

LA APROPIACIÓN DE LA *PHRÓNESIS* (EL DEBATE ENTRE GADAMER Y TUGENDHAT)

José Luis Velázquez

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

Resumen

La elección del concepto de phrónesis tiene para Gadamer un doble objetivo: unir la hermenéutica y la ética de Aristóteles, y presentar el problema de la aplicación del conocimiento moral como el modelo de problema hermenéutico. Teniendo en cuenta las aportaciones críticas de E. Tugendhat, aquí se analizan algunas dificultades en el planteamiento de Gadamer derivadas de la imposibilidad de la phrónesis para aplicar correctamente el conocimiento moral y para justificar lo que es moralmente válido. Así mismo, se muestra cómo afectan estas dificultades en la comprensión de las estructuras del proceso de aprendizaje moral y del proceso reflexivo sobre uno mismo.

Palabras clave: *phrónesis; hermeneútica; ética; conocimiento; aprendizaje moral.*

Recibido: 27 de marzo de 2018. Aprobado: 4 de mayo de 2018.

The appropriation of *phrónesis* (The debate between Gadamer and Tugendhat)

Abstract

For Gadamer, the choosing of the concept phrónesis has a goal: to unite hermeneutics with Aristotle's ethics, and to present the problem of the application of moral knowledge as a model of hermeneutics problem. Considering E. Tugendhat's critical contributions to the matter, in this paper there'll be an analysis on some difficulties in Gadamer's approach, which derive from 'phrónesis' impossibility to properly apply moral knowledge and to justify what is morally valid. Likewise, it will be shown how these difficulties affect comprehension on moral learning procedural structures and the self-reflecting process.

Keywords: *phrónesis; hermeneutics, ethics; knowledge; moral learning.*

José Luis Velázquez. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España. Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid España. Catedrático de la misma universidad; director del departamento de Filosofía desde el año 2004 al 2008; profesor titular desde el año 1991 al año 2008; miembro del grupo 'Influencias de las Éticas Griegas en la Filosofía Contemporánea', profesor asociado desde el año 1988 hasta el año 1991.

E-mail: j.l.velazquez@uam.es

LA APROPIACIÓN DE LA *PHRÓNESIS* (EL DEBATE ENTRE GADAMER Y TUGENDHAT)

José Luis Velázquez

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España

I

Las relaciones entre la filosofía de corte analítico y la hermenéutica no siempre han sido cordiales y los cultivadores de una y otra casi siempre se han mirado con recelo hasta el punto de convertirse en protagonistas de la célebre contienda entre continentales y analíticos. H.G. Gadamer y E. Tugendhat, ambos discípulos de M. Heidegger, nunca mantuvieron una discusión continuada, abierta y pública, pero han compartido preocupaciones filosóficas que de manera puntual e intermitente han quedado recogidas en las contribuciones de ambos. Sin embargo, mientras Tugendhat se mostró esperanzado con la posibilidad de que las perspectivas analítica y la hermenéutica llegaran a algún punto de encuentro, Gadamer siempre se mostró reacio a admitir que la verdad pudiera encontrarse con el método analítico basado en el esclarecimiento del significado de las proposiciones. A esto se puede añadir la brecha existente entre ambos autores respecto al modo de valorar la recepción de la tradición ilustrada.

La contribución de Gadamer a la recuperación de la *phrónesis* aristotélica tiene como objetivo sentar las bases de una ética filosófica comprometida con la condición moral del ser humano y útil para la orientación en la acción. Aduce Gadamer que Aristóteles es quien mejor puede ayudarnos porque su filosofía práctica “es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu” (Gadamer, 2004, p. 309) y

una “adecuada valoración (del papel) que debe desempeñar la razón en la actuación moral” (Gadamer, 2003, p. 383).

Según Gadamer la ética filosófica se encuentra atrapada en un dilema debido a la imposibilidad de satisfacer simultáneamente los requisitos de la universalidad y los requisitos de aplicación a una situación concreta. Mientras la pretensión de universalidad e imparcialidad requerida por la ley moral nos distancia haciendo abstracción de los aspectos concretos de la situación particular y poniendo en entredicho el valor práctico del saber moral, la renuncia a la universalidad y objetividad nos expone al decisionismo y a la adopción de resoluciones conforme a las demandas del momento con independencia de su consistencia, racionalidad y moralidad. La salida de este dilema y, en consecuencia, la materialización de la posibilidad de una ética filosófica, pasa necesariamente por una síntesis parcial de ambas concepciones morales al modo de una “complementación recíproca positiva” (Gadamer, 2002, p. 207), ya que por separado no podrían conseguirlo.

