PRÁCTICA Y *GEISTESWISSENSCHAFTEN*

La filosofía práctica se presenta como una prolongación de las dotes del espíritu antes que como una explicación teórica de las mismas y no se ajusta a la reflexión metodológica moderna de las ciencias humanas. La racionalidad de

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, en *Obras. op. cit.*, p. 515.

²³ P. Aubenque, *op. cit.*, p. 144.

²⁴ H.-G. Gadamer, «Die Idee der Praktischen Philosophie», en *Gesammelte Werke* 10, p. 246.

los fines es el modelo más adecuado para la autocomprensión de las ciencias del espíritu e incluso para las ciencias de la naturaleza, pues presuponen ciertos supuestos históricos de interpretación de la realidad. Esto significa que las ciencias del espíritu están realmente presentes en las ciencias de la naturaleza como su condición de posibilidad y en cuanto a sus fines, proyectos y justificación de los mismos.

Las ciencias del espíritu no son saberes ni puramente teóricos, ni meramente prácticos, sino morales, ya que responden a la apropiación característica de la *phrónesis*: «Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer»²⁶. La *praxis* no debe aceptar sin más lo fáctico, sino interrogarlo guiándose por una racionalidad responsable.

Como Aristóteles, Gadamer subraya la racionalidad práctica de las ciencias del espíritu por oposición al metodologismo de la racionalidad característica de las otras ciencias²⁶. Contrapone al ideal productivo propio de la ciencia moderna la racionalidad de fines, es decir, el esclarecimiento de las metas humanas, éste es el papel que deben desempeñar las ciencias del espíritu, porque en ellas el pensamiento se ejercita sin pretensiones de dominio o asimilación de lo diverso, sino subordinándose a las exigencias de los textos, las obras, las cosas o los otros. Estas ciencias compendian la experiencia humana y el concepto gadameriano de *Wirkungsgeschichte Bewusstsein* muestra que la verdadera experiencia no es la de una conciencia dominante que se impone sobre sus objetos, sino el abrirse a lo otro, su escucha y aplicación.

La universalidad que reside en el concepto de racionalidad práctica puede otorgar a la ciencia una instancia de responsabilidad, porque en la base de los esfuerzos de la vida social para conseguir el entendimiento se encuentra siempre la anticipación de la idea de la vida recta. Esta idea es constitutiva de la razón práctica, la cual es hermenéutica, porque existe en términos históricos: su objeto es el acuerdo que legitima la decisión y presupone un consenso previo sobre determinadas normas básicas. La *praxis* que se guía por ella tiene como fin el reconocimiento intersubjetivo y la búsqueda de una nueva forma de vida interhumana, al menos en tanto promesas irrenunciables.

²⁵ H-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1, pp. 319-320 (*Verdad y Método* 1, p. 386).

²⁶ H-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 2, p. 319. (*Verdad y método* 2, p. 309).

La filosofía práctica gadameriana insiste en la necesidad de que la fuerza de la razón incida sobre el plano práctico, es decir, sobre las decisiones morales, político-sociales, estéticas, etc. Sin embargo, no se siente detentadora absoluta de la razón, sino que, al caracterizarse como tarea práctica, asume que siempre debe conquistar su propia racionalidad. De ahí que «razón» sea, en Gadamer, investigación crítica, cuestionamiento continuo: «La razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse de ello críticamente. Su hacer es el de la Ilustración, pero no como el dogma de una nueva racionalidad absolutamente regulada que todo lo sabe mejor; la razón es también comprenderse a sí mismo y a nuestra propia relatividad en un auto-reconocimiento perseverante»²⁷. Ésta ha sido siempre la tarea de la filosofía práctica.

Al ideal de conocimiento objetivo edificado sobre el *ethos* de la ciencia, Gadamer añade el del conocimiento moral, para el cual lo bueno no es un objeto de conocimiento, sino algo que debemos realizar; este conocimiento se rige por el afán de participación en los temas esenciales de la experiencia humana. Fruto de esta experiencia que el hombre va acumulando de sí mismo, de los otros y del mundo, gracias a la tradición sedimentada, es la *praxis*. Ésta actúa como mediadora entre la tradición y la situación concreta del intérprete; tal mediación supera la dicotomía entre el ser en situación y la conciencia de la norma.

