

ARISTÓTELES Y HERMENÉUTICA

Por: **Diego Soto Isaza**

Universidad de Cartagena

I

El concepto de “aplicación”, el tercer momento de la teoría de la interpretación que Gadamer ha reclamado de nuevo para ocupar el lugar central que le corresponde en la hermenéutica filosófica y con ello reivindicar la unidad del problema hermenéutico, está diseñado en gran parte sobre el modelo de la ciencia práctica aristotélica y el ejercicio de la *φρόνησις*, su virtud principal.*

La unidad del problema hermenéutico reside en el reconocimiento de la aplicación y su integración a los momentos de la interpretación y de la comprensión en tanto instancias indisolubles en el acto mismo del comprender como un proceso unitario. Cuando en *Verdad y método I* Gadamer emprende la labor de **Recuperación del problema hermenéutico fundamental**, bajo este título, que corresponde al inciso 10 de la segunda parte, el autor entiende el asunto de la aplicación. Éste está diseñado bajo los modelos de la hermenéutica jurídica, la bíblico-teológica y filológica, y el de la ciencia práctica de Aristóteles.

El reconocimiento de un lugar central para la aplicación, no inferior al de la comprensión y al de la interpretación, resultó ser problemático dentro de un segmento de la historia de la hermenéutica. El énfasis que se dio a la interpretación y a la comprensión en la hermenéutica clásica y en la hermenéutica romántica de Schleiermacher, bastaba para ilustrar el dominio y el ejercicio hermenéuticos cuando éstos se circunscribían a los textos escritos. Y si bien es

* No es ésta, sin embargo, la única relación que la filosofía de Aristóteles mantiene en la actualidad con algunas de las filosofías del siglo XX, en particular con la hermenéutica. Al lado de su rescate hermenéutico-gadameriano —que no se agota con el tópico de la aplicación—, encontramos la huella de Aristóteles en la analítica y hermenéutica de la facticidad, la hermenéutica de la acción que elabora Paul Ricoeur como superación de una semántica de la acción y una pragmática de la acción; también encuentra su puesto en la denominada “nueva retórica”, desarrollada por los escritos de Ch. Perelman. De esta manera los ejemplos pueden multiplicarse. Entre otras cosas queremos, particularmente, recavar en el modelo deliberativo de la ética aristotélica representado en el ejercicio de la *phronesis* su origen político y su mediación retórica, y el rendimiento hermenéutico que dicho modelo alcanza para pensar la ética y sus procedimientos argumentativos, los cuales reclaman una autonomía tanto para la ética como para las ciencias del espíritu. De estas relaciones trataremos unitariamente buscando estrechar sus lazos a la luz de la vigencia hermenéutica de Aristóteles.

cierto que la interpretación de textos ha sido el modelo apropiado para definir la hermenéutica como arte de la interpretación, el sentido mismo de la aplicación no sobresale sino cuando este arte se orienta a la lectura de textos jurídicos, bíblico-teológicos o clásicos de la tradición humanística —específicamente textos de la tradición grecolatina—. Pero fue sobre todo en los terrenos de la hermenéutica jurídica y la hermenéutica bíblico-teológica¹ que la dimensión de la aplicación encontró su sentido.

Fue precisamente en los terrenos de la hermenéutica romántica, en los de su fundador Friedrich Schleiermacher, en donde las relaciones entre las tres formas de *subtilitas* se diluyeron hasta la escisión de su unidad, al identificar la interpretación con la comprensión y reducir todos los asuntos de la primera a la segunda, y al separar por completo la esfera de la aplicación de las antes nombradas. Y aunque la obra del gran hermeneuta alemán se haga extensiva más allá del ámbito de lo escrito hasta el diálogo vivo entre las personas, todos los procesos que se llevan a cabo en busca de la comprensión del sentido, que conduce al acuerdo intersubjetivo en la conversación, se reducen de igual manera a los fenómenos de la comprensión, entendida como una congenialidad —herencia de la estética del genio que triunfaría en la estética romántica puesta en marcha por la conciencia estética del siglo XIX—. Ésta se apoya en el principio de dirigirse a la subjetividad del otro y se aplica tanto a la interpretación de textos como a la comprensión potencial entre los interlocutores.

La pretensión de Gadamer de reinsertar el aspecto de la aplicación, que había sido desligado por la tradición hermenéutica, representa volver a la unidad hermenéutica que desde antiguo había sido reconocida.² Sin embargo, el reconocimiento del lugar central que

1 De una manera notoria puede reconocerse además en la hermenéutica filológica, como lo expresa el mismo Gadamer: "El estrecho parentesco que unía en su origen a la hermenéutica filológica con la jurídica y la teológica reposaba sobre el reconocimiento de la aplicación como momento integrante de toda comprensión". **Fundamentos de una hermenéutica filosófica**, en: GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1996. p. 380. De igual modo se dice que "también la hermenéutica histórica [entre las que se incluye la filológica como modélica, por ejemplo, para un Schleiermacher] tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera y expresa conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado" (p. 383). Esto vale asimismo para la hermenéutica orientada a la comprensión de obras de arte en sus múltiples formas, en las que la reproducción en un ahora, un tiempo distinto al de la obra original, tiene en cuenta las condiciones y situaciones en las que está sumido el intérprete. La dimensión de la aplicación hallada en la hermenéutica filológica y en la interpretación de textos narrativos del pasado, también se encuentra en Paul Ricoeur, en el momento de la apropiación de los significados y la referencia no ostensiva. En Ricoeur esta apropiación hace posible el rescate de "la herencia cultural del pasado de la enajenación de la distancia". Cfr. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. p. 101s.

2 En el mismo Gadamer tenemos unas palabras que están en plena consonancia con lo expresado por nosotros un poco más abajo a propósito, por un lado, de un sentido de la aplicación que late en la concepción platónica del *hermeneus* y, por otro, de la importancia que tuvo la instancia de la aplicación en las hermenéuticas jurídica y bíblico-teológica. Gadamer nos dice que para el rescate de la dimensión de la aplicación "podemos apelar a la historia olvidada de la hermenéutica. Antes era cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese adaptar el sentido de un texto a la situación

ocupa la aplicación no fue algo definitivo dentro de la tradición hermenéutica. Hubo que esperar hasta el pietismo —como en J. J. Rambach—,³ en el siglo XVIII, para que se integrara junto a la *subtilitas intelligendi*, la comprensión, y a la *subtilitas explicandi*, la interpretación, la *subtilitas applicandi* o aplicación. Pero esta integración no parece haber sido lo suficientemente fuerte, pues sólo un siglo después el romanticismo marginó el momento de la aplicación a la par que subrayó la indisolubilidad de la comprensión y la interpretación. Pese a esto, la aplicación no fue completamente desatendida en el ejercicio práctico del cuidado de las almas o en la predicación, por ejemplo, en el caso de la hermenéutica bíblico-teológica o en el ejercicio de adaptación de lo general de la ley al caso concreto, en el campo de la hermenéutica jurídica: lo fue en el ámbito de la comprensión que la hermenéutica se dio a sí misma en cuanto teoría. Puede decirse que los teóricos de la hermenéutica soslayaron el momento de la aplicación, desatendiendo para ello una veta histórica de la hermenéutica que se echó al olvido.

En su sentido más primitivo la labor del intérprete o *hermenéus*, era no sólo traducir o transmitir el mensaje desde el mundo de los dioses al de los humanos, sino hacer cumplir dicho mensaje; de esta manera “el sentido del *hermenéuein* [interpretar] oscila entre la traducción y el mandato, entre la mera comunicación y la invitación a la obediencia”.⁴ Dicho horizonte se confirma con la idea que Platón tiene del significado de la *hermenéia* (interpretación), pues por tal término no entiende cualquier enunciado, “sino únicamente el saber del rey, del heraldo, etc., que ofrece el carácter de **mandato**”.⁵ No era, pues, suficiente la sola línea interpretativa o el correcto desciframiento de los enunciados para la realización de la *hermenéia*. Consecuente con este hilo de la tradición, las hermenéuticas bíblico-teológica y jurídica no constriñeron su significado al mero contenido cognitivo. Por el lado de la hermenéutica bíblica, para que el mensaje salvífico ejerciera el fruto esperado dentro de la estructura mental del creyente, en la cura de las almas de la labor pastoral de las iglesias por parte del sacerdote o del pastor, se requería la actualización del mensaje cristiano a la situación histórica del creyente que veía en la palabra bíblica el llamado a su acatamiento. Por el lado de la hermenéutica jurídica, no era suficiente con la sola correcta interpretación de la ley, pues ésta tenía que aplicarse a aquellos casos particulares que la ley no contemplaba

concreta a la que éste habla. El intérprete de la voluntad divina, el que sabe interpretar el lenguaje de los oráculos, representa su modelo originario (...)”. GADAMER. *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 379.