160 En el planteamiento kantiano, como la corrección moral de una acción está subordinada a la aplicación de los imperativos categóricos, los agentes encuentran dificultades en la derivación de la pauta adecuada a la hora de actuar conforme a esos principios. Esta dificultad resulta inicialmente solventada en el planteamiento de Aristóteles pues la decisión sobre cómo hay que obrar no depende de reglas sino de la observación atenta de las circunstancias que concurren en el caso particular y de la imitación a la persona prudente. Sin embargo, las dificultades surgen relacionadas con la adopción de la *phrónesis* como criterio último y el término medio como patrón de la deliberación. Por un lado, el término medio no determina con claridad la línea que divide el exceso del defecto convirtiéndose en una fórmula vacía; y por otro lado, si la acción correcta solo puede realizarla quién es prudente, ¿qué y quién lo determina?

Para superar el carácter abstracto de los principios morales kantianos y la vaciedad y circularidad de la *phrónesis* aristotélica, Gadamer (Gadamer, 2001, p. 120) propone en esencia combinar el vínculo aristotélico entre *phrónesis* y *ethos* con la noción kantiana de “dialéctica natural” incluida en su formalismo moral¹. La consecuencia que tiene este procedimiento de Gadamer, como ha señalado M. Kelly, es que transforma el problema de la

¹ Kant emplea la expresión *natürliche Dialektik* al final de la sección primera de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1983) para referirse a la tendencia del ser humano a ceder a los deseos e inclinaciones frente a los preceptos del deber. Gadamer por su parte prefiere la expresión “dialéctica de la excepción” que apunta no tanto a negar la “vigencia de la ley moral” como “a hacervaler el carácter excepcional de la situación” (Gadamer, 2001, p. 121).

posibilidad de una ética filosófica en el problema sobre la posibilidad de una razón práctica; una transformación advertida una vez se comprende el tipo de conflicto inherente en las dos concepciones de la razón práctica (Kelly, 1988, pp. 329-330). Con la expresión “dialéctica natural”, Kant apunta a la resistencia de los seres humanos para someterse a las exigencias o leyes incondicionales e incondicionadas que tiene que vencerse con la privación de dignidad a los deseos e inclinaciones. En Aristóteles, la razón práctica se debate entre los hábitos, las costumbres, las normas sociales, y la capacidad reflexiva; entre el *ethos* y el *logos*. Estas dos formas de dialéctica (la que recoge la tensión entre las exigencias del deber frente a las inclinaciones naturales y aquella otra referida a la que hay en el *logos* frente al *ethos*) expresan el conflicto existente entre la conciencia moral ordinaria (deberes, derechos y leyes) basada en nuestro *ethos* (tradiciones, hábitos, inclinaciones) y nuestra razón práctica filosófica que la pone en cuestión (Kelly, 1988, p. 333). ¿Cómo se puede entonces conciliar la condicionalidad empírica aristotélica con la autonomía e incondicionalidad de la razón pura práctica kantiana? Gadamer asume, por un lado, que, aunque la idea de pureza de la razón práctica kantiana representa “la incondicionalidad de nuestro deber frente a la mezcolanza de los motivos”, no determina “la totalidad de nuestro ser moral” (Gadamer, 2001, pp. 129, 127). Y, por otro lado, se aferra a la vía abierta por Aristóteles para encontrar una articulación entre la vida ética sustantiva y la conciencia reflexiva; o dicho con sus propias palabras una articulación entre “la subjetividad del saber” y “la sustancialidad del ser” (Gadamer, 2001, p. 127).

El concepto guía para esta reconstrucción es el concepto de *phrónesis* cuya centralidad en la ética de Aristóteles es reinterpretado por Gadamer con el fin de sentar las bases de la comprensión del conocimiento moral y su aplicación correcta. Gadamer configura su concepto de razón práctica valiéndose de los argumentos de Aristóteles presentados en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* dedicado a las virtudes intelectuales y a responder al problema del lugar de la razón en la conducta moral. De manera específica destaca especialmente tres ideas: la *phrónesis* como elemento articulador del *logos* y el *ethos*; y la *phrónesis* como una clase de saber práctico diferente a los saberes comprometidos con una verdad práctica no-moral (*téchne*) o con la verdad teórica (*episteme*, *nous*, *sophia*). La tercera idea es la representación de la *phrónesis* como un tipo de autoconocimiento. Veamos cada una de estas dimensiones de la *phrónesis* ofrecidas por Gadamer.