«Encontrarse» en una situación es algo diferente a «estar frente» a un objeto; el primero contiene un momento inaccesible para la conciencia objetivante, imprescindible para poder reconocer lo factible para la conciencia general y para ser capaz de anticipar la perspectiva de la tradición legada a la situación. La consideración de lo mejor para uno mismo, en tanto *für-sich-Wissen* no es un saber que se posea, carece de esa distancia; tampoco es un conocimiento que se pueda aplicar o no. La generalidad del saber hermenéutico no se debe a su hipotética disponibilidad absoluta, ya que no puede positivizarse, porque se interesa por cuestiones contrafácticas. El verdadero universal de este interés es el «aconsejarse» sobre lo factible teniendo como meta la solidaridad o comunidad: «Praxis es comportarse y obrar solidariamente. Solidaridad es la condición decisiva y la base de toda razón social»²⁸. Al mismo tiempo, ésta es la finalidad última de toda búsqueda individual, porque «la utilidad para cada alma (*Seele*) es el entendimiento común de todos»²⁹. La solidaridad implica *sínesis* o decisión de cómo juzgar con otros. Depende de las virtudes intelectuales.

²⁷ H-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1, p. 320 (*Verdad y Método*, p. 309).

²⁸ H-G. Gadamer, «Theorie, Technik, Praxis», *Gesammelte Werke* 4, p. 228.

²⁹ H.G. Gadamer, «Praktisches Wissens», *Gesammelte Werke* 5, p. 234.

tuales y de la *phrónesis*, también de las virtudes morales (amistad, justicia, etc), porque ni es un objeto que pueda aplicarse técnicamente, ni su cumplimiento se sigue de condiciones formales; es algo que ocurre cuando discernimos y juzgamos con los otros para encontrar una realidad común libremente compartida.

La filosofía práctica de Aristóteles difiere de la capacidad técnica porque no se limita a un campo particular, sino a la entera *praxis* de la vida; además no es un saber supuestamente neutral, como el del experto que se limita a observar desde la distancia las tareas políticas o las ideas normativas que rigen la vida social. Cuando Gadamer subraya la pertenencia del intérprete y de sus precomprensiones al *interpretandum*, se opone claramente a esa concepción moderna de la ciencia que distancia al sujeto del objeto y se desvincula de la verdad absolutizando el método. Contra el cientificismo y el metodologismo, la hermenéutica entenderá que el lugar privilegiado de la verdad no lo detenta la verificación, sino la comprensión adecuada. La hermenéutica no es un método para alcanzarla, sino filosofía; no se reduce a mera filosofía de la ciencia, sino que se interesa por todas las cuestiones previas a la aplicación de la ciencia particular, esas cuestiones «que determinan todo el saber y el obrar humano, las cuestiones 'máximas' que son decisivas para el ser humano como tal y para su elección del 'bien'»³⁰. La *praxis* no es simple aplicación de la ciencia, sino hacer todo lo que se puede hacer, sea o no científico.

Gadamer ha expresado su aversión a la escisión moderna entre teoría y *praxis*, que relegando la primera a la abstracción y a la neutralidad axiológica, corre el peligro de confinar la acción al puro decisionismo. Esa dicotomía ha originado la separación entre las ciencias; para superarla, Gadamer reivindica la filosofía práctica en su acepción originaria, es decir, previa a la distinción mencionada y a la imposición de la ciencia «aplicada». Si admira el modelo aristotélico de la filosofía práctica es porque se contrapone, tanto a la *Theoria* que culmina en un intelecto infinito ajeno a nuestra experiencia, como a todos los modelos que subordinan la racionalidad humana al método «anónimo» de la ciencia. La lógica no agota todo el ámbito del conocimiento, sino que también el gusto, el juicio y el tacto dan lugar a un conocimiento práctico capaz de discriminar lo bueno y lo malo, para conocer lo que es importante, para ser capaz de integrar apropiadamente los hechos en la vida y en la comprensión de uno mismo. Por eso, Gadamer no hace de la filosofía práctica un método alternativo para las ciencias hermenéuticas, sino su fundamento. Como la política, en sentido aristotélico, o la filosofía práctica, la hermenéutica es algo más que una técnica suprema: debe introducir en nuestra esfera consensuada todo lo

³⁰ H-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 2, p. 318. (*Verdad y Método* 2, p. 308).

que las ciencias pueden conocer y, así, permitimos formar una unidad viviente con la tradición. La hermenéutica gadameriana pretende ser universal porque aspira a ordenar todas las ciencias de acuerdo con esa filosofía práctica y unificar los conocimientos en torno al consenso que inicia y sostiene la vida social.

