

La exégesis de la φρόνησις aristotélica en Heidegger y en Gadamer: continuación y escisión

*(The Exegesis of Aristotle's *Φρόνησις* in Heidegger and
Gadamer: Continuation and Splitting)*

Gonzalo Martín Mozo

University of Valladolid - ES

Abstract

*This paper will analyse the respective focal points of the exegeses of Aristotle's *φρόνησις* developed by Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer, highlighting the simultaneous continuity and split that occurs in the reworking of the interpretation of the *φρόνησις* in Gadamer's hermeneutics. It will be argued that the divergences between the two approaches reflect an essential difference in the conception of understanding: while Heidegger's interpretation of the *φρόνησις* is marked by the programmatic context of the existential analytic of *Dasein*, in Gadamer's framework its social and intersubjective dimension acquires centrality.*

Keywords: Phenomenology, Heidegger, Gadamer, Hermeneutics, φρόνησις

Resumen

En el presente artículo se analizarán los respectivos puntos neurálgicos de las exégesis de la φρόνησις aristotélica que desarrollan Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, remarcando la simultánea

continuidad y escisión que se produce en la reelaboración de la interpretación de la φρόνησις en la hermenéutica de Gadamer. Se sostendrá que las divergencias entre ambas aproximaciones reflejan una diferencia esencial en la concepción de la comprensión: mientras que la interpretación de la φρόνησις de Heidegger está marcada por el contexto programático de la analítica existencial del *Dasein*, en el marco gadameriano adquiere centralidad su dimensión social e intersubjetiva.

Palabras clave: Fenomenología, Heidegger, Gadamer, Hermenéutica, φρόνησις

1. Introducción

En el presente artículo se analizará la simultánea continuación y escisión de la exégesis heideggeriana de la φρόνησις que articula Hans-Georg Gadamer. A lo largo del artículo se tratará de mostrar cómo las diferencias entre ambas interpretaciones son la manifestación de una divergencia esencial a la hora de concebir la comprensión en la analítica existencial del *Dasein* y la hermenéutica gadameriana: mientras que la exégesis heideggeriana de la φρόνησις está marcada por un cierto corte ‘individualista’ – probablemente, como defenderemos posteriormente, fruto de un influjo kierkegaardiano –, el análisis gadameriano profundiza en el inherente carácter social e intersubjetivo de la comprensión.

Para ello, se presentarán las bases de las exigencias metodológicas de la fenomenología del joven Heidegger que le llevan, ya desde su tesis de habilitación, a dibujar un profundo entrelazamiento entre mística y fenomenología. Este entrelazamiento marcará la posterior lectura de Aristóteles que Heidegger llevará a cabo. La exégesis de Heidegger busca romper con la aséptica interpretación neoescolástica de Aristóteles. La φρόνησις se presenta, en este

contexto, como un pilar fundamental que trata de subsanar los excesos racionalistas de la Modernidad, mostrando otro género de racionalidad o sabiduría que atiende a todo aquello que puede ser de otra manera, a un saber no teórico acerca de la vida. A continuación, se mostrará que la φρόνησις, como muestra el propio Heidegger, es, al igual que la σοφία, una modalidad específica del *voūç*, un modo de proyección existencial, cuestión que se tratará de relacionar con la noción de 'sujeto' místico que el filósofo de Meßkirch había tratado unos años antes.

Posteriormente, se profundizará en la exégesis gadameriana de la φρόνησις, ahondando en la simultánea herencia y diferencia para con la lectura heideggeriana de la filosofía práctica aristotélica. A raíz de la diferencia que existe entre Heidegger y Gadamer a la hora de concebir la comprensión – lo cual determina sus relaciones con la tradición –, se fundan las diferencias entre sus respectivas interpretaciones de la φρόνησις. De este modo se configuran las dos diferencias esenciales entre ambos: en primer lugar, Heidegger defenderá que el objeto de la φρόνησις es la βουλεύεσθαι, mientras que Gadamer sostendrá que la φρόνησις se trata de una actividad complementaria de la σύνεσις; en segundo lugar, la relación entre φρόνησις y ἦθος – prácticamente ignorada por Heidegger – se constituirá como un pilar fundamental de la hermenéutica gadameriana.