Como ha señalado certeramente R.J. Bernstein (1983, pp. 144-150; 1991, pp. 111-137) lo instructivo y primordial para la hermenéutica no es tanto el contraste entre *episteme* y *phrónesis*, como el que hay entre *téchne*

y *phrónesis*. La distancia entre estas dos virtudes intelectuales se hace más clara cuando reparamos en tres aspectos presentados por Gadamer en 1956 (Gadamer, 2007, pp. 88-91): 1º) Una técnica se puede aprender y olvidar, elegir o no su aprendizaje y escoger distintos modelos para ejercitarla. El saber moral, en cambio, descansa sobre principios generales adquiridos mediante la educación y sobre un tipo de saber que ni se aprende ni se olvida ni es intercambiable; un saber que el sujeto está obligado a poseer y aplicar en cada situación concreta; 2º) Las relaciones entre medios y fines son distintas en la *téchne* y la *phrónesis*. La finalidad del saber práctico no es la de una cosa particular, es “la rectitud ética de la vida en su conjunto” (Gadamer, 2007, p. 88). Además, mientras *téchne* no exige al sujeto una ponderación de los medios una vez alcanzado el fin, el saber práctico requiere sopesamiento en forma de deliberación y reflexión. En el saber moral no hay un conocimiento previo de los medios idóneos ni “una determinación, a priori, para la orientación de la vida correcta como tal” ya que el propio fin solo se especifica de manera correcta al deliberar acerca de los medios apropiados para esta situación particular; y 3º) Consciente de la ambigüedad de las definiciones de *phrónesis* ofrecidas por Aristóteles, Gadamer acuña dos dimensiones al objeto de afianzarla como una capacidad intelectual y un modo de ser (Cfr. Coltman, 1998, p. 21). Estas dos dimensiones, recogidas también por Aristóteles (EN VI 8 1141b33, 1142a 30), convierten a la *phrónesis* en un *saber para sí* y en una singular forma de experiencia. El *saber para sí* consiste en “una reflexión consigo mismo absolutamente extraordinaria”, en “la imagen que se forma el hombre de sí mismo, de aquello que quiere y debe ser” y el saber que se aplica en la “intimidad de una situación dada”. La segunda dimensión equipara a la *phrónesis* con una “forma absolutamente originaria de experiencia” de la que derivan las demás formas de experiencia (Gadamer, 2007, pp. 88-93). Esta caracterización supera la separación medios – fines de la *téchne* al permanecer subsumidos en una singular experiencia y deja de tener sentido desde el momento en que los medios para la acción y los fines resultado de la acción, convergen en un fenómeno experimental. Finalmente, Gadamer siguiendo a Aristóteles extiende el alcance de la *phrónesis*, inicialmente atado al ámbito individual del saber de sí reflexivo, y modifica la virtud del saber moral para convertirla en una forma de comprensión o “saber concreto y momentáneo” de la situación en la que tiene que actuar el otro (Gadamer, 2003, p. 394).

Con este planteamiento Gadamer concede una supuesta superioridad a una ética basada en el concepto de *phrónesis* donde lo que es moralmente válido y lo que es apropiado en una situación dada se corresponden mutuamente. Ahora bien, lo que queda por demostrar es si esta superioridad

atribuida incluye el cumplimiento de las dos tareas encomendadas: justificar lo que es moralmente válido y aplicar correctamente el conocimiento moral práctico. Un objetivo difícil de alcanzar pues, o bien la *phrónesis* queda atada al *ethos* y en consecuencia a la tradición, o bien la *phrónesis* pierde pie cuando el *ethos* carece de validez (Cfr. Günther, 1993, pp. 184 y ss).

Preocupado por la hegemonía del modelo científico de conocimiento, Gadamer levanta su protesta ante quienes no reparan que la verdadera naturaleza del conocimiento moral carece de la precisión y exactitud de la ciencia, así como de la generalización a partir de hechos particulares. Para Gadamer, “el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él [...] el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general” (Gadamer, 2003, p. 384). Las demandas de la situación concreta, la aplicación, y las demandas generales, dirigidas a su carácter, tienen la misma importancia en la completud del proceso de comprensión. Sin embargo, Gadamer olvida que nuestra situación hermenéutica y moral dista mucho de ser un sistema normativo compartido y que la supuesta validez incondicionada de lo que es apropiado no cuenta con un reconocimiento extenso. De ahí que la validez normativa no pueda derivarse de la tradición identificada con la interpretación aristotélica de la *phrónesis* libre de las obligaciones derivadas de un *ethos* carente de validez. Frente a este planteamiento, Tugendhat asignará a la *phrónesis* una tarea diferente: la ponderación de las demandas particulares y generales a la luz de la imparcialidad.