VII. PHRÓNESIS FRENTE A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

A partir de Descartes, la filosofía separó cada vez más la verdad y el método, la teoría y la *praxis*. El retorno a la filosofía práctica aristotélica evitaría el peligro de entender la *praxis* como simple ejecución de la teoría.

Gadamer reconoce la legitimidad del sentido práctico-político en medio de la civilización tecnológica objetivante, ya que es el único que puede responder de forma sensata de la aplicación, desarrollo y limitación de dicha civilización: «Se comienza a ser humano cuando se plantean cuestiones razonables de legitimidad a todo lo que somos capaces de hacer. La investigación empírica como tal no puede dar respuesta a estas cuestiones. En este sentido, admito el impulso ético de la idea husserliana de una 'praxis de un nuevo género', pero para añadirle el antiguo impulso de un auténtico *sensus communis* que anime la *praxis* de nuestra humanidad política»³¹. El *sensus communis* no es sino la *Erfahrung* que en la época tecnológica ha perdido su legitimación; se trata de la capacidad creativa de aplicar las normas a cada situación. Tal capacidad pertenece a la aplicación y ésta se mide e inventa continuamente con la *praxis*; por eso su universalidad es concreta. El *sensus communis* –dice Gadamer interpretando a Vico– no es simplemente una capacidad general de los seres humanos, sino «el sentido que funda la comunidad. Eso que da orientación a la voluntad humana –piensa Vico– no es la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta...»³². Es posible que el sentido común no coincida con la racionalidad (*Rationalität*), pero no está alejado de la razonabilidad (*Vernunftigkeit*) que rige nuestra vida y las ciencias que dan cuenta de ella. El concepto de razón (*Vernunft*), en tanto facultad humana y disposición de las cosas acorde con ella, es un concepto moderno. La *Vernunft* es lo que los griegos llamaban *nous*, es decir, la sabiduría suprema de la verdad, la patencia del ser con arreglo al *logos*.

A la toma de conciencia de que no toda realidad es racional, le seguirá la progresiva devaluación de la razón. Finalmente, la conversión moderna de la

³¹ H-G. Gadamer. «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke* 4, p.171.

³² H-G. Gadamer. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1, p. 26 (*Verdad y Método* I, p. 50).

razón en instrumentalidad determinará su transformación en mito. Gadamer reacciona contra un concepto de racionalidad instrumentalmente reducido, contra las formas subjetivas y objetivas de la degeneración de la *praxis* en técnica. En nuestra civilización, ambas se confunden y esto atenta contra la identidad del individuo, al que ya no se le exige ni autonomía racional, ni capacidad creadora, sino adaptación. Esta es la capacidad que preside el mundo administrado. La ciencia también la incorpora haciendo superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en el dominio de los medios. De este modo, nos aboca a una profunda incertidumbre. El experto ha reemplazado al hombre de sabiduría práctica. Las decisiones sociales no son el resultado de discusiones razonadas y de una esfera pública informada, sino decisiones tomadas por un pequeño grupo de especialistas técnicamente informados, que son capaces de actuar en nombre de cualquiera. En esta sociedad de funcionarios lo importante no es la capacidad de tomar decisiones responsables, sino el consentimiento a adaptarse a las decisiones que los otros han tomado por uno. El efecto de este mecanismo es la irracionalidad social. La competencia de los expertos ha sustituido a la razón política y al sentido común; la técnica ha suplantado a la *praxis*. De este modo, se ha abolido la distinción entre el saber-poder que produce objetos (*poiésis*) y el saber necesario para apropiarse del uso de cualquier objeto (*praxis*). *Praxis* y *poiésis* tienen objetos contingentes e implican una inserción en el mundo para transformarlo. Sin embargo, la *poiésis* es una disposición razonada a la producción que no puede identificarse con la *praxis* o disposición razonada a la acción, es decir, con la capacidad de usar rectamente las cosas. En la *praxis* la acción no puede abstraerse del resultado, porque su fin es ella misma; contrariamente, en la *poiésis* la acción produce un resultado distinto de ella. La filosofía práctica no es un saber técnico, porque su objeto es el bien en la vida humana y éste no puede delimitarse en un dominio preciso, a diferencia de lo que ocurre con las *technai*. La racionalidad que persigue el buen vivir no es, pues, la instrumental, sino la que anuncia la filosofía práctica.

