

Phrónesis y Hermenéutica

Resumen

En este artículo desplegaremos los supuestos que conducen a la rehabilitación del pensamiento de Aristóteles por parte de Gadamer, la cual tiene como eje central a la *phrónesis* aristotélica interpretada en vista del horizonte de la comprensión hermenéutica.

Palabras Clave: phrónesis, comprensión, hermenéutica, filosofía práctica, hermenéutica filosófica.

Phronesis and Hermeneutics

Abstract

In this article we will expound the assumptions that lead to the rehabilitation of Aristotle's thought by Gadamer, which has the Aristotelian phronesis as a core concept, interpreted in light of the horizon of hermeneutic understanding.

Keywords: Phronesis, Understanding, Hermeneutics, Practical Philosophy, Philosophical Hermeneutics.

* Universidad Central de Venezuela
Recibido en Junio de 2012 – Arbitrado en Julio de 2012

“Él me enseñó cómo había que leer a Aristóteles.”¹

Después de que Gadamer desarrolla su crítica a la conciencia estética y luego de señalar los límites de la rehabilitación de la historia emprendida por la Escuela Histórica – contra la estigmatización lanzada por la razón ilustrada– respecto de la tradición, los prejuicios y por supuesto la propia historia, él asume una tarea de fundamentación mediante la articulación de una «teoría de la experiencia hermenéutica» que, como lo ha mostrado Paván², constituye la médula espinal de *Verdad y Método*³. Un signo de ello es que sin un trato previo con la denominada «dimensión fundacional» de la obra, es difícil lograr un entendimiento adecuado de la arquitectura conceptual desde la que se erige *Verdad y Método*. Así, después de reinterpretar categorías fundamentales tales como `formación`, `tradición`, `prejuicio`, `historia`, `aplicación`, en una palabra, hermenéutica, Gadamer se detiene a considerar «la actualidad hermenéutica de Aristóteles» centrando su atención en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y, más específicamente, atendiendo a la *phrónesis*, virtud dianoética central en la «filosofía práctica» del estagirita, en cuanto inteligencia rectora de la *praxis* humana, esto es, de esa forma de comportamiento en la cual las acciones son fines en si mismas. En este artículo desplegaremos los supuestos que conducen a la rehabilitación del pensamiento de Aristóteles por parte de Gadamer, la cual tiene como eje central a la *phrónesis* aristotélica, interpretada en vista del horizonte de la comprensión hermenéutica.

I. Phrónesis y Ciencias del Espíritu.

“... y ¿qué clase de ciencias son las humaniora?”⁴

“La filosofía práctica aristotélica (...) es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu.”⁵

¹ Gadamer, H.G. «Heidegger y el lenguaje» en “Los caminos de Heidegger”, traducción de Ángela Ackermann Pilári, España, Editorial Herder, 2003, segunda edición, p.314)

² Paván C, *Gadamer y el círculo hermenéutico*; Reflexiones en torno a la fundamentación ontológica de la filosofía hermenéutica en *Verdad y Método*. Ediciones de la Revista Apuntes Filosóficos. Escuela de Filosofía, U.C.V, Ediplus, 2007.

³ Gadamer, H.G. *Verdad y Método* I, traducción A.A Aparicio y R. Agapito, octava edición, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1999.

⁴ Gadamer, H.G. «Problemas de la Razón Práctica» en “Verdad y Método II”, traducción M. Olasagasti tercera edición, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1998. p.309. En lo sucesivo, «Problemas de la Razón Práctica» (1998). En lo sucesivo, Gadamer, H.G. «Problemas de la Razón Práctica» (1998)

⁵ Ídem, p.309.

Aquí los epígrafes no son triviales, ni la escogencia es hija del azar. *Problemas de la Razón Práctica* es un artículo de 1980: veinte años después de *Verdad y Método*, Gadamer aún sostiene con firmeza los sentidos que encontró latentes en la *phrónesis* aristotélica y que le llevaron a hacer de “la virtud aristotélica de la racionalidad la virtud hermenéutica fundamental.”⁶

Sin embargo, si nos preguntáramos a qué expectativas responde el proyecto gadameriano que impulsa la «actualización hermenéutica de Aristóteles», habría que responder que la cuestión *in ciernes* no era directamente la hermenéutica: una de las preguntas que Gadamer tenía en mente era “qué clase de ciencias son las *humaniora*”. La cita mutilada oscurece. Gadamer dice, “La filosofía práctica de Aristóteles –y no el concepto moderno de método y de ciencia– es el único modelo viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu.”⁷

Como es sabido, por muchas razones de carácter histórico, filosófico y epocal, Gadamer se interesó por la situación de las humanidades y su atención no se dirigió a la posible justificación epistemológica de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) pues, a su modo de ver, tal clarificación en sí misma expresaba una tremenda incompreensión del propio sentido de aquellas. Medidas por el rasero de la antañona concepción de las ciencias duras, el sentido de las –también llamadas– ciencias históricas estaba a punto de perderse; “el grado de fiabilidad de los enunciados en las ciencias del espíritu se asemeja al pronóstico del tiempo a largo plazo.”⁸

Frente a la vieja preocupación relativa al *status* epistémico, o mejor dicho a la objetividad de las ciencias del espíritu, fue Dilthey quien hizo sonar la hora filosófica de la hermenéutica.⁹ Crítico de la fundamentación hegeliana anclada en un «objetivismo histórico ingenuo», del intento neokantiano (que justificaba el «hecho histórico» constitutivo de este tipo de saberes, apelando a la noción de valor) y crítico de la concepción de sujeto epistemológico desde el cual pretendía fundarlas el historicismo; él reclamo a la hermenéutica para las ciencias del espíritu, pero al comprenderla como un

⁶ Ídem, p.317.

⁷ Ídem, p.309.

⁸ Ídem, p.310.

⁹ Gadamer, H.G. «*Hermenéutica e Historicismo*» en *Verdad y Método I*, traducción M. Olasagasti tercera edición, Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 1998. p.600.

cierto tipo de “método”, Dilthey acabó limitando la comprensión de la experiencia hermenéutica a la estrechez de la vivencia personal. Así pues, a pesar de actualizar conceptos como ‘vida’ e incluso ‘mundo’, Dilthey no alcanzó a divisar que “el nexo histórico tiene que entenderse como un nexo de sentido que supera fundamentalmente el horizonte vivencial del individuo.”¹⁰ Algo quedaba abierto respecto a las ciencias históricas, sobre la hermenéutica y, en general, para la filosofía.