2. La φρόνησις en el pensamiento de Martin Heidegger: ¿una exigencia metodológica?

Como el propio Heidegger reseña en los *Cuadernos negros*, su iniciación en la filosofía vino de la mano de Aristóteles, principalmente a partir de *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* de Brentano y la *Metafísica* de Lotze (GA 97: 470). No obstante, como trataremos de mostrar a continuación, la recuperación heideggeriana de otro Aristóteles con respecto al de la tradición – particularmente,

otro Aristóteles alternativo a la exégesis neoescolástica – no se trata tanto de una vuelta a sus inicios filosóficos, como de una conjugación de las exigencias metodológicas del pensamiento del joven Heidegger con el desánimo que le produjeron los cursos sobre fenomenología de la religión – principalmente por culpa de sus alumnos –. En este sentido, propondremos que la exégesis que Heidegger realiza de la φρόνησις aristotélica ha de ser entendida a partir del innegable influjo de la mística medieval.

2.1. Exigencias metodológicas de la fenomenología del joven Heidegger: fenomenología y mística

Lo cierto es que, pese a la evidente importancia que tenía para el joven Heidegger la filosofía medieval, las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo están dedicadas a la cuestión del método de la fenomenología. Como ya había adelantado el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, el método no ha de venir dado por algo ajeno a la propia confrontación con las cosas mismas (HUA XIX.1: 24). Este principio, denominado el principio de ausencia de presupuestos [*Voraussetzunglosigkeit*], marcará en buena medida la totalidad de las lecciones de Friburgo: el método no puede sino venir del acceso a la ‘cosa’ de la filosofía, de la confrontación con el ámbito propio de la misma. Debido a que la filosofía se configura como saber de los comienzos absolutos (Rodríguez 1997: 19), como ciencia originaria [*Ursprungswissenschaft*] que atiende a las raíces de todo (GA 56/7: 78 y ss), esta ciencia originaria ha de tener como ámbito, como ‘cosa’ algo previo a todo saber, conocer u obrar: la vida. La fenomenología implica, por consiguiente, un impulso esencial que, simultáneamente, renueva y autonomiza a una filosofía que parecía abocada a la fatal elección entre un racionalismo que esclerotiza todo aquello que no encaje en su concepto de razón y un irracionalismo que impide dotar de cualquier dirección o sentido a la existencia humana. La vida, “punto arquimédico”

de la transformación hermenéutica de la fenomenología (Adrián Escudero 2013: 218) se constituirá como el epicentro de la doble crítica a los excesos tanto del irracionalismo como del racionalismo, como indicaba Heidegger ya en su tesis de habilitación: «la filosofía como imagen racionalista desvinculada de la vida es *impotente*, la mística como vivencia irracional es *carente de meta*»¹ (GA 1: 410).

A este respecto, la filosofía medieval, particularmente la mística, toma una importancia capital dentro del programa filosófico del joven Heidegger: no solo se trata de que la devoción absoluta al objeto [*absolute Hingabe*] (GA 1: 198) que articula la escolástica sea el contrapunto esencial a la centralidad del sujeto que acontece a partir de la modernidad, tampoco únicamente de que la *in tendere* escolástica permita apreciar la coincidencia conceptual que existe entre el binomio *noesis-noema* y el *modus activus et modus pasivos* (Kisiel 1995: 30); sino que la mística medieval supone un enclave fundamental para la tarea de hacerse cargo filosóficamente de la vida sin tratarla «como si estuviera meramente frente a nosotros como un objeto»² (Heidegger y Blochmann 1990: 14). Para poder dar cuenta de ello es necesario, afirma Heidegger, romper con la idea de que la filosofía medieval consiste en una oposición, consolidada a partir de la Modernidad, entre escolástica – racionalismo – y mística – irracionalismo – (GA 1: 410), en tanto que mística y escolástica aparecen esencialmente unidas, como representa paradigmáticamente Meister Eckhart. Esta unión supone que la mística, lejos de configurarse como una disposición ascética e irracional, incluye el conocimiento ‘racional’ que se le atribuye a la escolástica, pero lo hace atendiendo a una estancia