II

Para Tugendhat la complementación de las tradiciones morales antigua y moderna representadas por Aristóteles y Kant, pasa necesariamente por asumir la radicalización moderna de los criterios de justificación de los juicios teóricos y prácticos (Tugendhat, 1988, p. 41-50). Si resulta inaceptable admitir algo como correcto sin poderlo probar, entonces las distancias que median entre el pensamiento antiguo y la filosofía moderna no se pueden reducir con un regreso a la tradición antigua. Los problemas filosóficos que tenemos aún pendientes, como la justificación de las normas universales reguladoras de nuestra vida práctica o la caracterización de la felicidad, han de afrontarse con los métodos de fundamentación disponibles. A diferencia de Gadamer, que identifica a la tradición moral moderna con la incapacidad para resolver los conflictos normativos debido a los compromisos adquiridos con la formalidad y universalidad, Tugendhat escoge otro camino (Tugendhat, 1988, p. 99 y ss.). Intentará demostrar que el objetivo de la concreción de los contenidos normativos tematizados por

la *phrónesis* puede alcanzarse sin renunciar a la pretensión de universalidad cuando se interpreta como la acción de juzgar desde la perspectiva de la imparcialidad y desvinculada de los contextos éticos de validez particular.

La imparcialidad se enfrenta a dos desafíos: el decisionismo y la multiplicidad de concepciones morales que jalonan la historia. El primero reduce el ámbito moral a la respuesta que exigen las demandas derivadas del aquí y ahora, y convierte la razón autodeterminada en *phrónesis* dentro de un contexto particular. Por su parte, la pluralidad de concepciones morales constataría una validez sujeta a las condiciones históricas de su aparición con el consiguiente riesgo de empujarnos a abandonar las pretensiones de justificación universal.

Para superar estos obstáculos Tugendhat esboza un esquema del proceso de aprendizaje moral orientado hacia la adopción de reglas nuevas para casos concretos y basado en la integración de dos perspectivas: una externa consistente en la descripción de creencias sujetas a modificaciones por causas sociales y económicas, y una perspectiva interna, que adopta cada individuo bajo la forma de enunciados convertidos en tomas de posición y asentados sobre motivos. La integración de la perspectiva desde la que observamos los juicios morales y la perspectiva desde la cual hacemos los juicios morales requiere: un principio de enjuiciamiento mediante el cual los afectados determinan lo que es moralmente correcto; la experiencia y el principio de imparcialidad (Tugendhat, 1988, p. 110-3). De la intrincada forma en que se articulan estos tres aspectos, es suficiente destacar dos aspectos: la vinculación de la imparcialidad a la *phrónesis* y la posibilidad de corregir nuestras convicciones morales mediante la incorporación de nuevas experiencias. Aunque Aristóteles no formuló con claridad la norma que ha de guiar las acciones humanas, la versión de la prudencia que refiere a la capacidad para comprender “lo que es bueno para cualquier ser humano” (*EN VI 5 1140 a 24 b 21*) se asemeja mucho al principio moderno de imparcialidad entendido como una directiva de la facultad de juzgar y un criterio de ponderación. Además, si aceptamos que son pocos y simples los casos en que se puede llegar a una conclusión inequívoca con la aplicación de la imparcialidad, entonces hay que admitir que el juicio moral al que apunta la imparcialidad es corregible y que la decisión en última instancia reposa sobre la autonomía del sujeto que juzga. Pero hay aspectos importantes que hacen preferible este modo de razonamiento ante las limitaciones del modelo deductivo próximo a Kant y el modelo ponderativo de corte aristotélico. En el caso de Kant ocurre que la deducción de una norma específica del principio moral (el imperativo categórico) al adscribir la misma certeza a la norma y al principio moral del que se deduce queda al margen de posibles

cambios producidos por nuevas experiencias. Y el modelo ponderativo, al presuponer una medida común o un punto unitario de referencia desde el cual decidir hasta qué punto debe pesar una norma, se expone a las mismas objeciones de la *phrónesis*: o bien la medida común requiere una justificación y así *ad infinitum*, o bien sería un sujeto ponderador que a falta de lo anterior decidiría de manera subjetiva o arbitraria (Tugendhat, 1988, pp. 110-122).