- 3 Referencia tomada de *Ibidem* p. 378. Esta atención a la aplicación fue común a otros teólogos pietistas, como en el suave Oetinger en el siglo XVIII. En oposición al racionalismo moderno se da la apelación, también común a los pietistas, a los sentimientos, poniendo en práctica un procedimiento retórico. Cfr. *Ibidem*, p. 57-61. Gadamer destaca también el nombre de A. H. Francke quien vinculó estrechamente “la aplicación *edificante* con la interpretación de los textos”. **Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica**, en: GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 100. (Las cursivas son del autor).
- 4 *Ibidem*, p. 95. Las cursivas son del autor.
- 5 *Ibidem*, p. 96. La negrilla es nuestra.

por su generalidad; esta labor adicional quedaba a competencia del juez, el cual debía añadir un ingrediente extra que perfeccionara el derecho, quid que Aristóteles llamó *epitikeia*, o equidad. En ambas formas de la hermenéutica nos hallamos con el carácter imprescindible de la aplicación.

La actualización del pasado de acuerdo con las circunstancias históricas vigentes, la concreción de lo general en lo particular, la adaptación a condiciones presentes de un texto interpretado, todo esto, y mucho más, puede definir en síntesis lo que siempre se ha entendido por **aplicación**. Esto no reclama el uso de una metodología, pues pertenece más al ámbito de competencia del intérprete, esto es, de quien busca aplicar a su caso, o al presente, el asunto que debe ser interpretado; en tal sentido puede denominarse, acorde con la tradición, arte (*ars*).

Ahora bien, detrás de las formulaciones con las que se puede definir la instancia de la aplicación, para la hermenéutica filosófica late la denominada “fusión de horizontes”. Con esto rebasamos los límites de una aplicación ingenua. Todo texto, toda ley, toda tradición, toda obra de arte, etc., tiene su propio horizonte, esto es, delimita una historia propia que se nos presenta como extraña en tanto no es la nuestra. Pero esta situación de extrañamiento no es un límite para nuestras pretensiones de una comprensión de lo que se nos ofrece ahí, en la historicidad ajena. Nuestro horizonte histórico exige una adecuación de dicho asunto a nuestra situación que está enmarcada por sus propias expectativas. Esta adecuación se define, pues, como el proceso mismo de la comprensión. Así, **“comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’”**.⁶ Esta somera descripción no es más que una ilustración de la conciencia histórica, que con la consecuencia de los efectos —sean éstos explícitos o implícitos, conscientes o inconscientes, reconocidos o no reconocidos— que toda historia desencadena, recibe el nombre de “historia efectual”.⁷

6 GADAMER, *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 377. La negrilla es del autor. Este sentido de la comprensión se encuentra también en Paul Ricoeur. Para éste, “la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de textos”; en el texto se da la fusión de contextos: el del texto mismo y su autor, que nos habla de un mundo proyectado, y el contexto del intérprete, mediante el cual se expone al texto en el acto del comprender. Pero en Ricoeur texto no es sólo lo escrito, es también habla, acción y pensamiento; piénsese, por ejemplo, en la acción significativa del hombre, que sirve de principio para diseñar una hermenéutica de la acción, cuyos gérmenes pueden encontrarse en Aristóteles. La comprensión de tales eventos humanos se logra en la mediación entre el distanciamiento total —la plena objetividad, que es ilusoria— y la apropiación completa —equivalente a la subjetividad romántica—. En ese entre, que subrayamos, se halla la actitud hermenéutica, como en Gadamer. Cfr. BEUCHOT, Mauricio. *Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur*, en: *Pensamiento*, Vol. 50, No. 196, Abril, Madrid: 1994, p. 143-152.

7 Esto fue precedido por los adelantos de la escuela histórica y las reflexiones de Husserl, York y Heidegger en búsqueda de la conformación y consolidación de una verdadera conciencia histórica. En tanto enlazada en la historia, la conciencia no puede escapar a sus efectos, a sus resultados, a sus huellas —lo que está implicado en toda historia efectual—. Algo que ya la escuela histórica del siglo XIX previó con los conceptos de “fuerza histórica” y “necesidad”, como en Ranke, o “expresión” y “poderes morales”, como en Droysen; los cuales llevarían a conformar posteriormente los conceptos “vida” y

“Conciencia de la historia efectual”, “conciencia hermenéutica”, “reconocimiento de las historicidades que se vinculan en el acto de la comprensión”, no son más que expresiones de la recuperación de la aplicación como momento que cierra la labor interpretativa de la hermenéutica. La aplicación, enriquecida con el concepto de “historia efectual”,⁸ se abre a nuevas posibilidades cuando el intérprete descubre que en lo comprendido se encierra una historia que, aunque ajena a él, sale de sí para entrar en contacto con el que comprende.

En un artículo titulado *Verdad y retórica en la ontología hermenéutica*, Gianni Vattimo nos dice, al referirse a Gadamer y a su obra fundamental, que “conceptos de *Verdad y método*, como el de fusión de horizontes y el de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*—conciencia histórico-efectual— ya están contruidos con una decidida referencia a la ética aristotélica y al concepto de aplicación”.⁹ La aplicación hermenéutica está así pensada en dependencia con la ética aristotélica, la cual deriva su actualidad y vigencia hermenéuticas de la virtud práctica fundamental de la $\phi\rho\upsilon\sigma\sigma\zeta$. Reconstruyamos en parte lo fundamental de esta especie de facultad.

II

La teoría de la *phrónesis* de Aristóteles se encuentra fundamentalmente en el libro Z (VI) de la *Ética a Nicómaco*; sin embargo, anotaciones sobre temas conexos a lo largo de los diez libros que la componen, amplían el espectro de lo que la prudencia significa dentro

“mundo de la vida” —ya con los aportes de Dilthey, Husserl y Yorck—. Posteriormente, y después de Dilthey, quien no logró escapar a las aporías a las que lo condujeron su ambivalencia entre pensamiento especulativo y empirismo, vinieron los ensayos de Heidegger, que dibujan la ontología de la facticidad del “ser-ahí”. Con ella se afirma aún la condición trascendental del hombre, aunque ahora “fundada” sobre el dominio de las empiricidades, que hacen de él un “duplicado empírico-trascendental”. Estos ensayos nos condujeron después de los años 20 a una condición experiencial, pero a la vez finita y temporal, de la existencia del hombre, la facticidad del ser del “ser-ahí” humano. Así se formó la ya conocida “hermenéutica de la facticidad”, en la que se da un saberse del sujeto que experimenta históricamente.

En Heidegger, sin embargo, predomina la condición de arrojamiento del “ser-ahí”, esto es, del ser sobre la conciencia; Gadamer, por su parte, buscará rescatar la dimensión histórica de la conciencia para definirla desde la experiencia.

8 Cabe añadir que el concepto de historia efectual no es nuevo, lo que sí es nuevo es la exigencia de extraer una obra, bajo cualesquiera de sus formas, del claroscuro de la tradición y la historiografía; esta exigencia pertenece más a la conciencia metódica de la investigación que a la investigación misma (Cfr: GADAMER. *Verdad y método I. Op. cit.*, p. 370). Siempre que estamos situados en medio de un fenómeno histórico e intentamos comprenderlo, nos hallamos bajo sus efectos. Esta historia condiciona por adelantado la investigación misma y anticipa, de alguna manera, nuestro modo de comportarnos bajo los efectos de esa historia.

9 En cita de SOPO, Ángel María. *Filosofía práctica y hermenéutica filosófica*, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. No. 50-51, Junio, Santafé de Bogotá: 1992, p. 70.

del conjunto de las ciencias prácticas de Aristóteles. Es también en la *Ética a Nicómaco* donde se hallan los fundamentos filosóficos y epistemológicos de las ciencias prácticas, en especial de la ética que se comprende como una parte de la ciencia política.

La prudencia hace parte de las cinco virtudes intelectuales (*aretai dianoetikai*) mediante las cuales el alma realiza la verdad, las cuales también son llamadas facultades (*dynámeis*) u operaciones de la inteligencia (*érgoi twn noetikwn*). Las cuatro restantes virtudes son: ciencia o *epistéme*, sabiduría o *sophía*, intuición (también llamada “entendimiento”) o *noús* y arte o *téchne*. Las tres primeras de estas virtudes cubren el dominio de las ciencias contemplativas o teoréticas (*epistemai theoretikai*), mientras que las dos restantes, esto es, la *téchne*, a la que sumamos la *phrónesis*, corresponden, respectivamente, a las facultades principales de las ciencias productivas (*epistemai poietikai*) y de las ciencias prácticas (*epistemai praktikai*).¹⁰ La *epistéme*, la *sophía* y el *noús* se dirigen a lo eterno, universal y necesario; por su parte, la *phrónesis* y la *téchne* se orientan a lo que puede ser o no ser o ser de otra manera, lo que es finito y contingente. Esta doble división ontológica y epistemológica se funda en una división antropológica del alma racional del hombre, en la cual se distinguen dos partes: la parte científica (*epistemonikón*), que contempla lo que no puede no ser, y la parte calculativa (*logistikón*), que versa sobre lo que puede ser de una u otra manera. Mientras esta última trata de los asuntos humanos, la primera se ocupa de lo divino y más excelente por naturaleza. Según Aristóteles, las virtudes principales de ambas partes del alma son la *phrónesis*, de la parte calculativa, y la *sophía*, de la parte científica (EN 1143b 14-16).