¹ Citaremos, de aquí en adelante, indicando la referencia de la *Gesamtausgabe* y, en caso de tratarse de una cita literal, se indicará, después de una diagonal (/), la referencia de la traducción empleada. Si la traducción es propia se indicará en una nota a pie de página. Traducción propia. Mantenemos aquí las cursivas que pone el propio Heidegger.

² Traducción propia.

anterior a la separación entre sujeto y objeto, anterior siquiera a la distinción entre teoría y praxis: el 'sujeto'³ místico, dirá Heidegger, «ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contrariedad» (GA 60: 318 / 1997: 173). De este modo, la mística no solo corrige los excesos racionalistas arrebatando los aires de superioridad y plenitud a lo meramente teórico, sino que hace patente que todo intento de apropiación de la propia existencia, de hacerse cargo de la vida corre el peligro de permanecer *impotente* o *carente de meta* si no se atiende al ámbito originario que representa el sujeto místico. Consecuentemente, parece existir un entrelazamiento entre la actitud mística y la que requiere el proyecto fenomenológico del joven Heidegger (Roggero 2012: 216), algo que el filósofo de Meßkirch hace patente en sus apuntes para unas lecciones sobre mística medieval que no llegó a impartir: a su juicio, Santa Teresa de Jesús «ve, en cuanto mística, fenomenológicamente» (GA 60: 337 / 1997: 190).

2.2 La φρόνησις aristotélica

La temprana influencia de la mística medieval resulta fundamental para comprender la importancia y los matices esenciales de la exégesis de la φρόνησις aristotélica. Para ello es necesario comprender que el viraje de las lecciones de Heidegger desde el cristianismo primitivo – las cuales deben entenderse desde la influencia de la mística medieval⁴

³ Heidegger incluye entre comillas la palabra 'sujeto' debido a que el 'sujeto' místico no menta a un sujeto tal y como es entendido en la estructura representacional del conocimiento, esto es, en la relación sujeto-objeto, sino, más bien, una unidad esencial en el ámbito preteórico. Probablemente, Heidegger decidió emplear el término 'sujeto' para evitar la identificación de esta unidad con la pasividad, dado que la unidad de Dios y lo creado en la mística se configura a modo de actividad siendo, por ejemplo, en Eckhart esta actividad el autoconocimiento de Dios en su propio devenir.

⁴ Hemos tratado con mayor profundidad esta cuestión en Autor. Los rendimientos filosóficos del pensamiento de Meister Eckhart en la fenomenología del joven Heidegger. *Filosofía Unisinos* (en prensa).

hasta Aristóteles – no se basa en cuestiones de índole filosófica, sino que tiene su origen, como muestra en una carta a Löwith, en el bajo nivel filosófico – por parte de los alumnos – de las lecciones sobre fenomenología de la religión:

Debido a que me gustaría aprender algo con los seminarios, a través de objeciones y dificultades, y estas únicamente se originan con la agudeza necesaria cuando los participantes están al nivel de la tarea, he decidido renunciar a mi seminario de fenomenología religiosa, dado que solamente podría dar lugar a la cháchara religioso-filosófica que me gustaría erradicar de la filosofía, la charla sobre lo religioso que se conoce en los manuales. Quizás podamos ensayarla el próximo verano. He pensado en Plotino, pero tenía entonces algunas de las mismas dificultades. De este modo, me decidí por la metafísica de Aristóteles. (Heidegger y Löwith, BP II: 20)⁵