VIII. CONCLUSIONES CRÍTICAS

La filosofía debe ayudarnos a comprender el mundo como comprendemos nuestro comportamiento frente a lo bueno, a orientar nuestras metas individuales y el conocimiento científico-técnico hacia la *buena vida* que es una necesidad de la razón para la formación de un nuevo consenso sobre los objetivos apropiados de la vida social y del nuevo reconocimiento de la solidaridad. La consideración de ésta implica alguna forma de moral universal que debamos aplicar en la práctica. Sin embargo, Gadamer no explica cuál es su concepción de *lo bueno*, cuáles son las condiciones de existencia de un consenso público informado

sobre *lo bueno*. Sólo dice que la razón se desarrolla históricamente atendiendo a las concepciones colectivas de *lo bueno*.

A pesar de su apuesta por la racionalidad práctica, Habermas encuadra a Gadamer en «las formas reduccionistas del aristotelismo, que reducen la filosofía práctica, después de despojarla de su pretensión teórica, a una hermenéutica de las concepciones cotidianas de lo bueno, lo virtuoso y lo justo, para a continuación asegurar que existe un núcleo inmutable de eticidad sustancial que se mantendría aplicando prudentemente este saber»³³. Considera que la interpretación gadameriana de la *Ética a Nicómaco* se limita a comprender la conciencia normativa de las poblaciones, no a reconstruir el núcleo ético de la conciencia general como concepto normativo; para lograr esto último, Gadamer tendría que superar el nivel descriptivo e indicar criterios, dar razones y, en suma, producir saber teórico.

Gadamer ha afirmado reiteradamente que la *praxis* remite a unos principios, pero no ha especificado cuáles son las normas válidas para juzgar las acciones humanas; se ha limitado a apelar al fin último de las mismas, a la solidaridad, sin precisar demasiado su contenido, porque lo que le importa es su papel en la práctica y teorizar sobre ella no equivale a hacerse solidario.

Si para Gadamer la meta de la práctica es la solidaridad, para Habermas es la emancipación, por eso cree que de la hermenéutica debería surgir una nueva *praxis* social relevante para los intereses de aquellos grupos sociales que desean emanciparse de la dominación ideológica. Esto es irrelevante para Gadamer, porque, aunque valora el discernimiento, cuya capacidad crítica lleva a la emancipación de las falsas esclavitudes y define la comprensión como aplicación de las ideas a la *praxis* vital, no la concibe como resultado de la voluntad consciente de alguien, sino como un momento implícito en toda comprensión. Por otra parte, la emancipación no nos dice qué nuevas relaciones entre opresores y oprimidos deberíamos perseguir, mientras que la solidaridad es un principio sobre la naturaleza de las buenas relaciones entre los seres humanos. Gadamer asegura que la preeminencia habermasiana del interés emancipativo es una posición transcendental y, por tanto, una forma de *techné*, no de *phronesis*, porque identifica la razón con el modelo científico explicativo.

A veces, puede dar la impresión de que Gadamer toma una posición antiutópica que conlleva el rechazo de las políticas emancipatorias como posibilidades reales de transformación social. Piensa que las utopías no perciben el hecho de que las decisiones políticas son finitas y se basan en los limitados conocimientos obtenidos de la interpretación constreñida por la situación y sujeta a gran variedad de mecanismos de evaluación. Considera que el domi-

³³ H-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 1, p. 320 (*Verdad y Método* I, p. 310).

nio de la *praxis* no es sólo el del deseo, sino también el de la voluntad y la elección. De ahí que la racionalidad práctica esté llamada a mediar entre las anticipaciones utópicas y las posibilidades realizables, entre el deseo y el querer cumplirlo.