Al dominio de lo contingente pertenecen las acciones humanas tanto como las producciones, que son los objetos propios de lo práctico (*tó praktón*) y de lo productivo (*tó poietón*), respectivamente. De igual manera, sus facultades o funciones principales comparten el modo de ser de lo contingente; de esta manera la *phrónesis*, aunque hable en términos de verdad, no logra en sus resultados el modo de ser de lo determinado; por el contrario éstos permanecen del lado de lo indeterminado (*adióriston*), lo que permite decir que el objeto de la *phrónesis* se encuentra entre la determinación necesaria de lo científico y lo absolutamente indeterminado del azar (*tyché*).

Entre el discurso científico riguroso de lo necesario, objeto de la *sophía* e incluso de la *epistéme*, y la adivinación azarosa, se aloja el discurso sobre lo práctico humano, ese “entre” que es lo indeterminado. Su objeto son las acciones y lo que se relaciona con ellas, como el agente y sus deseos —principio de las acciones como movimientos y actividades—

10 La división tripartita de las ciencias, que no aparece en la *Ética a Nicómaco* (aquí se citará como *E.N.*) tal y como se ha descrito, corresponde a la que Aristóteles realiza en *Met.* E (VI) 1025b 19s (en adelante aparecerá como *Met.*). Aquí, las ciencias teoréticas o contemplativas las divide, según jerarquía, en Teología, Física y Matemática, que a su vez se divide en Astronomía, Geometría y Aritmética. El texto apócrifo paralelo en *Met.* K (XI) 1064 10-18 se ciñe a la misma clasificación, pero invierte el orden entre Física y Matemática.

y las circunstancias, consecuencias, acompañantes —cuando las acciones, por ejemplo, son colectivas—, etc. Todo esto constituye el plano de la historicidad al que pertenece lo contingente humano. Tal es el objeto de la *phrónesis*.

En cuanto se dirige a lo particular, la *phrónesis* se opone a los saberes de índole universal, como la *epistéme*, la *sophía* y el *noús*. De lo particular no hay una intuición intelectual sino una sensible (*aisthesis*) que busca a adaptarse a lo general, como el comportamiento moral ante la norma o ante la experiencia elevada a norma, que es lo que ocurre en el caso del *phrónimos* o prudente. De igual manera sucede en el momento en que el actuar ético se inscribe en los márgenes del *éthos*,¹¹ pues de éste se toma el material primero, las acciones como hechos y sus resultados objetivos, para sobre él llevar a cabo el proceso de adaptación de lo particular. Es un procedimiento análogo al que se exige en la hermenéutica jurídica, con la pretensión de subsumir lo particular de cada caso a la ley general; o en la hermenéutica bíblica cuando el creyente adapta el texto bíblico a su caso específico que comporta otros contextos. En estos dominios donde la aplicación halla un lugar privilegiado, se puede hablar en términos de corrección tanto en la interpretación como en la aplicación, dentro del campo ético; *v. gr.*, en Aristóteles se habla de rectitud (*orthótes*).

Hemos dicho que la *phrónesis* habla en términos de verdad. Los análisis que el Estagirita ha dedicado a la prudencia posibilitan hablar de un saber práctico gracias a que en su estructura, ejercicio y concreción en la acción, se realiza lo que Aristóteles llama verdad práctica (*aletheia praktiké*). Esta verdad se entiende como el cumplimiento de un deseo deliberado puesto como fin que se alcanza al disponer los medios y elegir reflexivamente sobre éstos, en lo que se define como recta razón (*hò orthòs lógos*).¹² Contrario al saber

11 Ἔθος que puede tomarse como el *tò hótí*, “el que”, también el “hecho”, principio de la ética en *E.N.* I 1095b 6. Puede definirse como el sistema de “creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros”. (**Problemas de la razón práctica**, en: GADAMER. *Verdad y método II. Op. cit.*, p. 315), una forma también de definir facticidad, en consonancia con Heidegger, y que constituye el basamento del mundo de la vida (Husserl). Acá hago una lectura desnormalizada del *tò hótí*, no entendido como hecho de juicio o imputación moral. Me ubico, más bien, en el plano fenomenológico o, si se quiere, descriptivo.

12 Esta presentación resume la estructura de la *phrónesis* que Aristóteles expone en el libro VI de *E.N.* y en pasajes del libro III, principalmente los dedicados a la *bouleusis* (deliberación) y a la *proairesis* (elección). El esquema puede sintetizarse así: *órexis* —deseo. En el libro III lo llama *boulesis*, para enfatizar el aspecto volitivo al que deben someterse los deseos o apetitos (*epithímiai*), que pone el *telos* como fin (*skopós*), se somete a deliberación en lo que concierne a los medios para alcanzarlo, se elige de acuerdo con lo mejor deliberado y finalmente se actúa. Así se cumple el ciclo al lograr lo previamente elegido. Si se dirige a lo bueno, lo justo y lo conveniente, la elección es recta, igual que la acción. Se conforma la recta razón, cuyo horizonte de verdad es la rectitud (*orthótes*). Claro que esta reconstrucción recalca el rango normativo de la *phrónesis*, que será aprovechado por Gadamer y lo es efectivamente en el campo de la ética y la política si pensamos en las condiciones actuales del mundo contemporáneo, y máxime en nuestra situación, que exige un proceder ético para los diálogos políticos. No obstante, puede alegarse el carácter formal y moralmente neutro de este modelo sin atender a los fines, tal como corresponde a su dominio originario, como lo veremos.

teorético, de carácter apodíctico como el de la ciencia, cuyo resultado pertenece a lo universal y necesario, el del saber práctico se encuentra en lo indeterminado y contingente pero ordenado a la vida humana respecto a lo que le es bueno, conveniente y justo, tanto individual como colectivamente.

Insertada dentro del terreno propio de lo indeterminado, la *phrónesis* se aloja en lo que Aubenque ha denominado una “ontología de la contingencia”,¹³ que permite hablar del diseño de una hermenéutica de la facticidad en Aristóteles, o al menos de una analítica de la facticidad. El dominio de la contingencia sirve aquí para vincular ambos momentos de la filosofía occidental: Aristóteles y la primera hermenéutica heideggeriana de la facticidad, que apuntala ya a la experiencia hermenéutica gadameriana. El objeto al que se dirige la *phrónesis* pertenece al terreno de la contingencia, y aunque se erija una norma, en este caso en la figura del *phrónimos*, éste, y ante todo éste, está sometido también a los avatares de la contingencia. Pero el hombre prudente representa igualmente una forma de prototipo del intérprete si se toma la existencia como algo “dado ahí” que se busca comprender, y uno de esos lugares donde puede comprenderse son las acciones.

Nos acercamos así a una hermenéutica de la acción que se funda sobre una pragmática, ya referenciada en los trabajos de Paul Ricoeur, pues la acción como praxis, actividad (*enérgeia*) eminentemente humana, es el espacio donde se comprende el sujeto en sus objetivaciones. Claro que también se objetiva en sus obras (*tá erga*), que son el objeto de las ciencias productivas, pero en éstas el fin bueno, al que todo se ordena, les es extrínseco. Por el contrario, en las acciones este fin es intrínseco, la acción misma es fin; por lo que en ellas el ser del ser humano le es más inmediato al hombre en su afán por entender y entenderse. En las acciones también se comprende y busca orientar su vida hacia un estado de bienestar —felicidad (*eudaimonia*)— no sólo para sí mismo, sino también con los otros. Ellas se enmarcan en unas condiciones sociohistóricas, en un *éthos* en el que los fines se objetivan; desencadenan efectos y no están aisladas unas de otras, pues se interpenetran o se encadenan y pueden ordenarse de acuerdo con las relaciones que existen entre ellas. Remiten, por su parte, a sus agentes, a su principio de movimiento, a su causa eficiente y permiten con ello el juicio moral, la imputación y la adscripción. Ricoeur dedica interesantes e ilustradísimas páginas a hallar las huellas de esta hermenéutica en Aristóteles.¹⁴ Las acciones morales pueden leerse como si fueran un texto y para su estudio y comprensión pueden emplearse los principios metodológicos extraídos de las hermenéuticas histórico-filológicas, tomados, a su vez, de la retórica clásica y antigua.