Nuevos elementos vendrían a nutrir el tratamiento de las ciencias humanas: la superación del metodologicismo objetivista, atendiendo más bien a la objetividad de la pertenencia y las vinculaciones; el desplazamiento del enfoque del fenómeno, por la perspectiva de la experiencia hermenéutica; la superación de las pretensiones de validez y justificación, por la apertura al punto de vista del sentido. En síntesis, el camino hacia la apropiación de la diferencia entre explicación y comprensión.

II. *Phrónesis* y *Comprensión*.

“... fui yo mismo quien, partiendo de Heidegger, intenté desentrañar hasta donde pude la disposición hermenéutica fundamental que subyace al mundo de la vida.”¹¹

Al perfilar qué es la *phrónesis*, *Ética Nicomáco* VI empieza aclarando qué no es. Tal estrategia la deslinda rápidamente de la *episteme* y de la *techne* (y no es preciso repetir la misma operación con *sophía* y *nous* porque intuitivamente se activa la distinción ontológica entre contingencia y necesidad, que, al menos esquemáticamente, delimita las cinco virtudes dianoéticas, quedando establecido que la *phrónesis* es la única disposición relativa a lo que puede ser de otra manera, razón por la cual es fundamental en la arquitectura de la filosofía práctica aristotélica. Vuelto sobre este punto neurálgico y en medio de las naturales reflexiones morales del Filósofo, lo que sale al encuentro del Heidegger lector de la *phrónesis* es algo totalmente nuevo. Esta experiencia del joven maestro no sólo repercutirá en la propia constitución de su pensamiento, sino también en la

¹⁰ Idem.

¹¹ Gadamer, H.G. *El Giro Hermenéutico*, traducción de Arturo Parada, Cátedra, tercera edición, Madrid (2007), p. 180.

de algunos discípulos suyos. A su manera, el pensamiento de Gadamer esta bajo los efectos de la fusión de horizontes lograda por Heidegger en aquella experiencia hermenéutica.

Desde el *Informe Natorp* (1922), pasando por las lecciones del semestre de invierno que Gadamer escuchó en 1924 y hasta la *Hermenéutica de la Facticidad*, lo que se barrunta es la mimetización de la *praxis* en ontología. Como lo sostiene Volpi, Heidegger otea la ontologización de la *praxis* aristotélica. Que interesante idea; aislado de los otros es infrahumano o sobrehumano, es bestia o dios, pero no es hombre. La recepción y radicalización de la filosofía práctica y en particular de la *phrónesis* de Aristóteles, indudablemente es todo un tema en sí mismo; que además aporta luces a la profundización de la perspectiva del proyecto desplegado en *Ser y Tiempo*, pues, tanto la configuración ontológica del *Dasein* como la misma reconfiguración de una ontología vuelta ahora al «ser en el mundo», sin duda, son afectadas por aquella idea política.

En general, la filosofía práctica aristotélica es uno de los ingredientes de la «substancialidad» del ser que se reconoce y se comprende como arrojado al mundo, llamado a determinarse desde él y en coexistencia con los otros. En particular, para Heidegger, la *phrónesis* aristotélica es: (i) Apertura a un tipo de verdad de nuevo cuño; (ii) Apertura a la situación, y es también (iii) una novedosa disposición del alma que conoce. Devela pues, –como dijimos– anclajes nuevos para otra clase de ontología y para el proyecto que ontologiza a la hermenéutica.

(i) Volpi tiene razón cuando dice, que Heidegger halla en el famoso libro VI, “una fenomenología completa de los comportamientos descubridores del ser en la verdad.”¹² Tal es el *status* que él le otorga a las virtudes dianoéticas, comentándolas particularmente. No obstante, sin demora, Heidegger enfoca su interés en la contraposición teoría/*praxis*. Como lo comenta Gadamer, si bien es cierto que “en el conocimiento teórico se realiza uno de los modos de esclarecimiento de la existencia”¹³ sin duda, éste, ni es el único ni es el más interesante. Vigo, lo plantea de esta manera «la actitud teórico-contemplativa no constituye la forma privilegiada y fundamental de acceso al ente».¹⁴ Y, efectivamente, ya desde el Informe Natorp, Heidegger revela su interés por la *phrónesis*, en cuanto «modo de ser que

¹² Volpi Franco, Signos Filosóficos, volumen número 16, 2006: 132-147.

¹³ Gadamer, H. G. «Heidegger y los Griegos» en “Los caminos de Heidegger”, traducción de Ángela Ackermann Pilári, España, Editorial Herder, 2003, segunda edición, p.331). En lo sucesivo, Gadamer, H. G. «Heidegger y los Griegos», (2003)

¹⁴ Cfr. Vigo, p. 234

esclarece el trato el mundo». Que duda cabe, la *phrónesis* le da acceso a una nueva región ontológica y, por ello mismo también le permite pensar un tipo de verdad de nuevo cuño; pensada de forma distinta, no vinculada al *logos* apofántico; en suma, diferente a la del canónico registro lógico-judicativo. Desde este punto de mira, Heidegger vuelve a plantearse la clásica pregunta de la “*Metafísica*”; “¿qué significa en general ser para Aristóteles?”¹⁵ El enfoque desde el que gana la dirección de pregunta, como dice Colomer, supone anteponer la cuestión del hombre como previa a la cuestión del ser.¹⁶ Al preguntar ¿qué es el ser? a Heidegger le interesa determinar “¿cómo es este ser accesible, comprensible y determinable?”¹⁷ La dirección de su mirada es clara; “el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real.”¹⁸ En suma, la apertura hacia la verdadera esencia del ser la esclarece el discernimiento del que es capaz, la prudencia.