Habermas afirma que la contribución más original de Gadamer consiste en haber demostrado que el comprender hermenéutico está conectado transcendentamente con la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción³⁴; sin embargo, se opone a la separación gadameriana entre la comprensión de significados y las fuerzas sociopolíticas reales y afirma que los prejuicios que preforman nuestra comprensión son en parte depósitos comprendidos de relaciones de trabajo y de dominación.

El diálogo con Gadamer, ha ayudado a Habermas a comprender la actualidad de la distinción entre *phronesis* y *techné*. Ahora bien, Habermas considera que la vida social es producto de la acción comunicativa, mientras que el saber práctico se orienta a las reglas de la interacción. En nuestra opinión, la diferencia no es insalvable, porque la universalidad de la hermenéutica gadameriana se basa en el hecho de que nuestra experiencia lingüística abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia, por tanto, la hermenéutica se transforma en filosofía práctica. La universalidad de la comprensión satisface, además, las necesidades de nuestra cultura, en la que cada vez es más importante la relación democrática con los otros y el diálogo social. La concepción habermasiana de la racionalidad comunicativa desea ser operativa y representar la unidad de la racionalidad ética con la argumentativa. Anticipa un ideal de sociedad sin constricciones, pero ante todo tiene un alcance práctico en tanto criterio no instrumental de la racionalización social. Sin embargo, no es un fenómeno que se encuentre normalmente en la vida cotidiana, lo cual la convierte en un puro ideal. La absolutización de la racionalidad comunicativa corre el peligro de convertirse en un nuevo mito.

Gadamer reconoce que su discusión con Habermas ha estimulado su interés por la filosofía práctica³⁵. Sin embargo, se muestra escéptico ante las pretensiones de los pensamientos filosóficos que, como el habermasiano, sobreestiman el papel de la reflexión en la realidad social, frente a las motivaciones emocionales del hombre³⁶. Sabe que la razón juega un importante papel

³⁴ J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. Trad. cast. de J. Nicolás Muñoz y R. García Cotarelo, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981, p. 268.

³⁵ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 (Trad. cast. de Jiménez Redondo, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 279).

³⁶ Véase por ejemplo, H.-G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* 2, p. 21. (*Verdad y Método* 2, p. 28).

en la vida humana, ya que eleva a un nivel consciente los objetivos y fines, pero también es consciente de que la reflexión no es absoluta.

Al igual que Habermas, Apel ha insistido en la necesidad de ideas que regulen el progreso de la comprensión. Uno de los principios que fundan ese progreso es el de la reconstrucción racional de una competencia moral en el juicio. Aquí debería radicar, en su opinión, la conexión entre hermenéutica y filosofía práctica³⁷ y no, como pretende Gadamer, en el acontecer mediado lingüísticamente, el cual incapacita a la hermenéutica para aducir apoyos argumentales contra el consenso fáctico que constituye el horizonte y la limitación de toda comprensión. La lectura atenta de la obra gadameriana apunta algunos criterios de comprensión, aunque ciertamente éste no es su objetivo prioritario. En nuestra opinión, la comprensión de éstas debería estar garantizada por formas de argumentación apropiadas cuyo objeto fuera mostrar que aprehendemos correctamente lo que las cosas dicen. Sin embargo, Gadamer no se ha planteado el desarrollo de una lógica de la argumentación que concretara su ideal del diálogo. Según Bernstein, para superar esta carencia, sería preciso volver al Aristóteles del que parece olvidarse Gadamer y completar la filosofía hermenéutica con la práctica de establecer normas para nuestro presente³⁸.

En opinión de Bernstein, Gadamer identifica la filosofía práctica con la *phrónesis*, corriendo así el riesgo de privar a aquélla, y también a la hermenéutica, de una estructura argumentativa. Por el contrario, en Aristóteles, la *phrónesis* no coincidía exactamente con la filosofía práctica; ésta, a diferencia de aquélla, adoptaba procedimientos argumentativos como el silogismo o la dialéctica. Gadamer se niega a constreñir el diálogo a éstos u otros métodos, pero tampoco lo desvincula de la racionalidad. Como Aristóteles, piensa que la filosofía práctica, por sí sola, es insuficiente para dirigir la acción, por lo que le es indispensable recurrir a la *phrónesis*. Gadamer reconoce que la *praxis* no es *phrónesis*, pero asegura que ésta pertenece aquélla y que si la filosofía quiere ser práctica ha de arrancar de la *phrónesis*: «Eso no significa que la filosofía, que tiene que ver con la *praxis* deba ser comprendida por sí misma como racionalidad práctica y *phrónesis*, sino que la posibilidad de una filosofía de la *praxis* se funda en la racionalidad incluida en la *praxis* misma»³⁹. En efecto, en ella

³⁷ H-G. Gadamer, «Nachwort», *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1975 4^a ed., p. 529. También en *Gesammelte Werke* II, p. 466. (*Verdad y Método* I, p.660).