Sin embargo, pese a este cambio temático, la lectura de Aristóteles, como se aprecia en el *Natorpbericht*, no permanece ajena a la problemática fundamental fruto de las exigencias metodológicas de la fenomenología: cómo la experiencia religiosa presenta un impulso esencial hacia la facticidad que sirve como guía de la apropiación de la existencia. Es por ello que Heidegger ha de enfrentarse a la teología neoescolástica, conforme a la cual «la idea del hombre y la del *Dasein* viviente [...] se funda en la “Física”, en la “Psicología”, en la “Ética” y en la “Ontología” aristotélicas» (GA 62: 369 / 2000: 53). El ‘sujeto’ místico, aquel ‘sujeto’ constituido en el estado previo a toda contrariedad, lejos de estar basado en la Física, la Ética, la Ontología o

⁵ Traducción propia.

la Psicología, se funda en la vivencia religiosa, se instituye conforme a un «nuevo nexo motivacional de la superestructura teórico mística [que] hunde sus raíces en la religiosidad viva, en el sujeto vivo» (GA 60: 317 / 1997: 317). De este modo, la exégesis que Heidegger articulará de Aristóteles se basa, fundamentalmente, en recuperar este mismo nexo motivacional que Heidegger había encontrado previamente en la mística medieval. Consecuentemente, si el propio Heidegger admitía que, conforme a sus lecturas de Aristóteles – por medio de Brentano y Lotze – había logrado, a partir de 1910, establecer una primera reflexión conjunta con Meister Eckhart (GA 97: 346), es posible afirmar que, a partir de 1920, las reflexiones acerca de la obra de Aristóteles están mediadas por la influencia del místico renano.

El interés de Heidegger por la filosofía práctica aristotélica – de acuerdo con Gadamer, principalmente a partir de la *Retórica* y la *Ética* (1989: 230) – se encuentra, según proponemos, alentado por la eminente y fehaciente importancia capital de la praxis en la mística medieval en general y la mística renana en particular – lo cual hace que sea considerada como la legítima sucesora de la filosofía de la antigüedad tardía entendida como forma de vida (Kobusch 2005: 247) –. La φρόνησις aparecerá, en este contexto, como la «expresión de la vida tal y como ella se comprende a sí misma» (Chillón 2019: 146), como la base elemental de lo que constituirá posteriormente la *Verstehen* en tanto que determinación esencial del *Dasein* (Vigo 2008: 216), como alternativa «a la orientación unilateral de las concepciones modernas de la subjetividad, basadas en los actos puramente teoréticos» (Volpi 1994: 339). Sin embargo, pese a la evidente reivindicación de la φρόνησις como otro género de conocimiento, Heidegger remarca que σοφία y φρόνησις «se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el *voūç*, el *intelligir* puro en cuanto tal» (GA 62: 376 / 2000: 61). Pese a que Heidegger deja abierta esta cuestión sin llegar a profundizar en ella, el entrelazamiento

entre actitud mística y fenomenológica permite establecer un nexo esencial entre las consideraciones acerca de la mística medieval y la exégesis de la φρόνησις aristotélica.

Ciertamente, Heidegger ontologiza la φρόνησις para convertirla en la base de la interpretación [*Auslegung*] que retoma todo lo que excede el *logos apofantikos* (Grondin 1999: 140), lo cual responde a la pretensión que recorre todo el pensamiento heideggeriano – la posibilidad de articular una filosofía que no se reduzca la teoría (Figal 1996: 35) –. No obstante, del mismo modo que existe una importancia capital de la praxis en la mística renana y, no por ello, el sujeto místico permanece anclado a su dimensión práctica – de ahí que Heidegger muchos años más tarde incorpore la *geläzenheit* eckhartiana en su concepción de la serenidad [*Gelassenheit*], la cual está más allá de la distinción entre teoría y praxis en tanto que es un obrar superior más allá de toda actividad y pasividad (GA 77: 108) –, parecería que la φρόνησις, pese a ser un enclave fundamental para la cuestión de cómo entrar en el círculo hermenéutico (GA 2: 203), no deja de ser una modalidad específica del *voūç*, de modo que sería este *intelligir* puro – elemento análogo a la concepción del ‘sujeto’ místico – el que marca la comprensión propia de la actitud fenomenológica, y, con ello, que la actividad del *voūç* entraña la dimensión factico-ontológica del comprender, del mismo modo que la actividad superior del ‘sujeto’ místico – más allá de toda distinción entre teoría y praxis – marcaba el camino programático del pensamiento de Heidegger.