(ii) Para Heidegger, la *phrónesis* es un hábito diferente de la razón en cuanto apertura a la Facticidad, por lo tanto, es desde ella desde donde Heidegger elabora una nueva situación hermenéutica. Así pues, si *phrónesis* es la disposición «que esclarece el trato con el mundo», «estar en el mundo» se muestra como esa condición previamente dada –y requerida – para desplegar el modo de ser prudencial. En otras palabras, «estar en el mundo» es algo propio de la existencia fáctica y “cada existencia, en tanto que fácticamente existente [...] se individúa y particulariza a tenor de una situación.”¹⁹ Y al respecto, lo que decimos, es que la prudencia se muestra como el modo de ser que habilita para ejercer la adecuada articulación. Vigo lo explica de esta manera, “Heidegger encuentra en el propio Aristóteles elementos que señalan en la dirección a la que apunta su propia concepción. Más concretamente, es la propia concepción aristotélica de la vida según la *phrónesis*, como un modo peculiar de sabiduría (*sophía*) referido estructuralmente al ámbito de las

¹⁵ Heidegger, M, *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles; indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, edición y traducción, Jesús Adrián Escudero, España, Editorial Trotta, 2002, p.57. En lo sucesivo, Heidegger, *Interpretaciones*, (2002).

¹⁶ Colomer, E, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, España, Editorial Herder, 2002, p. 473.

¹⁷ Heidegger, *Interpretaciones*, (2002), p.57.

¹⁸ Ídem.

¹⁹ Heidegger, M., *Introducción a la Filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Editorial Cátedra, Universitat de València, España, 1996, p.362. Se trata de un curso introductorio impartido por Heidegger en Friburgo entre 1928 y 1929. En lo sucesivo, Heidegger, *Introducción*, (1996).

cosas humanas, la que a juicio de Heidegger, alberga virtualidades positivas que pueden ser desplegadas interpretativamente.”²⁰ ¿Qué virtualidades brinda el tratamiento heideggeriano de la *phrónesis* en vista de su posible simetría con la experiencia hermenéutica gadameriana? En líneas generales los intereses son distintos, pero tengamos en cuenta que Gadamer ha sabido traducir la interpretación de Heidegger a su propia lengua. Heidegger, es verdad, piensa el concepto de «situación» sobre todo en términos de elaboración de la situación hermenéutica, sin embargo, no es menos cierto que se interesa en la *phrónesis justo* porque halla en ella un «modo de ser descubridor» de cara al mundo, es decir, que hace transparente la situación de la acción y de la decisión. No obstante, como venimos diciendo, <estar en situación> no es una concepción muy elaborada por el joven Heidegger.²¹ Sin embargo, como explica Vigo, para Heidegger “la *phrónesis* es (...) el atisbo de la situación presente y concreta, en su irrepetible ocasionalidad” facilitando “una captación inmediata e irreductible de lo concreto de cada caso particular.”²² Lo dicho, nos basta, en función de la simetría entre el sentido de ‘situación’ en Heidegger y el peso que tiene el mismo en la recepción de la *phrónesis* de Gadamer.

Otra virtualidad del tratamiento heideggeriano de la *phrónesis* es vista de la simetría con la experiencia hermenéutica como la entiende Gadamer, apunta, como ya lo decíamos, al reconocimiento de la *phrónesis* como *héxis* que «custodia de la vida en su modo de ser fáctico»²³. Los tratamientos tempranos que Heidegger hace de la *phrónesis* parecen

²⁰ Vigo, A, «*Phrónesis aristotélica y Verstehe heideggeriano*» en “Arqueología y aleteología; y otros estudios heideggerianos”, Editorial Biblos, Argentina, 2008, p.221 (2008), p.228.

²¹ La época del llamado «Informe Natorp» (donde Heidegger presenta por primera vez sus consideraciones fenomenológicas sobre la *phrónesis* de Aristóteles) es cercana a las lecciones recogidas en “Introducción a la Fenomenología de la Religión”, en ellas el <sentido> de “situación” aparece vinculado a la noción de “instante” (*augenblick*) la cual evoca un acceso al concepto de tiempo diferente al tratamiento clásico aristotélico. El “instante” es el tiempo esperado por los cristianos que aguardan la venida del señor (tiempo *kairológico*). Ese instante es una «irrepetible ocasión» que evoca “kairos”. Como explica Vigo, “*Kairos* es el instante de la resolución” (Vigo, «*Phrónesis aristotélica y Verstehe heideggeriano*», (2008) p.221). El término “resolución” denota resolverse o estar determinado, por ejemplo, a “obrar siempre con resolución”. Es decir, resolverse a «mantenerse libre para lo que exige cada situación» y hacer de esto una disposición constante (repetición). Es decir, “situación” puede pensarse desde “instante” (irrepetible ocasión para decidirse). Véase, (Vigo, *Phrónesis y Verstehe*, (2008) p. 227). En todo caso, respecto a la noción de ‘situación’, estamos conscientes de lo que sostiene Grondin, quien señala que la apropiación gadameriana más bien remite al concepto de “situación” de Jaspers. Por nuestra parte, sólo encontramos que en el joven Heidegger hay conceptos que evocan algo así como “estar en esta situación”, y tal es el caso –nos parece– de “instante”, el cual aparece en el *Informe Natorp*; «*phrónesis* es *aisthesis* del instante» (Cfr. *Interpretaciones*, 2002, p. 69) y lo mismo hay que decir de “*kairós*”.

²² Ídem, p. 227.

²³ Heidegger, *Interpretaciones*, (2002), p. 71

replegados en la llana Facticidad, pero, con el posterior reconocimiento del “ser” que se da “en el tiempo”, en el análisis del “ser” se vuelve indispensable el análisis del modo de ser de lo histórico, que, dicho sea de paso, es también su propio modo de darse. En otras palabras, si algo acontece²⁴ a toda existencia fáctica –y la determina– es el darse históricamente. Por lo tanto, para Heidegger, lo histórico es una determinación ontológica propia de todo existente y, en este sentido, toda existencia es histórica.²⁵ También para Gadamer toda existencia es histórica, pero, su enfoque del tema tiene un asidero distinto al propuesto por Heidegger, y conviene verlo. Esto es lo que piensa Gadamer: “lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido, la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente.” Heidegger se refiere a un modo de ser anclado en la temporalidad del Dasein; Gadamer por su parte se refiere a la sustancialidad del *ethos* y de la tradición; la historia nos constituye y determina, y en este sentido, no se trata de un cierto tipo de determinación, ni de un tipo de comprensión que puede adquirirse o no adquirirse, para Gadamer se trata de la «realidad histórica de nuestro ser», y de allí que, en cuanto hombres seamos seres hermenéuticos.²⁶ Para Gadamer, la temporalidad del Dasein no es llana Facticidad y expectación de futuro, para él, ella remite a la constitución histórica de su propio ser.