³⁸ K.O. Apel, «Regulative Ideas or Sense-Events? An attempt to determine the logos of Hermeneutics», T. J. Stapleton, (ed.) *The Question of Hermeneutics*. Dordrecht: Kluwer, 1994, p. 57.

³⁹ R. Bernstein, *Beyond objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983. p. 845.

actúa la racionalidad, porque toda *praxis* incluye una interpretación de sí y de la vida.

Gadamer nos enseña que la dominación tecnológica, basada en la ciencia, tiene su raíz en el olvido y en la deformación de lo que realmente es la *praxis*. De este modo, ejemplifica su propia hermenéutica, la cual no es una simple nostalgia repetitiva del pasado (en este caso de la *phronesis* aristotélica), sino una apropiación del mismo para aplicarlo a nuestra situación actual; así es como se ilustra la fusión de horizontes, que no es confusión o yuxtaposición de los mismos, sino ampliación del nuestro. Con Aristóteles aprendemos que la *praxis* no es la aplicación mecánica de la ciencia a tareas técnicas, sino la sabiduría práctica que surge del intercambio y del diálogo entre ciudadanos. Recordemos que la *phronesis* no es un saber privado, sino social y público, ya que su meta es la verdad en cuyo acontecer todos participamos. Siguiendo a Aristóteles, Gadamer ha mostrado que la racionalidad práctica en la *polis* no es un apéndice de la ética individual, sino un factor esencial de cualquier interés ético. Pero la *phronesis* sólo tiene sentido cuando una comunidad comparte determinadas normas éticas; sin embargo, hoy resultan problemáticos, no sólo los contenidos, sino hasta los procedimientos normativos que deben gobernar nuestra vida. El decisionismo es el gran culpable de esta situación. Enfrentándose a él, la ontología hermenéutica gadameriana declara su confianza en una racionalidad valorativa y teleológica que orienta las acciones humanas sin determinarlas por entero. Así reivindica una base teórica en la interpretación de nuestra existencia, integra el conocimiento con la acción y supera el dualismo entre la universalidad de la razón y la contingencia humana: «La racionalidad (*Rationalität*) de la *praxis* humana y la de la filosofía práctica no se oponen a lo contingente como a algo distinto de ellas. Se fundan en la facticidad de la *praxis* de nuestra realidad vital y no en la deducción de un principio, como corresponde al ideal demostrativo de la ciencia»⁴⁰. Esta racionalidad es un elemento esencial de la vida personal y comunitaria. Consiste en interrogarse y reflexionar sobre lo bueno y lo justo para la vida, en hacer uso del *logos* práctico que es la *phronesis*. La administración creciente organiza la vida de manera que ya no se practique ni se tenga que enseñar el uso individual del sentido común y el juicio razonable. Ambos sintetizan en una unidad la razón teórica y la razón práctica. Mediante esa racionalidad, Gadamer reacciona contra el irracionalismo contemporáneo que renuncia a la razón porque piensa que su esencia es instrumental, un medio al servicio de una fuerza superior irresponsable. Él está convencido de que ésta es sólo una máscara de la verdadera racionalidad y de que el moderno culto a las ciencias positivas y a la técnica no satisface las exigencias vitales del ser humano.

⁴⁰ H-G. Gadamer, «Ethos und Ethik», *Gesammelte Werke* 3, p. 357.

M^a Carmen López Sáenz es profesora titular de Filosofía en la UNED. Es autora de los libros *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1994) y de *Marcuse* (Madrid: Ediciones del Orto, 1998).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, UNED, Edificio de Humanidades, Senda del Rey s/n, 28040 Madrid.

E-Mail: clopez@fsof.uned.es