13 Cfr. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987, sobre todo p. 463-485. El autor aplica las reflexiones contenidas en este texto a la *phrónesis* y al personaje del *phrónimos* en *La prudencia chez Aristote*. Si nos apoyamos en términos heideggerianos, podemos decir, por nuestra cuenta, la ontología de la contingencia, con que el autor sella “el problema del ser”, sirve de tránsito consecuente del plano ontológico-metafísico y teológico al ético-práctico, al acentuar la condición histórico-temporal del ser del ser-ahí humano.

14 Remito principalmente a RICOEUR, Paul. *El sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996; y *Explicar y comprender. Texto, acción, historia*, en: *Teoría de la interpretación*.

Cuando volvemos al diseño de una hermenéutica de la facticidad, no deja de estar presente una cierta ambigüedad. Por un lado, se puede hablar en Aristóteles del esbozo de una tal hermenéutica, despojando de cierta manera a la *phrónesis* de su aspecto normativo-prescriptivo, y resaltar con esto su momento fenomenológico-descriptivo; por otro lado, el sujeto del actuar ético no puede eludir sujetarse a una(s) norma(s), que en este caso viene(n) dada(s) por la experiencia previa del *phrónimos* en lo bueno para él y los otros, bien hacia el que apunta todo el despliegue de la prudencia. Sin embargo, para ambas dimensiones la *phrónesis* implica un encuentro con nuevas situaciones, lo que no puede hacerse si ésta no tuviera insita la esfera aplicativa. En uno y otro caso la búsqueda de sentido de la existencia es la que está en juego, sea ella asumida éticamente o en su simple condición de facto.

III

No es posible ahora ocuparnos de las distinciones entre la *phrónesis* y las demás especies de virtudes dianoéticas, por más que en el caso de la *téchne*, por ejemplo, tiendan a confundirse sus dominios en ocasiones. Por nuestra parte, queremos destacar la diferencia que ha establecido Aristóteles entre *phrónesis* y *sophía*, formas de conocimiento que, para el Estagirita, llenan los espacios principales de la racionalidad humana, aunque como polos opuestos que buscan complementarse. La separación que realiza en *E.N. Z (VI)* entre *sophía* y *phrónesis* expresa, por un lado, un uso que va en contra vía de Platón y de anteriores posiciones asumidas por el mismo Aristóteles, de cuño eminentemente socrático-platónicas; y, por otro, sigue una línea histórica de evolución que va desde diálogos primeros, principalmente el *Protréptico*, en filiación con el *Filebo* de Platón, hasta *Ética a Nicómaco* pasando por *Ética a Eudemo*, que Jaeger interpreta como un proceso aristotélico explicable en términos de un mayor alejamiento progresivo de Platón.¹⁵ Lo cual no es una razón suficiente para su comprensión. Esta escisión, según un acertado juicio de Aubenque, representa menos una disociación entre la teoría y la práctica y la vindicación de la práctica sobre la teoría, que una ruptura en el interior de la teoría misma.¹⁶

Contra la unidad socrático-platónica de la *sophía* y la *phrónesis*, acusada por el Estagirita todavía en *E.E.*,¹⁷ Aristóteles separa ambos dominios dando con ello autonomía a la forma de saber y de discurso prácticos (*eidénai kai lógos tôn praktíkon*). En *E.N.* la

15 Cfr. JAEGER, Werner. *Aristóteles. Bases para la evolución de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica, 1994.

16 Cfr. AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF, 1997, p. 19.

17 Entre otras diferencias —que no vamos a destacar ahora— entre la *Ética a Eudemo* (de aquí en adelante *E.E.*) y *E.N.*, hallamos que en *E.E.* la vida virtuosa se confunde con la vida contemplativa. Además, las ciencias productivas se amalgaman con las ciencias prácticas, no se paran sus dominios, aunque se distinguen los fines en ambos tipos de ciencias. Ya en *E.N.*, una obra más madura y mejor acabada, Aristóteles separará estos dos dominios y los disociará del teórico, aislando a su vez la esfera práctica de la esfera contemplativa. Para *E.E.* cfr. 1216a 37s; 1221b 6s.

phrónesis versa sólo sobre lo que está en nuestro poder hacer, para ello el hombre, representado ejemplarmente en el personaje del *phrónimos* se sirve sólo de recursos humanos: su propio poder de deliberación y elección, apoyándose en su inteligencia y reflexión así como también en su entendimiento, que en la vida contemplativa o filosófica ya no podrá aspirar ni dirigirse a dios.¹⁸ El *noûs* como intuición intelectual, podrá elevarse hacia lo más excelente, que ya no será dios, sino lo divino —la región de los astros, tanto como los astros y las esferas en que giran—, pero siempre en tanto esté acompañado de *sophia*. El dios de *E.N.* únicamente se relaciona consigo mismo, a él ya no puede aspirar el entendimiento humano. En *E.N.* la sabiduría¹⁹ se orienta a lo más eminente y divino del mundo, y cita para el caso, recurriendo a fuentes doxásticas y de la tradición —recurso común en Aristóteles— a quienes se consideran sabios (*sophoi*): Anaxágoras y Tales, quienes precisamente se ocuparon de tales cosas. En *E.E.*, como en *Protréptico* fragmentos 7 (W 6) y 10 (W 13) conservados por Jámblico,²⁰ entre otros, el modelo de *noûs* es tomado de Anaxágoras y representa al entendimiento divino propio de dios, que el hombre también posee como don suyo y por el cual puede contemplarlo. Esto desaparecerá en *E.N.*²¹ El *noûs* divino de *E.N.* parece corresponder con el de *Metafísica* Λ (XII). Ahí sólo se conoce a sí mismo y está separado del mundo de las sustancias sensibles por un abismo insalvable: la forma pura y el acto puro son ininteligibles para el entendimiento humano; de ahí que las categorías para hablar de dios sean de índole negativa. Es más lo que se niega de dios que lo que se afirma de él. En *Met.* Λ el *noûs* humano brilla por su ausencia. No puede dejar de sospecharse su paralelismo con *E.N.* También aquí, como allá, pervive un hiato insalvable.²²

-
- 18 Es importante agregar que para ser virtuosos y prudentes, es necesaria una dosis de azar, *tyché*. Los bienes corporales y exteriores, incluso los espirituales, requieren, en ocasiones —con una indecisa reserva de atribución causal—, a dios, a la naturaleza o algo que realmente se pueda llamar azar para su adquisición y posesión de la buena fortuna (*eutyjía*).
- 19 La sabiduría (*sophía*) es a la vez ciencia (*epistémē*) y entendimiento-intuición (*noûs*). *E.N.* VI 1141a 18-19. Al *sophós* (sabio) le corresponde conocer lo que deriva de los principios, las demostraciones —terreno de la *epistémē*—, y contemplar los primeros principios no susceptibles de demostración —campo del *noûs*—.
- 20 Cfr. ARISTÓTELES. *Protréptico*, en: *The Works of Aristotle*. Vol. XII. Select fragments. Translation David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- 21 En *E.N.* el *noûs* humano orientado a lo eterno y necesario, que intuye y conoce los principios, no alcanza la contemplación de dios; por su parte, el *noûs* humano, como intuición de lo sensible, de lo particular —y lo práctico es lo más particular— junto con el decreto en el campo del derecho y la prudencia política—, como el *ló hóti*, principio (*arjé*) de la ética, no puede superar el plano de lo contingente al que pertenecen esencialmente su objeto y su principio. Esta división de ambas formas de *noûs* se encuentra fundamentalmente en *E.N.* Z (VI). Pueden llamarse, respectivamente, *noûs theoretikós* y *noûs praktikós*. Cfr. también MICHELAKIS. Citado por ZAGAL, Héctor y AGUILAR-ÁLVAREZ, Sergio. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*. México: Cruz O, 1996, p. 75.
- 22 Esto no deja de llamar la atención sobre la datación de *Met.* L 6-10 (excepción del cap. 8), que según Jaeger pertenece a un período todavía platónico de Aristóteles, como *E.E.* De ser acertada la posición de Jaeger, es posible que Aristóteles siempre creyera en un *noûs* divino sólo relacionado consigo mismo, como se deduce de *E.N.*, de factura más tardía que *Met.* L. Esto contradice lo dicho en *E.E.*,