El análisis de las virtualidades de la *phrónesis* como Facticidad nos ha llevado lejos del temprano Aristóteles de Heidegger, y más lejos aún del mismo Aristóteles. Aun que –siguiendo una difusa intuición de Jaeger– dice, sin embargo, que Aristóteles ha sido uno de los primeros filósofos conscientes del peso de la historia, y es verdad que su atención a los *endoxa* podría tomarse como signo de ello. No obstante, *stricto sensu*, como lo explica Lowith, Aristóteles habla del hombre, del logos, de la ética, de la política y sin embargo, nada dice de la historia. Pero desde Hegel, pasando por Dilthey y hasta Heidegger, el hombre se distingue del animal no sólo por el logos y el lenguaje sino también por el reconocimiento de su existencia histórica; y en la apropiación gadameriana de la *phrónesis*

²⁴ Heidegger, *Introducción*, (1996) p. 374.

²⁵ Ídem, p. 362.

²⁶ Grondin, J. *Introducción a Gadamer*, traducción de Constantino Ruíz- Garrido, Editorial Herder, España, 2003. p. 32.

aristotélica, y dada su simetría con la comprensión hermenéutica, es imprescindible pensar al hombre que dispone de *phrónesis* como un ser histórico.

Venimos perfilando algunas razones por las que Heidegger se vuelve hacia la *phrónesis*, y en lo posible proyectando su apropiación hacia la recepción de Gadamer; el tercer aspecto por el que Heidegger va a la *phrónesis* es por el tipo de disposición que es.

(iii) Es importante aquí recordar la definición de *phrónesis* que nos da el estagirita: en *Ética Nicómaco*, VI, 5, 1040b, 1-6 leemos:

“La prudencia es un modo de ser (*héxis*) racional (*metá lógou*) verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre.”

Al pensar la *phrónesis* Heidegger pone el acento en que se trata de un modo de ser racional, que es verdadero. Para explicar esta condición hay que prestar atención a la parte de la definición que indica que se trata del discernimiento de lo malo y de lo bueno; desde esta perspectiva Heidegger la concibe, en cuanto actualidad de la propia razón práctica, como el hábito que da forma a las mediaciones que logra la deliberación. *Phrónesis* y deliberación son entonces, apertura a la mejor elección en el sentido de buena, recta, y por ello «verdadera» respecto del propio ser hombre. De esta manera, la *phrónesis* se le muestra a Heidegger como “un modo de ser descubridor”. Como lo explica Vigo, a Heidegger le interesa y potencia “el aspecto irreductible de autoreferencialidad que Aristóteles adscribe a la *phrónesis*.”²⁷ Efectivamente, se trata de un modo de ser que descubre, a través de la deliberación, lo que es bueno para el propio hombre que delibera, es decir, para sí mismo y para su vida. Y, desde luego que para el joven maestro, tal disposición autoreferencial ofrece una determinación que podría erigirse como modo de ser propio del *Dasein*, haciendo así, de él, un “ser descubridor”. Por lo tanto, resolviendo que la *phrónesis* es un modo de ser descubridor del ser «propio» del *Dasein*, es fácil comprender cómo es que Heidegger dice haber encontrado en la prudencia aristotélica, a la conciencia. Pero, ¿qué entender acá por *phrónesis*/ conciencia? Nuevamente estamos ante un tema que es un todo en sí mismo, razón suficiente para no poder tocarlo aquí. Sin embargo, si de lo que se trata es de echar un vistazo, la interpretación heideggeriana de la definición de la *phrónesis* aristotélica, ayuda. Vigo nos ayuda a comprenderla y por eso preferimos verla como él la recoge. Él lo hace de esta manera: “se trata de un estar-situado por parte del existente

²⁷ Cf. Vigo, p. 218, nota 9.

humano, de tal índole, que éste dispone de la transparencia respecto de sí mismo.”²⁸ Como ya hemos dicho, la *phrónesis* es un modo de ser, una disposición, o bien, un estar situado «verdadero»; y esto es así porque su autoreferencialidad abre la posibilidad de transparencia del *Dasein* respecto de su propio ser y de sus posibilidades más auténticas.²⁹ En otras palabras, la *phrónesis* no es sólo una disposición del alma que conoce, sino que, en cuanto tal, además de muestra como «circunspección solícita», esto es, como un modo de ser y un modo de trato relativo y referido al mundo compartido, circunspección que nos permite tomar cuidado de nosotros mismos y que, al mismo tiempo, responde a la solicitud de los otros.

Hasta aquí la *phrónesis* de Heidegger ha sido expuesta en sus virtualidades latentes más generales, y la hemos ido enfocando en vista del modo en que se exhibe en la productiva interpretación de Gadamer, de la que pasaremos a ocuparnos inmediatamente.

III. *Phrónesis*: virtud hermenéutica fundamental.

*“Para la estructura del proceso hermenéutico me he remitido expresamente al análisis aristotélico de la phrónesis”*³⁰

*“La hermenéutica, esta teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual, se convirtió para mí en una tarea filosófica central.”*³¹

*“la virtud aristotélica de la racionalidad... la virtud hermenéutica fundamental.”*³²

El peso que tiene Aristóteles en la nueva hermenéutica está ligado a la cuestión de la identidad de las *humaniora*. En las reflexiones del Filósofo, Gadamer reconoce el esfuerzo por brindar autonomía al saber moral y *mutatis mutandis* ahora se trata de “defender la validez autónoma de las ciencias humanas.”³³ Liberado de pretensiones de fundamentación epistemológica de corte objetivista, Gadamer inserta la ética aristotélica en la trama de la hermenéutica filosófica. Así como Heidegger halló en la *phrónesis* «el modo de

²⁸ Vigo, p.218.

²⁹ Vigo, p.227.

³⁰ Gadamer, H. G. *Verdad y Método*, I, p. 638.