III

Terminaré con unas breves consideraciones acerca del proceso reflexivo sobre uno mismo. ¿Cómo hay que entender la estructura del proceso reflexivo sobre uno mismo para que sea productivo el método hermenéutico? Como se ha indicado antes, para Gadamer la hermenéutica encierra una relación con uno mismo recogida bajo la expresión “*saber-para sí*”. Esta expresión (relación con uno mismo, comportarse con uno mismo), con antecedentes en Aristóteles (*EN* 1141b 33, 1142 a 30) y M. Heidegger (1997, pp. 34-36, 67-68), es abordada con cierta extensión por Gadamer en la conferencia “El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles”. La caracterización gadameriana de este “saber-para-sí” tiene la singularidad de incluir compromisos antropológicos, ontológicos, epistemológicos y prácticos hasta el punto de atribuirle un estatuto que lo sitúa por encima de cualquier otro hecho. Al sintetizar todos estos aspectos y equiparar el “saber para sí” con “una forma absolutamente originaria de la experiencia” y con “una relación consigo mismo absolutamente extraordinaria” pretende constituir la *phrónesis* como un todo que aúna un modo de conocimiento y un modo de ser (Gadamer, *Problemas de la conciencia histórica* 93). Ahora bien, para evitar confusiones no deseadas de esta posición y comprender con claridad la estructura de esta relación con uno mismo, resulta oportuno tomar en consideración las observaciones realizadas por E. Tugendhat (2006, pp. 181-188). La principal de ellas es que en esta estructura es necesario diferenciar dos niveles: el nivel que remite a las acciones particulares y el nivel que remite a la vida como todo. Quien lleva a cabo una relación consigo mismo se interroga sobre cómo hay que actuar en una determinada situación y sobre “aquello que quiere y debe ser”, pero es importante advertir que estas dos preguntas prácticas apuntan, en al menos un sentido, a dos esferas diferentes. Una esfera corresponde a lo que se entiende hoy en día por moral, y la otra corresponde a la esfera de la ética. Dicho de otro modo, el concepto principal de la esfera de la moral es el concepto de “deber social”, mientras que el concepto principal de la esfera de la ética es el concepto de “modo de ser”. Si no hacemos esta distinción, entonces tenemos que pensar que o bien los juicios de las dos esferas se justifican de la misma manera o bien

que no hay justificación para ninguno de los dos casos. Gadamer (2002, p. 213) a la vista de sus palabras parece decantarse por lo segundo: “La ética aristotélica sirve para el esclarecimiento del para sí mismo y no para su fundamentación. Tugendhat busca una fundamentación donde no puede haberla. La filosofía sólo puede hacer consciente el carácter normativo que corresponde a las normas”. Pero admitiendo esto, y coincidiendo con Gadamer (Gadamer, 2007, p. 83) en que en el “campo de la ética se trataría de ordenar los elementos de un problema y proporcionar apoyo a la conciencia ética”, estos objetivos se alejan cuando se olvida distinguir entre lo moralmente debido (“las exigencias éticas más generales”) y lo que querido por uno mismo (“el modo de ser”).

En esta fase del diálogo entre los dos discípulos de Heidegger, la brecha entre el romanticismo y el positivismo sigue sin cerrarse. Sin embargo, coincido con O. Guariglia (1997, p. 306) cuando afirma que la vía de conciliación entre Aristóteles y Kant pasa necesariamente por adoptar la definición aristotélica de *phrónesis*, “lo que es bueno para cualquier hombre”, como una versión de uno de los principios sobre el que más ha insistido la filosofía moral del presente siglo: el principio de imparcialidad. De nosotros depende ahondar en ello.

166

Referencias bibliográficas

- Aristóteles [EN] (1985). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo y J. Marías, Trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bernstein, R. J. (1991). *Perfiles Filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. (M. Mur Ubasart y M. Martínez Passarge, Trads.). Méjico: Siglo XXI.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Coltman, R. (1998). *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*. Albany, N.Y. State University of New York Press.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y Método, Vol. I*. (A. Agud Aparicio y R. De Agapito, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2004). *Verdad y Método, Vol. II*. (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. (A. Ackermann Pilari, Trad.). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (2001). *Antología*. (C. Ruíz Garrido y M. Olasagasti, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*. (A. Domingo Moratalla, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.

- Günther, K. (1993). *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*. (J. Farrell, Trad.). Albany, N.Y. State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Chile: Editorial Universitaria.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (M. García Morente, Trad.). Madrid: Espasa Calpe.
- Kelly, M. (1988). Gadamer and Philosophical Ethics. *Man and World*, 21(3), 327-346.
- Tugendhat, E. (1988). *Problemas de la ética*. (J. Vigil, Trad.). Barcelona: Crítica.
- Tugendhat, E. (2006) Contraponencia a ¿Qué es la acción humana? de Ch. Taylor. *Revista de la Academia*, (11), 181-188.