De manera, pues, contraria a *E.E.*, en *E.N. X* al *noûs* humano de carácter teórico-contemplativo le está negada la contemplación de dios, y sólo le queda procurar en el hombre la manera de immortalizarse de acuerdo con sus posibilidades (*E.N. X* 1177b 32-35). El fin de la vida ya no será más “servir y conocer a Dios (*therapéuein kai thewreîn thôn theón*)”, como se lee poco antes del final de *E.E.*, en palabras que retrotraen de manera inmediata a una concepción socrática presente en *Apología*, un diálogo temprano de Platón. Y si es verdad que el hombre procurará immortalizarse según su medida, para esto necesitará de la virtud ética, pero sólo en tanto es posible que ambas formas de virtud —*sophía* y *phrónesis*—, y por ende de personajes que las posean, puedan coexistir en una misma persona. En tal sentido, estas dos formas resultan complementarias y coexistentes, al menos teóricamente. El asunto es que su concreción histórica ha sido un imposible. Los ejemplos que Aristóteles ofrece mantienen la separación de los dominios, e incluso están todavía bastante distantes de las exigencias e ideales de Aristóteles. El *phrónimos* de Aristóteles es más que Pericles, así como el *sophós* es más que Tales y Anaxágoras. Su no conformación histórica crea y perpetúa una tensión existencial, que se refleja a lo largo del libro X de *E.N.*

Esta breve reconstrucción histórico-evolutiva nos permite apreciar mucho mejor el cambio de sentido y la ruptura que Aristóteles realiza en su segunda ética, dentro de la unidad socrático-platónica de la *phrónesis-sophía*, que también representa una discontinuidad respecto de sus propias convicciones iniciales. En este orden de ideas, la escisión que el Estagirita lleva a cabo en la *E.N.* no sólo separa los dominios teórico y práctico, sino que representa una ganancia para la autonomía del campo de la racionalidad y la discursividad prácticas. Con ello Aristóteles funda un saber autónomo y se erige, de esta manera, como el fundador de la ética en tanto saber práctico,²³ que forma parte de la ciencia política. Lo que en definitiva crea es, pues, la esfera autónoma del saber práctico, de las ciencias prácticas. Con esto no pretendemos decir que la ética en Aristóteles y la esfera

donde se relaciona con el *noûs* humano. Así, parece más cercana la concepción de *Met. L* con la de *E.N.* En la primera no se habla del entendimiento humano porque Aristóteles hace teología, aplicando categorías tomadas de la *Met.* Esto puede situar este texto entre los primeros libros de *Met.* y *E.N.* Esto revela más bien el período temprano de *E.E.*

- 23 Cfr. GADAMER. *Problemas de la razón práctica*. *Op. cit.*, p. 315. A propósito, esta es una ética descriptiva y prescriptiva a la vez. Destacando la primera de las dos características anteriores, AUBENQUE anota que Aristóteles es más “*le premier représentant d’une éthique “phénoménologique” et descriptive, que le fondateur d’un système de philosophie morale* [el primer representante de una ética fenomenológica y descriptiva, que el fundador de un sistema moral]”. AUBENQUE. *La prudence chez Aristote*. *Op. cit.*, p. 37. Dicha descripción es fenomenológica y axiológica a la vez (p. 38). Compartimos plenamente el juicio hecho por el autor. Por “el primer representante” podemos entender también el fundador de un punto de vista ético. Pero creemos que Gadamer va más allá cuando apunta a decir que crea una “esfera autónoma de saber” y nuestro propósito es también mostrar y destacar esto último, de ahí la importancia que tiene la estructura y el *modus operandi* de la *phrónesis*, porque de ello dependen las valoraciones y fundamentaciones epistémicas de este saber y su legitimación en el orden de los discursos. El rescate hermenéutico de este modelo sirve como medio para una mayor comprensión de las ciencias del espíritu y enriquece, desde su dominio ético-político-retórico, el sentido de la aplicación hermenéutica, bajo cualesquiera de sus modalidades.

del saber práctico quedasen conformadas definitivamente, antes bien, creemos que el mismo Estagirita fue consciente de su novedad, por lo que buscó darle sus cimientos, considerándola siempre una ciencia política. Esto es comprensible, puesto que el modelo que contiene la ética tiene primero un contexto político, de donde se extrae. No consideramos que Aristóteles haya pensado este saber como algo ya constituido, lo cual lo confirmaría, erróneamente, como sistema moral. Contra esto último, por lo demás, el modelo formal de la ética aristotélica es tan laxo como para permitirse las “originalidades” propias del *phrónimos* contra toda pretendida moralidad normativa y heterónoma, como se contiene en *E.E.*, en la cual nos encontramos todavía ante una “moral teonómica”, como atinadamente la ha llamado Jaeger,²⁴ superada por la ética autónoma del *phrónimos* en *E.N.*

En tanto saber autónomo, este saber práctico tiene sus principios y con éstos sus fundamentos epistemológicos; posee su rigor, o exactitud propia, de acuerdo con su objeto y determinado por éste, que por su parte prescribe el método. Recuérdese lo dicho por Aristóteles a propósito de la exactitud o precisión (*akribés*) en los diferentes géneros de conocimiento consignado en *E.N.* A (I) 1094b 11s: no se puede pedir el mismo tipo de precisión de un matemático a un retórico, por ejemplo. Análogamente a como las ciencias del espíritu buscan su autonomía y fundamentación en pugna con las pretensiones metodológicas de la ciencia natural moderna, Aristóteles tuvo que vérselas con el modelo platónico de conocimiento, que eran las matemáticas,²⁵ para abrirse camino con su iniciativa de hacer del saber práctico un saber autónomo y fundamentado. Este modelo, siendo a la vez descriptivo y prescriptivo, está en gran parte diseñado según los dominios político y retórico, esto último algo escandaloso para un platónico.

Aristóteles elabora la noción de *phrónesis* a la luz del *phrónimos*, porque será la existencia del hombre prudente la que servirá de soporte para la de la virtud.²⁶ Para ello no parte en su investigación de una esencia, sea ésta concebida como *ousía*, como idea o como *eídos*, sino de principios empíricos —asumidos como ejemplos— de los cuales el *éthos* tiene muchos que brindarnos. Por ello, el punto de partida de Aristóteles, señala Aubenque, es “un nom —phronimos— désignant un certain type d’hommes que nous savons tous reconnaître... [y de éstos]... l’histoire, la légende et la littérature nous fournissent des

24 JAEGER, W. *Op. cit.*, p. 107.

25 En *Met. A*, cap. 9, en medio de la crítica a las Ideas de Platón, el Estagirita, a manera de queja, llama a las matemáticas “la filosofía para los modernos (*tois nūn*, “los de ahora”)”.

26 Cabe observar que ninguna virtud es posible sin prudencia. El hombre virtuoso o bueno, el *spoudaios* es cubierto por el *phrónimos*, porque sólo en éste se realiza toda la virtud. Por lo demás a la luz del *phrónimos* y sus acciones se definen, o deciden mejor, cuáles acciones se consideran virtuosas. El personaje del hombre prudente se eleva a regla, pero sólo en tanto en él se realiza la recta razón, que requiere del complemento del término medio como moldeamiento de las virtudes éticas del carácter (*éthos*). Este aspecto permite apreciar una dimensión autónoma en *E.N.* opuesta a la moral teonómica ya reseñada de *E.E.* Sobre esta significación central del *phrónimos*, cfr. *E.N.* 1106b 35s, 1113a 28-32, 1144a 7-8, 1144b 16-17, 1144b 30-1145a 6.

modèles".²⁷ Aristóteles recurre a un nombre que pertenece al lenguaje común y sobre él moldea la imagen del *phrónimos* este punto de partida es más un uso lingüístico al que se pliega el Estagirita que un hecho dado de la experiencia

La figura del *phrónimos* representa para Aristóteles un retorno a fuentes históricas y empíricas de origen popular, preplatónico y presocrático. En *E.N. Z* (VI) el ejemplo histórico que da del *phrónimos*, es tomado de la tradición que ha tipificado un modelo. Hay en el Estagirita una vuelta a la opinión común del *phrónimos*, de la cual extrae el sentido de la prudencia. Son fehacientes sus palabras: "En cuanto a la prudencia (*phrónesis*), podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos (*légomen*) prudentes (*phrónimous*)" (*E.N.* 1140a 23-24).^{*} Es un recurso que se refuerza con lo dicho más abajo acerca de Pericles: "Por eso pensamos (*oiómetha*) que Pericles y los que son como él son prudentes (*phronimous*), porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres" (*E.N.* 1140b 7-9). Paralela a las opiniones consideradas sobre quiénes son estimados sabios, en donde se reúnen los nombres de Tales y Anaxágoras para definir lo que es la sabiduría, la opinión pedida para el prudente, que concuerda con el nombre de Pericles —en la única mención que se hace de él en *E.N.*— y con los que son como él —reflexivos, buscadores del bien humano—, "parece menos el hecho de una predilección particular de Aristóteles que la alusión clásica a un personaje ya tipificado por la tradición". Los homologados a Pericles, "los que son como él", son los llamados por Aristóteles y el vulgo "administradores y políticos (*oikonomikoi kai politikois*)". Al respecto podemos ver contra Sócrates y Platón, una rehabilitación de los hombres de Estado, ya desprestigiados por aquellos en diálogos como el *Gorgias* y el *Menón*.²⁸