³¹ Gadamer, H. G., «Problemas de la Razón Práctica» (1998), p.317.

³² Ídem.

³³ Ídem, p.310.

autoesclarecimiento de la existencia efectivamente vivida»³⁴; Gadamer, por su parte, halla una moneda: de un lado, la cara de ese saber diferente que es precisamente la ciencia práctica aristotélica, del otro lado, la cara de la *phrónesis*; faz de la comprensión que tiene lugar en toda experiencia hermenéutica. Gadamer resuelve el enigma de las *humaniora*: es posible un saber diferente si este se acuña en el horizonte de las posibilidades comprensivas.

¿Cómo procede Gadamer? ¿De qué se trata? En este asunto hay una ambigüedad fundamental: ¿se trata de una instanciación entre *phrónesis* y comprensión o más bien se trata de simetrizar filosofía práctica y hermenéutica? Pero ¿tiene sentido distinguir comprensión de hermenéutica? Y, aún más, cabe preguntarse ¿es lícito identificar *phrónesis* y filosofía práctica? Hay varias cosas que conviene no perder de vista:

En primer lugar, como hemos dicho, Heidegger interpretando a Aristóteles impulsa –como dice Gadamer – una ontología de signo inverso. La *phrónesis* aristotélica ha sido un estímulo vigorizante para pensar la ontología del ser en el mundo, es decir, nos convence la tesis que sostiene, que en las manos de Heidegger la praxis aristotélica a devenido en horizonte para su ontología fundamental. Por consiguiente, consumada la apropiación de la *phrónesis* –o de la praxis –, no tiene sentido preguntarse si Heidegger distingue o no entre *phrónesis* y filosofía práctica aristotélica. Él no es un exégeta del pensamiento de Aristóteles, más bien Aristóteles es quien lo acompaña a él en el periplo de su pensamiento.

En segundo lugar, hemos insistido en que la actualización hermenéutica de Aristóteles propuesta por Gadamer en *Verdad y Método* (la cual tiene un peso fundamental en sus reflexiones subyacentes sobre las *humaniora*, en la articulación de la noción de comprensión y, en general, en el modo en que concibe a la hermenéutica) está determinada por la recepción heideggeriana de la *phrónesis* de Aristóteles. No se trata de confundir los proyectos de Heidegger y de Gadamer, estamos conscientes de sus diferencias, se trata de encontrar claridad conceptual en nuestra recepción de Gadamer. Nos preguntamos ¿es lícito identificar *phrónesis* y filosofía práctica? Si lo vemos desde el marco del pensamiento aristotélico la respuesta es no. Si se mira con Gadamer, sucede lo mismo que si lo viéramos desde Heidegger, es decir, ¿Se identifica? ¿No se identifican? da igual.

³⁴ H. G. Gadamer, «Heidegger y los Griegos», (2003), p. 155.

En tercer lugar, finalmente, conviene no perder de vista el anclaje, esto es, la particular ontologización heideggeriana de la *praxis/phrónesis* aristotélica, pues, esta ambigüedad devenida en fundamental, es piedra miliar en la actualización gadameriana de la *phrónesis* aristotélica.

Hemos explicado qué justifica la ductilidad del tratamiento de Gadamer en la cuestión *phrónesis* – filosofía práctica, pero quisiéramos agregar algo más. Pensando con Gadamer, yo diría: comprender es interpretar, sin comprensión no hay interpretaciones, sin *phrónesis* no hay filosofía práctica.

Los ejercicios espirituales valen la pena. Hemos mostrado por qué Gadamer muchas veces habla indistintamente de *phrónesis* y de filosofía práctica. Sin embargo, a continuación bosquejamos un análisis de cada instancia y sus matices. Una tarea menor –si comprendimos la fusión – pues, a fin de cuentas, ambos rendimientos conducen por igual al *telos* de la configuración ontológica de la hermenéutica.

Filosofía Práctica y Hermenéutica.

“la relación hermenéutica entre facticidad y teoría vino a ser lo decisivo.”³⁵

Una instancia (i) estructural, (ii) una ontológica y otra (iii) epistémica definen la simetría en la cual la filosofía práctica contribuye a trazar el bosquejo del tipo de saber que encontramos en las *humaniora* y más específicamente en la filosofía entendida como hermenéutica.

(i) Desde el punto de vista de su estructura, para Gadamer, la hermenéutica (entendida como forma de ser de las reflexiones que tienen lugar en las *humaniora*) al igual que el saber moral aristotélico, son saberes constituidos desde un *ethos*: saber moral y comprender tienen aquí su fundamento. Gadamer entiende que la pertenencia a la tradición provee el sentido desde el cual articulamos precomprensiones que en cuanto tales son medulares. Sin embargo, así como no es suprimible la propia actuación humana, de la misma manera, quien comprende aún partiendo de prejuicios y anticipaciones, no se queda en ellos, el mismo movimiento constitutivo del comprender lleva siempre a más de sí. Es

³⁵ Gadamer, H. G., «Problemas de la Razón Práctica» (1998), p.311.

decir, así como para Aristóteles no tiene sentido idealizar un hombre que ya es virtuoso y bueno de una vez y para siempre, sino que más bien entiende que los hombres tienen que acreditarse como tales, repetidamente, cada vez que haga falta, actuando una y otra vez a la medida de las exigencias de las situaciones en las que se encuentra; del mismo modo la pertenencia a la tradición no provee respuestas últimas ni revela la única clave. Como dice Gadamer, la pertenencia del intérprete al conjunto de relaciones que intenta comprender obliga a pensar de otra manera el sentido de la objetividad.³⁶ Al pensar el *ethos* como preexistencia Gadamer actualiza un modelo clásico de fundamentación del conocimiento. Como sabemos, Aristóteles reconoce junto a Platón que la adquisición del todo conocimiento depende siempre de un saber preexistente. Tal idea es la que parece reinterpretarse, al pensar la pertenencia a la tradición como fundamento, y al entender que comprender es siempre una renovada articulación de comprensiones previas.