3. La φρόνησις en Gadamer: tradición, σύνεσις y ἦθος

La influencia de la exégesis heideggeriana de la φρόνησις aristotélica resulta absolutamente central para comprender qué papel desempeña la φρόνησις en el pensamiento de Gadamer. No en vano, fue la lectura en 1922 del *Informe Natorp*, particularmente el análisis del libro VI de la *Ética a Nicómaco* lo que llevó a Gadamer a desplazarse a Friburgo

para aprender de quien apenas un lustro más tarde acabaría por escribir *Ser y tiempo*. Así pues, Gadamer recuerda cómo en aquellas lecciones de Marburgo la determinación de la φρόνησις – racionalidad práctica – como *allo eidos gnoseos* se convirtió para él en una palabra mágica [Zauberwort] (GW II: 485). Eso explica que en 1927, particularmente en su reseña de la obra de Jaeger *Entstehungsgeschichte der Metaphysik der aristotelische Proteptikos und die entwicklungsgeschichte Betrachtung der aristotelischen Ethik*, la φρόνησις se configura como un elemento central, siendo particularmente importante cómo la φρόνησις acaba por ser un enclave esencial del desarrollo de la ética aristotélica a partir del *Filebo* (GW V: 181), en tanto que se relaciona con la separación del pensamiento de Platón que acontece en el primer libro de la *Ética a Nicómaco* – principalmente en la crítica a la unidad de saber y actuar –.

3.1 La φρόνησις, tradición y σύνεσις

Será, no obstante, en 1930 en su ensayo *Praktisches Wissen* (GW V: 230-248) donde Gadamer desarrolle la que será su interpretación central de la φρόνησις que, con ligeras modificaciones, mantendrá a lo largo de su pensamiento. Mientras que Heidegger, según explicó en una lección en casa de Gadamer, defendía que la φρόνησις coincide con el cuidado [Sorge] en un sentido cercano a Kierkegaard (Dottori 2009: 306) – una concepción de corte más ‘individual’ motivada, probablemente, por las cuestiones programáticas de *Ser y tiempo* y la ausencia de la tercera sección de dicha obra, la cual ampliaría el cerco individualista de la analítica existencial – Gadamer criticará, si bien no frontalmente, el excesivo tinte individual que tiene la exégesis heideggeriana de la φρόνησις. Pese a que la interpretación de la φρόνησις de Gadamer no varía sustancialmente, esta crítica no se hace patente en *Verdad y Método*, dado que, como muestra Grondin (2003: 401), Gadamer parece no querer confrontar directamente a su maestro

en dicha obra. Sí lo hará, no obstante, en *Zwischen Phänomenologie und Dialektik*. En este ensayo Gadamer criticará la concepción del 'lenguaje de la metafísica' (GW II: 11 y ss). A partir de ello, el discípulo de Heidegger articulará una crítica que atiende a la base de la concepción de la tradición que Heidegger desarrolla. Mientras que para el filósofo de Meßkirch en la relación de la filosofía con la tradición opera una regresión destructiva o degradante [*abbaue Rückhang*] (GA 62: 368), Gadamer acentúa, si bien esta es también una dimensión de la propuesta heideggeriana, el carácter positivo de la pertenencia a la propia tradición⁶ (GW I: 285). Esta diferencia entre Heidegger y Gadamer propicia que sus respectivos análisis de la φρόνησις se desarrolle, en el caso de Heidegger, sobre la base de una ontología a modo de hermenéutica de la facticidad, y, en el caso de Gadamer, sobre una constante representación histórica de la tradición (Chang 1994: 51 y ss) que trata, y esta es la esencia de *Verdad y Método*, de articular una investigación acerca de una verdad que no puede ser aprendida por medio de la aplicación de un determinado método constituido por una serie de reglas fijas. La tradición no será, en este contexto, meramente una defensa de lo convencional, sino la configuración ulterior de la vida en su dimensión moral y social (GW II: 470), a modo de acto de reconocimiento libre y racional. En este sentido, la φρόνησις es comprendida como la base de la racionalidad tanto práctica como científica, tomando así esta noción de la filosofía práctica aristotélica una posición central y modélica para la filosofía de Gadamer, en tanto que atiende directamente a la piedra angular de la hermenéutica: el saber ligado a la situación [*Situations gebundenes Wissen*].