La extracción del *phrónimos* del ámbito político, no se da sin ejercer cierta violencia cuando se inserta en la ética, de lo cual resulta la coexistencia de dos planos, tanto en el concepto de *phrónimos* como en el de *phrónesis*. Ambos conceptos originariamente no han sido acuñados dentro del dominio moral ni pertenecen a éste, proceden de las esferas política y técnica. La noción de la *phrónesis* designa tanto una disposición o cualidad natural de ejercicio público, como una cualidad moral. Es claro, sin embargo, que como práctica política, como lo es la ética griega, también se lee éticamente. En esto no podemos engañarnos respecto a Aristóteles. La ética aristotélica pretende ser una revitalización y recreación de las éticas aristocráticas de los antiguos regímenes, particularmente una recreación de la virtud de los tiempos heroicos. Aun esto, el ensamblaje no es del todo

27 El *phrónimos* "es un cierto tipo de hombres que nosotros todos sabemos reconocer... [y de éstos]... la historia, la leyenda y la literatura nos abastecen de modelos". AUBENQUE. *La prudence chez Aristote.* *Op. cit.*, p. 35.

* Para lo cual emplea el plural en primera persona del verbo *légoin*, "*légomen*" (llamamos).

28 *Cfr. Ibidem*, p. 54-55. A propósito de esta reivindicación a nota el mismo Aubenque: "Al otorgar un lugar a Pericles [y, añadiría, "a los que son como él"] en la galería de los retratos [modelos, ejemplos] éticos, Aristóteles reintegra la experiencia propiamente política en la experiencia moral de la humanidad". p. 55.

coherente, como ya lo señalara Aubenque aunque bajo otras apreciaciones. Los *phrónimoi* de los tiempos heroicos señalados en la *Iliada*, de donde proviene la práctica de deliberar y aconsejar prudentemente, y en la que piensa el Estagirita, no corresponden todos a lo que se piensa de los *megathymwn*, magnánimos viejos, nobles u honorables ancianos, que allí se reúnen en Consejo. En la *Iliada* al lado de Néstor, aparecen los nombres de Agamenón, Odiseo, Eneas..., que no son precisamente virtuosos en el sentido aristotélico de la ἀρετή. En éstos se mezclan virtudes heroicas con habilidades técnico-prácticas y destrezas oratorias.

Esta ambigüedad, entre un dominio moralmente neutro y uno ético, puede interpretarse positivamente pues posibilita desatender a la ética de los momentos dogmáticos y moralistas, y reconocer en la facticidad e historicidad los principios de la acción humana en todas sus instancias. Pero más importante para las relaciones entre Aristóteles y la hermenéutica, es que permite a la prudencia aristotélica plegarse a un concepto como “aplicación hermenéutica” que, puede decirse, es moralmente neutro.*

En lo que representa el momento propiamente cognitivo de la *phrónesis*, a su estructura y ejercicio pertenece esencialmente el elemento de la *bouleusis*. Traducida como “deliberación”, también versa sobre lo que puede ser de otra manera, y equivale al uso de la inteligencia y de la reflexión (*noûs kai dianoia*), por lo que apunta a la rectitud (*orthotes*) como horizonte; de una buena deliberación (*euboulia*) depende una buena elección y con ello un elogio y no una censura, que determinará como colofón una buena acción (*eupraxia*). La deliberación trata sobre los medios conducentes a los fines y no sobre los fines mismos, los cuales son objeto del deseo (*órexis*). Esta orientación a los medios, antes que a los fines, hace de la *bouleusis* un concepto también igualmente neutro que pertenece a un dominio político y técnico antes que ético.

La manera como Aristóteles presenta la evaluación de los medios conducentes al fin, a partir de las semejanzas entre deliberación e investigación (*dsétesis*) (*E.N.* III 1112b 20s; sus diferencias pueden encontrarse en VI 1142b 32-33), conduce irremediablemente a la desnormatización de la ética —en una conclusión que Aristóteles jamás hubiera aceptado— y a considerar la solución de medios como un recurso neutro, competencia del *technites* (técnico o experto). El *phrónimos*, que está en capacidad de evaluar medios, se iguala con el experto, en consonancia con un matiz que posee la prudencia gracias a su vecindad con la política y la retórica. Pero esto no es todo. Al hablar Aristóteles de las virtudes intelectuales menores que acompañan y coadyuvan a la *phrónesis*, menciona en último lugar la *deinotes* (1144a 23s), que se entiende como destreza o habilidad, encargada de disponer los aprestamientos apropiados para la realización de lo elegido en el cumplimiento de las acciones

* Empero, la hermenéutica no se desentiende de la ética como un asunto a la vez cognitivo y práctico, fundamental para la convivencia entre los hombres y los pueblos, y de lo que ella significa como ciencia del espíritu que también es. La neutralidad se entiende en el ejercicio de la interpretación como un proceso unitario que no afecta moralmente o valorativamente a lo interpretado.

orientadas al blanco o *skopós* propuesto. Esta facultad también la posee el *deinós* pero éste, al carecer de *phrónesis*, la orienta a la ejecución del mal. En un contexto semejante, por encima de la bondad de los medios, se privilegia la habilidad en la búsqueda y utilización de los recursos, dando con ello un cariz de neutralidad axiológica a la *bouleusis*. *

A la prudencia le corresponden el deliberar y el aconsejar.²⁹ Como segundo momento del ejercicio de la *phrónesis*, la *bouleusis* es esencial. Ahora bien, la práctica de la *bouleusis* es antigua. Cuando Aristóteles recomienda en *E.N.* III 1113a 4s retrotraer el principio de la acción a nosotros mismos y a nuestra parte directiva —esto es, a la práctico-racional—, se apoya en el uso de los antiguos regímenes políticos (...*των αρχαίων πολιτειών*) descritos por Homero, donde los reyes (*oi basileis*) anunciaban al pueblo lo que habían decidido acerca de una previa deliberación. Estrictamente, el término *bouleusis* tiene un origen político que remite de manera directa a la institución de la *Boulé*, el consejo de los ancianos, cuyo primer testimonio —de todo el mundo occidental incluso— lo encontramos en el canto segundo de la *Iliada*.³⁰ También remonta al consejo de los 500 de la democracia ateniense. Tanto en las asambleas como en los consejos se delibera, se aconseja y se persuade. El que interviene ahí es el hombre de buen consejo, que equivale al *phrónimos* aristotélico.³¹ Esto

* El momento de la deliberación está unido al de la elección (*proairesis*), por la cual realmente los hombres se hacen dignos de elogio y hombres de carácter (*êthos*). La elección precede a la acción, y aunque considera tan sólo los medios relacionados con los fines, esto es, el saber elegir acorde con el fin, ella permite juzgar la inclinación de la voluntad (*boulesis*) que apunta al fin tomado como recto, en tanto es un deseo voluntario (*boulesis*). Sin embargo, a la *proairesis* subyace una igual dicotomía entre la responsabilidad moral y la neutralidad axiológica, por la misma referencia a medios antes que a fines que comparte con la *bouleusis*. No obstante, Aristóteles perfectamente podría reaccionar contra esta conclusión dentro de su modelo ético, así nos dice en 1144a 19s que "(...) es imposible ser prudente no siendo bueno".

29 Este aconsejar, pero sobre todo el buen consejo propio de la prudencia, se asocia directamente con las dos restantes virtudes menores: la *synesis* o comprensión y la *gnome* o consideración. Cfr. *E.N.* VI 1142b 34–1143b 16. Estas tres disposiciones (*hêxeis*, como también las llama), sumando a las dos anteriores la *deinotes* ya mencionada, acompañan siempre a la *phrónesis* a tal punto que ésta no es posible sin aquéllas.