En la pertenencia a un *ethos* que nos conforma hay simetría con la preexistencia platónica del lenguaje, pero también ella es simétrica con la preexistencia aristotélica de la vida de la experiencia tejida en los *legómena* y los *éndoxa*.³⁷ Quizá, el *ethos* como fundamento también pudiera ser instanciado con la categoría husserliana «mundos de la vida» (*lebenswelt*) si esta no tuviese ciertas limitaciones, pero, en todo caso teniendo en cuenta lo que luego posibilita. Pero, en todo caso, Gadamer dice, que las especulaciones del Husserl tardío tenían presente a *Ser y Tiempo*.³⁸ En esta época él piensa la *lebenswelt*, explicitando con ella, dice Gadamer, una “verdad ignorada u olvidada.”³⁹ En efecto, esta “palabra mágica”⁴⁰ revela, que ‘mundo’ tiene propia validez.⁴¹ Pero al parecer la autocrítica husserliana es insuficiente, pues, aunque “todo lo que está dado como ente, está dado como mundo”⁴² y el mundo se muestra como “lo previo”, el horizonte del mundo es pensado por Husserl como el correlato objetivo de la subjetividad trascendental. La hermenéutica de la Facticidad muestra, como dice Heidegger, que el mundo no es un *a priori* ni objetivo ni subjetivo, no es una configuración objetual de sentido sino que es –y tiene que ser pensado

³⁶ Gadamer, H. G., *El Giro Hermenéutico*, (2007), p. 180

³⁷ Ídem, p. 175. Véase, Álvaro Vallejo Campos, «El concepto aristotélico de *phronesis* y la hermenéutica de Gadamer», en *El Legado de Gadamer*, Universidad de Granada, España, 2004, p. 484.

³⁸ Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, I, p.307

³⁹ Gadamer, H. G., «*Problemas de la Razón Práctica*» (1998), p.312.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, I, p.309

⁴² Ídem.

– como *algo dentro de lo que se puede vivir*. Pertenencia a la tradición y *ethos* como fundamento es; tenemos mundo. No hacemos justicia a la actualidad de la pertenencia al *ethos* de la que Gadamer nos habla si la miramos desde un punto fijo y en una sola dirección. Hay que mirar al rededor.

(ii) En lo relativo a la simetría ontológica entre filosofía práctica y hermenéutica, diremos lo siguiente: Aristóteles piensa que el saber moral sobre el cual reflexiona en sus éticas, no tiene sentido para saber qué es el bien o qué es la virtud, pues, de lo que se trata es de ser un hombre virtuoso y bueno.⁴³ Atendiendo a esto, Gadamer destaca que el saber moral aristotélico es concebido como un saber que, en cuanto tal, no requiere legitimarse a través de ningún tipo de fundamentación, ya que tiene en si mismo el principio de su legitimación y validez. Así, justo porque el saber moral no es saber al margen del ser, tal y como éste ha llegado a ser, sino que es saber del ser en cuanto propia determinación suya, de tal saber decimos, que no requiere ulteriores justificaciones. Por lo tanto, así como el saber que el hombre tiene de si mismo, no pretende ser comprobado, puesto que ello sería como justificar que él es el hombre que es;⁴⁴ las *humaniora* –y en particular, la filosofía, y especialmente la filosofía entendida como hermenéutica – son saberes morales, en el sentido de saberes de esta clase, es decir, ontológicamente fundados, autojustificados, en cuanto saberes que están consubstanciados con el propio ser de los que saben. En síntesis, Gadamer diría, comprender pertenece a esta clase. Es como los saberes morales.

(iii) Finalmente, apenas mencionaremos aquí una declaración de Gadamer que ha resultado sumamente problemática, pero que es fundamental para entender el eje de su interés por la filosofía práctica en Aristóteles, en general, y como apuesta categórica para su propia hermenéutica filosófica. Gadamer escribe: “la diferenciación conceptual de “sofía” como virtud únicamente teórica y “frónesis” como virtud práctica es artificial, y Aristóteles la establece únicamente con el fin de una aclaración conceptual.”⁴⁵ Tesis escandalosa mirada con los ojos de los especialistas, tesis productiva teniendo presente las intuiciones de Gadamer: todo comprender es aplicación; toda apertura reflexiva, todo intento por comprender, desde su comienzo a su fin nos involucra, nos afecta, e incluso, nos modifica.

⁴³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2,1104^a26-30.

⁴⁴ Cfr. Gadamer, H. G, *Verdad y Método I*, p.386.

⁴⁵ Gadamer, H.G, «*La idea de filosofía práctica*» en *El Giro Hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2007, p.190.

Phrónesis y Comprensión.

“La *Phrónesis*, la *areté* de la <razón práctica>, *allos eidos gnoseos*, <un género de conocimiento diferente>”⁴⁶

No cabe duda sobre la importancia del deslinde de *phrónesis* respecto de *téchne*: este tópico en buena medida perfila el proyecto epistémico de la filosofía práctica aristotélica; es medular en el marco del libro sexto; ha sido atentamente sopesado por Heidegger y, finalmente, tiene mucho peso en el apartado de *Verdad y Método* que consideramos. En efecto, tal deslinde, por un lado, permite ver en el nuevo canon de saber *in ciernes*, un modelo diferente, tanto de la *episteme* griega como del viejo rostro de la ciencia y, en general, lejano al objetivismo de linaje cartesiano. Asimismo, por el otro lado, vía oposición, la *phrónesis* es exhibida como el modo en que se comporta el tipo de inteligencia que tiene lugar en la comprensión. Revisemos brevemente el primer aspecto de la cuestión.

Diferenciar *phrónesis* de *téchne* es importante porque en cierto modo se parecen: ontológicamente, ninguna atiende a la región de «lo que no puede ser de otra manera», es decir, ambas disposiciones tienen su lugar donde la accidentalidad puede ser informada, en el marco de la contingencia, en la apertura a la Facticidad. Pero, además, en cuanto saberes ambas se caracterizan por calcular medios adecuados para la ejecución de sus fines y puede decirse que la articulación de la *phrónesis* como la de la *téchne*, requieren aplicación. Ahora bien, justo por su irreductible vinculación ontológica (ninguna atiende a lo necesario) tiene sentido que Aristóteles se dedique a diferenciarlas.