Así pues, pese a que Gadamer mantiene en *Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik* (2001: 33–41) las diferencias

⁶ No es posible, por motivos de espacio, profundizar en la relación entre la ontología y la hermenéutica. Para ello véase Beuchot 2008; o Benito Torres 2022.

entre φρόνησις y τέχνη que Heidegger había señalado, Gadamer criticará la afirmación heideggeriana en sus lecciones sobre el sofista (GA 19: 144) de que el objeto de la φρόνησις *la βουλεύεσθαι*, la deliberación, en tanto que no hay *praxis* sin deliberación. Para Gadamer, la φρόνησις es una actividad complementaria [*komplementäre Betätigung*] de la σύνεσις (Riedel 1990: 103), de la capacidad de juzgar. Por medio del juicio es posible ejercitarse, dice Aristóteles, la capacidad de juzgar cuando alguien habla acerca de las cosas que son objeto de prudencia (*EN*. 1143 a14-16). La combinación entre φρόνησις y σύνεσις hace patente el entramado social sobre el cual se desarrolla la φρόνησις, lo cual permite a Gadamer subrayar la autorreferencialidad y el carácter inherentemente social e intersubjetivo de la φρόνησις. Consecuentemente, la esencia de la determinación de la historia como filosofía práctica insiste y se centra en la capacidad natural del ser humano para tratar comprensivamente su mundo, incluyendo en dicha comprensión tanto el ejercicio del juicio por medio de la conversación acerca de las cosas que son objeto de la φρόνησις, como de las necesidades de los otros. Esto lleva a Gadamer a la segunda diferencia fundamental que separa su concepción de la φρόνησις aristotélica de la de Heidegger: la vinculación del ἥθος con la φρόνησις.

3.2 La φρόνησις y el ἥθος

Lo cierto es que la vinculación del ἥθος con la φρόνησις queda absolutamente desdibujada en la interpretación heideggeriana de la filosofía práctica aristotélica. La clave fundamental de esta exégesis que relaciona ἥθος y φρόνησις consiste en que la comprensión no se configura, de acuerdo con Gadamer, como un acto de la subjetividad, sino, más bien, como una entrada en una tradición en la que pasado y presente se encuentran absolutamente mediados. No en vano, en *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, Gadamer pasa a definir el

ἡθος ontológicamente, afirmando que el concepto de ἡθος determina que la virtud no consiste únicamente en el conocimiento, sino que la posibilidad del conocimiento depende de «cómo es cada uno, pero este ser cada uno ha sido moldeado, a su vez, por su educación y su modo de vida»⁷ (GW IV: 183). En este sentido es en el que en un ensayo de 1980 – *Probleme der praktischen Vernunft* – Gadamer comprende la *Konvention* como la identidad entre conciencia individual y las convicciones de la conciencia de los demás, y no como una serie de reglas externas (GW II: 26). Consecuentemente, la convención consiste, en última instancia, en los órdenes de la vida que uno crea para sí mismo. La φρόνησις, en su estrecha vinculación al ἡθος, acaba por incluir todos los órdenes de la vida, da cuenta de la pretensión omniabarcante y universal del comprender de la que habla Gadamer en el prefacio a la II edición de *Verdad y Método* (GW II: 440).