30 Al margen de otros lugares en la *Iliada*, sólo quiero llamar la atención sobre esta primera *Boulé*. A partir de la línea 48 asistimos a la primera convocatoria al consejo entre los aqueos en el sitio de Troya, en su noveno año: en cuanto salió Eos, la aurora, para anunciar la luz y el día, Agamenón "a los heraldos de clara voz les mandó llamar al ágora (*keryssein agorên*) a los aqueos de melencua cabeza (...) Mas, primero, se sentó el Consejo de magnánimos viejos. (*Boulên... megathymwn... geróntwn*)". De entrada, se destaca el paralelismo que guarda con la idea aristotélica de los *phrónimoi* como los experimentados —experiencia que se obtiene con el tiempo— que gracias a esta experiencia pueden deliberar rectamente. El término *megathymwn*, que también significa "los de gran honor", recuerda las principales virtudes de origen y cuño aristocráticos que Aristóteles recrea en *E.N.* IV 1-3: *eleutheriotes* (liberalidad o generosidad), *megaloprepeia* (magnificencia) y *megalopsyjia* (magnanimidad), especialmente esta última, en una afinidad pragmática que mantiene con el término *geróntoi*, ancianos, que no significa necesariamente "de avanzada edad". Más bien enfatiza un largo aprendizaje a lo largo de la vida, pero sobre todo, en el saber aconsejar y persuadir a los demás.

31 Más abajo, en el mismo canto II (línea 55), y en el consejo, el primero en hablar en la nave de Néstor, donde se reunió la *Boulé*, fue el agrida Agamenón, quien "dispuso prudente consejo (*pykinên... boulên*)".

es lo que más o menos podría significar para Aristóteles la buena deliberación, que desde los tiempos heroicos estaba ejemplarmente representada por los magnánimos ancianos que se reunían para acordar sobre lo bueno y lo conveniente. De esta manera se podrá comprender mejor la aseveración según la cual la *bouleusis* de cuño ético, presentada por Aristóteles, no es otra cosa que la deliberación pública llevada a una práctica privada y personal, interiorizada.

La misma ambivalencia y la misma tensión se encuentran en la prudencia y en la deliberación, la cual es consecuencia de la aplicación de un mismo modelo a dos facultades humanas conexas, que en el caso del *phrónimos* están reunidas en una sola. Pese a esta situación, es cierto que Aristóteles resalta la deliberación producto de la virtud, por encima de la mera habilidad; sin embargo, no deja de latir siempre esa ambigüedad de fondo. La deliberación no es ella sola condición suficiente para constituir la virtud, dado que ella también se mueve en un ámbito meramente utilitario, pues puede guiar una acción simplemente eficaz en sus resultados. Es la idea contenida en las nociones conexas de *deinós* y *deinótes*. Esta ambigüedad, acusada en la obra de Aristóteles, comenta Aubenque,³² es producto de la lengua griega que designa con la misma expresión tanto un sentido utilitario como uno moral.

IV

El modelo deliberativo que pasa a la ética aristotélica, conscientemente asumido por Aristóteles, es tomado en préstamo de los dominios político y técnico, moralmente neutros. No es desconocido que la *bouleusis* política maneja una alta dosis de argumentación persuasiva, en realidad esta es su forma propia de argumentación. Este procedimiento es retórico. Como se ve, nos encontramos con una estrecha vecindad entre retórica y *phrónesis*. En *Retórica*, el Estagirita distingue tres géneros retóricos: el *génos bouleutikós* (género deliberativo), el *génos dikastikós* (género judicial) y el *génos epideiktikós* (género epidíctico). En *E.N.* VI 1141b 22–1142a 7 Aristóteles distingue la *phrónesis* llamada comúnmente como tal y la *phrónesis* aplicada a la *pólis*, entre las cuales señala, además de la economía (*oikonomía*), la prudencia legislativa (*nomothetiké*) y la estrictamente política (*politiké*), la cual es a su vez práctica y deliberativa (*praktiké kai bouleutiké*) y judicial (*dikastiké*); estas dos últimas clases, propias de la especie política de la *phrónesis*, siguen un modelo retórico, que no es indirecto —véase las referencias ético-políticas introductorias a la *Retórica*—, tomado, a su vez, de la política, de donde lo deriva Aristóteles en forma más directa.

En los consejos, como en las asambleas —a donde remite el adjetivo *pykinós*—, asisten y aconsejan, sobre todo esto último, los que atinan al prudente consejo o designio (*Pykinós*, de donde proviene *pykinén*, tiene el sentido de apretado, consistente, coherente, que permite la lectura de “prudente”. Sin embargo, su procedencia es más aleccionadora. Este adjetivo griego deriva de *pykna*, que es acusativo de *Pnyx*, que era el lugar de Atenas donde se celebraban las asambleas del pueblo).

32 Cf. AUBENQUE. *La prudence chez Aristote. Op. cit.*, p. 118.

Esta vecindad de dominios unifica los procedimientos éticos, políticos y retóricos bajo las mismas formas de argumentación, en disputa con argumentaciones propias de los campos científicos o teoréticos. Llamamos la atención sobre la forma de argumentar específica de la retórica³³ y sus cruces con la política y la ética, para favorecer una aplicación hermenéutica de los argumentos no demostrativos —remitimos más pertinentemente a reivindicaciones como la de Perelman, el mismo Ricoeur, el trabajo de Zagal, etc.— en los ámbitos discursivos acerca de la ética y su búsqueda de legitimación y fundamentación en el contexto epistemológico y hermenéutico de las ciencias del espíritu, que en general se hallan tras un mismo empeño que no es reciente en la historia de la hermenéutica y que se remonta a los fundamentos del humanismo en las ciencias del espíritu a partir del siglo XVIII. En una dirección que luego conduciría a la conformación de las hermenéuticas filológicas y sus aplicaciones a la historiografía, que fundaría más tarde las reflexiones acerca de la conciencia histórica. Por otra parte, hablar de una verdad práctica tiene cabida dentro de un universo discursivo sobre los sentidos de las acciones humanas; la inteligibilidad que la *phrónesis* pretende, permite reconocer significaciones y valores, aunque dicho saber no sea lo suficientemente consistente como para exigir una exactitud más allá de su materia contingente.

Las relaciones anteriores nos conducen de nuevo a los vínculos que se establecen entre la ética y la *phrónesis* aristotélica y la hermenéutica, esta vez a través de la retórica. La integración que lleva a cabo Gadamer entre ciencia práctica aristotélica y hermenéutica para ejemplarizar la instancia de la *applicatio*, pasa por el momento histórico de la retórica en la hermenéutica, con la que ésta siempre ha mantenido relaciones. Cuando Lutero renueva y revitaliza la hermenéutica bíblica, al reclamar de nuevo el derecho de la letra y de la interpretación literal de las escrituras judeo-cristianas, contra el abuso de la alegoría que se impuso a lo largo del medioevo —método que se remonta a la interpretación de Homero por parte de los sofistas— emplea los métodos que Melanchton aplicaría bajo los principios de la retórica antigua a los textos bíblicos: principios como el de el todo y las partes, la cabeza y los miembros (*caput et membra*), se tomaron en préstamo de la retórica y se aplicaron a las Escrituras, buscando en éstas los lugares, los *topoi*, también extraídos de la tradición retórica. Los contextos literales —ya que hubo un descuido en la hermenéutica de la Reforma por los contextos históricos, que más tarde se integraría, con la crítica de “hombres como Semler y Ernesti”,³⁴ a la unidad dogmática del canon y su principio *Scriptura sui ipsius interpres*— fueron reclamados, como lo había hecho ya la filosofía del humanismo, para restaurar el valor de la palabra en los contextos por encima de su denominación lógica u ontológica.³⁵

33 Habría que considerar los argumentos retóricos a la luz de la dialéctica, arte correlativa de la retórica, sobre todo de la demostración retórica, que es el entimema, especie de silogismo recortado del que se ocupa propiamente la dialéctica, como en general se ocupa de todos los silogismos. Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*. 1355a 4 s.

34 Citado en GADAMER. *Verdad y método I*. Op. cit., p. 228.

35 Para ello remito a la obra de GRASSI, Ernesto. *La filosofía del humanismo. La preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Más allá de esta influencia metodológica, con el humanismo pasaron conceptos éticos aunados a conceptos retóricos con la recepción que se tuvo de éstos a través de la *scientia practica*, que se había reducido a la política, cuyo modelo era la política aristotélica. Entre los conceptos conformadores del humanismo clásico, que reasumió orientaciones de los periodos tardíos del Medioevo y el Renacimiento, el de *sensus communis* es el que contiene mayores resonancias de origen aristotélico. Ya en el siglo XVIII, “la apelación de Vico al *sensus communis* remite objetivamente” a Aristóteles.³⁶ Al lado de la *eloquentia*, que significaba “también decir lo correcto [¿la *orthótes* de Aristóteles?], esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien”,³⁷ apareció el concepto de *prudencia* unido al de *sensus communis*, el cual contenía también connotaciones estoico-jusnaturalistas —como se aprecia en Shaftesbury—. ³⁸ Los conceptos que configuraron el humanismo se cultivaron en un ámbito ético y político, y conservaron los elementos procedentes de la ciencia práctica aristotélica fusionados con los ideales retóricos, antes de que se operara el giro kantiano del concepto de gusto, cuando se independizó de su referencia práctico-moral y convertirlo en un concepto estético denegado de posibilidad de conocimiento. Por otro lado, la ya referencia inicial al pietismo, en el cual se propagó el procedimiento retórico de apelar a los afectos, incidió decisivamente en la hermenéutica del siglo XVIII.