Aunque *téchne* y *phrónesis* son saberes en lo que se eligen los medios adecuados para ejecutar sus fines, la diferencia entre ambos es fundamental. El *telos* de la *téchne* es, en cada caso, una determinada producción y por ello los materiales y los medios se definen con claridad en virtud del uso que define a lo producido. Así, los fines de las *technai* son particulares, diversos, y no se identifican con los fines propios de quienes los producen, lo que garantiza su propia objetividad, justo porque puede saberse de antemano cuáles materiales y qué medios hacen falta, por decirlo así, para preparar el terreno. Sin duda, de la *techné* nos apropiamos por enseñanza y por eso mismo en su esfera es alcanzable el

⁴⁶ Gadamer, H. G., «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» en *Verdad y Método II*, p.386.p.381.

perfecto dominio y maestría. El caso de la *praxis* es totalmente distinto, empezando por la propia cualidad del fin⁴⁷; en las *technai* estos son externos; no nos involucran, en la *praxis*, por el contrario, las acciones son en si mismas fines y esto puede expresarse así: el fin soy yo mismo y, en este caso, “el saber del fin idóneo no es a su vez mero objeto de conocimiento.”⁴⁸ El caso es que simplemente, los medios morales adecuados al fin del enriquecimiento humano no pueden saberse de antemano. *Praxis* y comprensión no son saberes de los que ya se dispone, no son como aquellos que una vez adquiridos ya se tienen y de los cuales puede echarse mano cuando haga falta. En este sentido, saber moral y comprensión no son saberes previos,⁴⁹ es decir, no son del tipo, que primero se adquirieren, que una vez adquiridos, se poseen; y que estando en plena posesión de ellos, se aplican.⁵⁰

En cualquier caso, algo queda clarísimo, *stricto sensu*, la formación moral no es transmisible por instrucción. Pero si la *praxis* es intransferible –y como podría ser de otra manera– ¿a partir de qué trazar el «desde donde» para la *praxis* y la comprensión? Al simetrizar filosofía práctica y hermenéutica respondimos; el *ethos* es su fundamento común y en el boceto de la pertenencia a la tradición que dimos, algún trazó hubo de su constitutiva movilidad. Sin embargo, cuando se habla de la pertenencia del intérprete a la tradición que lo constituye y desde la cual interpreta, sin duda –diría Gadamer – reconocemos en ello una condición hermenéutica tan concreta como intangible. Entonces, ¿cómo asirla? Gadamer podría conceder, si respondemos; a través de un legado de configuraciones, de la herencia lingüística que nos determina y también en las imágenes directrices: el *ethos* tiene sus formas en la experiencia del mundo de la vida. Dos caminos nos han ayudado a concretar al intangible fundamento; experiencia e imágenes directrices. Pero, ¿se basa el saber moral sólo en experiencias? Y ¿comprender es sólo concientizar la herencia? Para ambas preguntas la respuesta es no.

Gadamer nos recuerda que “los griegos sobreentienden que la “experiencia” no es “saber”, por mucho que los “*logoi*” y “*doxai*” que se manifiestan como saber se constituyan siempre a partir de la experiencia y por muy imprescindible que resulte la experiencia en la

⁴⁷ Leemos en *Verdad y Método*; “el saber moral es verdaderamente un saber peculiar. Abarca de una manera particular los medios y los fines y es en esto distinto del saber técnico.” (*Verdad y Método* I, p. 394).

⁴⁸ Ídem, p. 393.

⁴⁹ Cfr. Gadamer H-G, *Verdad y Método* I, p.393. y cfr. primeras líneas de p.387.

⁵⁰ Cfr. Ídem, p.388.

aplicación práctica del saber.”⁵¹ Sí, la praxis es intransferible. Pero no puede ser sólo experiencia: Aristóteles nos habla de *phrónesis* que es lo mismo que aplicación. Pero, asimismo, tengamos presente también lo siguiente: Nuestra conciencia es obrada por la historia; “mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos.”⁵² Sin embargo, Gadamer también nos enseña que las mediaciones de la reflexión son esfuerzos insustituibles; no hay transparencia sin interpretaciones, y lo que en apariencia luce familiar y cercano puede sernos del todo extraño. Una vez más, saber hacer las mediaciones es asunto de la *phrónesis* cuyo rendimiento es aplicación.

Iniciando este apartado dedicado a la simetría *phrónesis/ comprensión*, accedimos a ella a través de la oposición *techné/phrónesis*, señalando que se consideraban dos aspectos: el primero, acentuando, que a través tal deslinde, lo que se mostraba era la forma de un nuevo canon de saber y, en el segundo aspecto a considerar, prometíamos la exhibición de la *phrónesis* como modo de ser de la comprensión, modo que Gadamer también llama, aplicación. Justo ahora atenderemos al segundo aspecto de la cuestión.

Someramente, de aplicación podemos dar tres registros: el primero, lo obtenemos de la oposición *téchne/phrónesis*; el segundo, recoge el modo como es entendida la aplicación a través de dos ejemplos y, en el tercer registro veremos; que comprensión es *phrónesis* y esto significa, aplicación.

Como sabemos, Gadamer da capital importancia al tema de las imágenes directrices en el saber moral. Ahora bien, en el caso de las dadas por el maestro-artesano, decimos; que él dicta la forma para la construcción, prescribiendo el uso del producto y atendiendo a su función, por lo tanto, en el caso de la *téchne* la única posibilidad que cabe es implementarlas; por su parte, del valor de las imágenes directrices en el saber moral, diremos, que por más ideales que ellas sean, no constituyen un patrón fijo que pudiera enseñarse, pero, además, justo por esa condición tales imágenes no pueden aplicarse por sí mismas.⁵³ Pues, por una parte, ellas sólo son directrices relativas a la situación a la que atienden y, por la otra, su consideración necesariamente depende de nuestro discernimiento.

⁵¹ Gadamer H. G., *Giro Hermenéutico*, p. 177.

⁵² Gadamer H. G., *Verdad y Método*, I, p. 344.

⁵³ Cfr. Gadamer H.G, *Verdad y Método* I, p.392.