Con este recuento, aunque incompleto por obvias razones, apreciamos que la tradición hermenéutica integró elementos de la retórica antigua, pero al hacerlo volvió sus ojos, ya desde temprano, a la retórica de Cicerón, de Quintiliano y de Dionisio de Halicarnaso, y no a la de Aristóteles —aunque siempre la retórica de aquéllos no era más que una modificación de la de Aristóteles, o tan sólo la acentuación de algunos puntos de la retórica de éste—. ³⁹ Sin embargo, en esto no tenemos por qué repetir lo ya hecho por la tradición anterior. El modelo deliberativo, partiendo del concepto central de *phrónesis*, permite un vínculo entre ética, retórica, política y hermenéutica, vínculo desmediatizado por la tradición, pero que permite el reencauzamiento de ésta.

Las relaciones entre hermenéutica y retórica no son, sin embargo, simétricas. Una de las diferencias, por ejemplo, es la manifiesta prevalencia de la oralidad en la retórica y la preferencia de la hermenéutica por el lenguaje escrito, por el texto; lo que de entrada y en principio las separa. No podemos olvidar que la hermenéutica, como ya es sabido, se hizo extensiva a la conversación humana por obra de Schleiermacher. Aún así no es lo mismo el diálogo que se tiene con alguien que una exposición argumentativa con el ánimo de convencer; es verdad que la conversación puede echar a andar por estos cauces, pero ya

36 GADAMER. *Verdad y método I*. Op. cit., p. 52.

37 *Ibidem*, p. 49.

38 *Ibidem*, p. 54.

39 Para esto cfr. BARTHES, Roland. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo, 1974.

esto no realiza lo que es la esencia del diálogo: “Desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros”, como bellamente lo definió Hölderlin. El intérprete, hermenéuticamente, pertenece más al oyente que al orador, al *rétor*.

Otra característica que no las homologa es que el intérprete, el *hermenéus*, puede no ser tan fácilmente persuadido por el texto, dado el carácter único e irrepetible de éste, el cual, por más que pueda ser reproducido, seguirá remitiendo a una fuente original única individual o colectiva —el caso de las producciones míticas—. En el lenguaje oral la posibilidad reiterada de la palabra la abre a una multiplicidad de posibilidades de cuño inverso, diferente de la que se da en el caso de un texto escrito: acá se abre en la persona del intérprete, allá en la del orador, no en la del oyente. También es verdad que un texto se escribe y normalmente tiene la pretensión de convencer a su lector, y realmente en nuestro medio esto es lo que potencialmente representa. Aun así, el texto no puede argumentar más allá de lo ya escrito. Su ejercicio, en este sentido, resulta más modesto.

No podemos rehacer todo el complejo de relaciones establecidas entre los dominios aquí explorados. Gadamer, es el caso, ya lo ha hecho con frecuencia en muchos de sus ensayos y obras. Sólo extraeremos de nuestra reflexión algunos puntos más a destacar, que nos posibilitarán reinstaurar nexos más estrechos dentro de este abanico de conexiones.

Si “prudente” se hace equivalente a “orador”, lo que para la política sería el caso normal, sólo entonces sería válido para lo político y en lo político, pues la prudencia y la política no son lo mismo en esencia.⁴⁰ En este caso, se haría más cercano el *hermenéus* al *phrónimos* que al *rétor*; pues su radio de acción se extiende más allá de lo político. En esa cercanía podemos oponer el *hermenéus* platónico al *phrónimos* aristotélico, uno y otro no son el mismo. El primero está en posesión de una *téchne*; el segundo, de una *prâxis*. Esto nos remite a la distinción aristotélica entre producción y acción, tal y como la hallamos en *E.N.* Aún así, ambos poseen una habilidad, una destreza que tienen más de un punto en común, y que irredemediamente los acerca al retórico. Ante todo, son disposiciones que de una manera pueden decirse por naturaleza, pues la experiencia es el fruto maduro de la naturaleza, llega por la edad. Aristóteles lo dice (*E.N.* 1143b 5-12) para la virtud en su generalidad y en otro lugar (1144b 22s) para la aptitud, aplicándolo a la *deinótes*, virtud intelectual menor, que parece la más ambigua de ellas en su oscilación entre lo moral y lo moralmente neutro.

El rendimiento hermenéutico del modelo aristotélico contenido en su ética y en su virtud de la *phrónesis* se incrementa, finalmente, con el lugar central que ocupa el lenguaje en Aristóteles —una posición análoga tiene el lenguaje en la filosofía contemporánea—. Es conocido el empleo del lenguaje en el ámbito retórico para el logro de sus fines persuasivos

40 Cfr. *E.N.* VII 1141b 22s, que remite a lo ya anotado respecto de las clases de *phrónesis*. La *phrónesis* como tal, aunque provenga de un dominio político y un contexto retórico, es sobre lo particular; la política, en cambio apunta a lo general.

—piénsese en sus argumentos: entimema y ejemplo o *parádeigma*—, pero en el proyecto aristotélico de enganchar la retórica con la ética —identificada en *Retórica* con la ciencia política—, estos fines se proyectan sobre el fondo del bien común (*eú koinón*), representado en la tríada de “lo conveniente, lo justo y lo noble (*tò symphéron, tò dikaion kai tò kalón*)”.⁴¹ Esto implica deliberar sobre sus medios, procedimiento que se presenta como competencia de la retórica.⁴² En *E.N.* 1143b 20-21, el objeto más propio de la *phrónesis* es “lo justo, noble y bueno (... *tà dikaia kai kalà kai agathá*)”, y esto es lo propio del hombre bueno, advierte Aristóteles.

Pero es en *Política* 1253a 14-18, donde el *tópos* del lenguaje se hace sentir con amplias dimensiones hermenéuticas. Aquí los hombres mediante el *lógos*, la palabra, hacen manifiesto lo conveniente (*tò symphéron*), lo bueno (*tò agathón*) y lo justo (*tò dikaion*), con sus contrarios, y sobre ello acuerdan como fundamento para la convivencia en común en la casa y la ciudad (*oikian kai pólin*). El triple fin al que se orienta la actividad humana de la *práxis*, en cuyo centro nos hallamos, se despliega desde el fondo de la posibilidad subyacente del lenguaje: sea en el ejercicio público o en el privado de la deliberación, ésta sólo es posible desde el espacio del lenguaje, que se abre a patentizar lo que es y lo que hay. Es la misma exigencia que eleva la hermenéutica para el intérprete. Toda comprensión y toda interpretación se dan como lenguaje, que se convierte así en el primer lugar en que la aplicación se hace posible.

Como puede apreciarse, volvemos a unir desde proyectos similares la ética, la política, la retórica y la hermenéutica, bajo una unidad no indiferenciada que posibilita, entre otras cosas ya señaladas, pensar las condiciones de la ética y de las ciencias del espíritu en el contexto actual de las ciencias. Relaciones como las presentadas, y muchas otras, pueden encontrarse en la rica búsqueda de los rendimientos hermenéuticos que la filosofía aristotélica puede ofrecer, todavía hoy, en los albores del siglo XXI.

41 *Cfr. Retórica.* 1358b 22-29.

42 A la retórica compete tratar de “aquellas cosas sobre las cuales deliberamos y no tenemos arte (*bouleuómetha kai téjnas me éjomen*)”. *Retórica.* 1357a 2-3.

Aristóteles y hermenéutica

Resumen. *La unidad del problema hermenéutico reside en el reconocimiento de la aplicación y su integración a los momentos de la interpretación y de la comprensión en tanto instancias indisolubles en el acto mismo del comprender como un proceso unitario. El concepto de "aplicación", el tercer momento de la teoría de la interpretación que Gadamer ha reclamado de nuevo para ocupar el lugar central que le corresponde en la hermenéutica filosófica y con ello reivindicar la unidad del problema hermenéutico, está diseñado en gran parte sobre el modelo de la ciencia práctica aristotélica y el ejercicio de la phronesis, su virtud principal.*

Palabras clave: *Hermenéutica, aplicación, Aristóteles, Gadamer.*

Aristotle and Hermeneutics

Summary. *Application and incorporation of the interpretation and understanding give unity to the hermeneutic question, in so far as they are inseparable of the understanding itself as a single process. The concept of "application", the third moment of the theory of Interpretation that Gadamer returned to the central place it deserves in the philosophical hermeneutics, is especially designed on the basis of the Aristotelic practical science and on the exercising of the phronesis which is its main virtue.*

Key words: *Hermeneutics, Application, Aristotle, Gadamer.*