El segundo aspecto a considerar también implica la distinción *téchne/ phrónesis*, pero esta vez referida a la aplicabilidad de la regla en la *téchne* y de las imágenes directrices en el saber moral. En el primer caso, la regla de ejecución debe seguirse tal y como en ella se recomienda; se trata de aprendérsela y luego aplicarla. En el otro caso, las formas de la familia, la sociedad y el estado, ciertamente proveen imágenes directrices. No obstante, si pensamos que en estos casos se trata de convenciones sociales o de imposiciones jurídicas, sin duda el *ethos* luce más rígido que las reglas de aplicación de la *techné*; pero si el *ethos* es fundamento, las consecuencias y limitaciones para la comprensión de la experiencia hermenéutica están a la orden del día. Por esta razón Gadamer provee de ejemplos, brindándonos dos casos para comprender lo que propone; por un lado, el del derecho natural aclara su concepción de las imágenes directrices y, por el otro, el caso de la jurisprudencia responde justamente por la cuestión de su imposición. Respecto al primero, dice que en Aristóteles se haya la posibilidad de pensar puntos de quiebre en el derecho natural, es decir, lejos de la lectura habitual, de las leyes del derecho natural puede decirse, que no están como escritas en las estrellas, y que en realidad, Aristóteles deja *un cierto margen para una movilidad propia de las cosas*⁵⁴; “es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho natural.”⁵⁵ Por lo tanto, cabe pensar, entonces, que lo permitido no es sólo lo permitido, ya que se concede que “dentro de lo permitido hay márgenes.”⁵⁶ Luego, puede pensarse, que el modelo del comprender es el caso donde los márgenes se expanden.⁵⁷

Ahora bien, en relación a la aplicación de la ley el punto es; cómo lo justo es de hecho realizable. Aristóteles responde concediendo que el derecho positivo debe admitir modificaciones en la aplicación. Es decir, el positivismo cede a la corrección y el juez que dictamina es capaz de ver que la justicia requiere hacer concesiones a la propia ley, en virtud del caso.⁵⁸ *Phrónesis* es la capacidad deliberativa del juez y no hay nada malo en decir que su equidad es, en primer lugar, como un intangible sentido del tacto, que informa a la capacidad de juzgar. Pero, además, el caso del juez es paradigmático para mostrar que el deliberar –o la aplicación, que es la que interesa retener aquí– no es una llana capacidad

⁵⁴ Gadamer H-G, *Verdad y Método I*, p. 391

⁵⁵ Ídem, p. 393

⁵⁶ Ídem, p. 391

⁵⁷ Ídem, p. 391.

⁵⁸ Ídem, p. 389.

de calcular, eligiendo y coordinando medios adecuados a fines. *Phrónesis* no pertenece a la dimensión de la racionalidad técnico-pragmática equiparable a *téchne*. *Phrónesis* es la capacidad efectiva para guiar la acción rectamente y por ello mismo es discernimiento, que articulándose a través de la buena deliberación, se habilita para juzgar, desde la comprensión de la situación. Deliberamos, y deliberar con uno mismo es como un saber aconsejarse, es lo que llamamos sensatez y sentido común. Con toda razón, Aristóteles hace de la *phrónesis*, la guía de las acciones del ser moral y razonable. Pero ¿qué significa ser `razonable´ desde la perspectiva comprensiva?

Una vez que Gadamer recuerda que la operación de la *phrónesis* es la deliberación y que su ejercicio es la razonabilidad (*Vernunftigkeit*), aplicada a la comprensión de las cosas, él, simplemente, resignifica la «*subtilitas applicandi*» encontrando que *phrónesis* es lo mismo que comprensión; en una palabra, que es aplicación. Aplicación es el rendimiento de las operaciones de la razonabilidad, o bien, es la capacidad para articular mediaciones. Que *Phrónesis* es aplicación, lo que significa es concretizar las mediaciones que expresan la comprensión. Comprensión es saber hacer mediaciones adecuadas y en esto consiste la rectitud de la razón que Aristóteles denomina, *phrónesis*. La forma de la comprensión hermenéutica es la mediación que tiene lugar en la aplicación, y este es el tipo de comprensión que produce incremento de sentido.

Preguntemos de nuevo ¿son instanciables *phrónesis* y comprensión? ¿Hay simetría? Nuestra respuesta es, si y no. Si, y en este trabajo hemos ido cincelando la simetría. No, por la siguiente razón: la aptitud de quien ejercita su racionalidad práctica o *phrónesis* tiene como cimientos su previa formación para lo razonable; la aptitud de quien comprende tiene como fundamento su *irrenunciable* pertenencia a la tradición. Por lo tanto, en la simetría de *phrónesis* y *comprensión* en el *ethos* hay una imperfección. El hombre de la *phrónesis* es sensato, y lo es, justamente, porque *es consciente* de ello, por el contrario, para Gadamer, el hombre en cuanto hombre –ya lo dijimos, comprende irrenunciablemente.

La conciencia hermenéutica no es una conciencia culta, ni una conciencia intencionada: Gadamer dice, «estamos dentro de tradiciones, *las conozcamos o no, seamos conscientes de ellas o no*»⁵⁹; “mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros

⁵⁹ Esta idea la expresa Gadamer en una entrevista concedida a sus 93 años. La referencia la tomamos de (Paván, 2007, p. 63). Las cursivas son añadidas.

mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera *autoevidente* en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos.”⁶⁰ La experiencia hermenéutica es “mucho más que un esfuerzo subjetivo, es la prueba del espesor ontológico de la pertenencia a la tradición que se desarrolla en el acontecer.”⁶¹

Hemos visto que `aplicación´ ni denota la fuerza lógica de la subsunción ni consiste en una simple adaptación sino que supone lograr concreciones interpretativas. Sin embargo, vista directamente bajo la luz del acontecer de la tradición, el sentido gadameriano de la aplicación, se exhibe: aplicar es la cuestión incesante de cómo comprender –que es lo mismo que comprenderme – desde la situación en la que me encuentro.

La *phrónesis* es modelo para la comprensión, pero en ese modelo hallamos una imperfección importante. Es decir, aquí no tenemos un modelo ni geométrico ni exacto y esto es muy gadameriano.

⁶⁰ Gadamer, H-G, *Verdad y Método* I, p.344. (cursivas añadidas)

⁶¹ Prologando el libro de Paván, Omar Astorga recoge con tino en estas palabras una idea reiteradamente tratada por el autor cuando explica la pertenencia a la tradición. (Paván, 2007, p. 10)