La vinculación entre ἡθος y φρόνησις ahonda, por ende, en el carácter intersubjetivo de la comprensión hermenéutica, algo que, pese a estar presente en el análisis de Heidegger, no gozaba de un papel fundamental, como sí hace en el caso de Gadamer. En última instancia, la lectura de Gadamer parece ampliar aquello que, estando ya presente en el pensamiento de Heidegger, no había sido remarcado con suficiente intensidad, razón por la cual se ha criticado, como representa paradigmáticamente Derrida, la ausencia del Otro en el Heidegger de la época de *Ser y tiempo*. La φρόνησις, en su entrelazamiento con el ἡθος, muestra el camino ejemplar de la racionalidad responsable [*verantwortliche Vernünftigkeit*] (GW II: 327) que articula el pensamiento de Gadamer, mostrando, por qué no decirlo, que el *voūç*, la *intelección* pura, no consiste en una abstracción absoluta, sino en una disposición para con el mundo que incluye todos los

⁷ Traducción propia de: «wie einer ist, dieses Sein ener jeden aber wiederum durch Erziehung und Lebensweise seine vorgängige Prägung erfahren hat».

órdenes de la vida.

4. A modo de conclusión

A lo largo del artículo se ha tratado de mostrar cómo tanto la influencia decisiva de la mística medieval – la mística renana –, en conjunción con las exigencias metodológicas de la fenomenología, determina la exégesis heideggeriana de *otro* Aristóteles que excede los rígidos moldes del neoescolasticismo, de un Aristóteles que hunde sus raíces en la facticidad, al igual que sucedía con el ‘sujeto’ místico. Por medio de esta influencia es posible advertir que, pese a la evidente reivindicación del papel ontológico de la filosofía práctica aristotélica, la φρόνησις no deja de ser un modo, al igual que la σοφία, del *voūç*, de la *intelección* pura. La exégesis de la φρόνησις pone de manifiesto, ciertamente, aquel otro género de conocimiento que, al igual que la propia existencia humana, únicamente puede conjugarse en gerundio (Chillón 2025: 10 y ss), aquel otro género de conocimiento acerca de aquello que puede ser de otra manera. No obstante, esta recuperación de la φρόνησις deriva en una recuperación, como sucedía con la *praxis* de la mística, de la antesala de toda contradicción, de toda distinción entre teoría y *praxis*, al foco esencial de toda posibilidad de relación comprensiva para con el mundo. Por consiguiente, el *voūç*, lejos de configurarse como una abstracción, permanece vinculado a la realidad viva del ser humano sin, por ello, caer en un irracionalismo que no puede otorgar dirección alguna a la existencia. La φρόνησις y σοφία son, por ende, modalidades específicas de un *voūç* originario que, como sucedía con el ‘sujeto’ místico, está más allá de toda contrariedad, más allá de toda pasividad y actividad, de la distinción entre teoría y *praxis*.

En buena medida, Gadamer continuará el espíritu de la exégesis heideggeriana, si bien, liberándose de los compromisos programáticos de lo que se constituirá posteriormente en *Ser y tiempo*, que determinaron definitivamente la interpretación de Heidegger. Esta

continuación que Gadamer lleva a cabo es, en buena manera, una intensificación de lo que estaba ya presente en la lectura de Heidegger. La diferencia fundamental no es otra que la interiorización del proyecto de una analítica existencial: mientras que Heidegger, tanto en su exégesis de la mística medieval como en su lectura de Aristóteles, presenta una concepción más individualista de la comprensión, en la cual la relación con la tradición consiste en una regresión destructiva que trate de extraer los rendimientos filosóficos necesarios para una crítica al presente; Gadamer profundiza en mayor medida en el carácter positivo de la pertenencia a la tradición. Esto se traduciría en que Heidegger comprendería la *intelección* pura que supone el *voūç* desde una concepción individualista -marcada, como se ha señalado, por Kierkegaard-, mientras que en Gadamer toda posibilidad de intelección estaría marcada por la pertenencia a la tradición. Esto explica en buena medida, en primer lugar, que Heidegger defienda que el objeto de la φρόνησις es la βουλεύεσθαι, y no la σύνεσις como sostiene Gadamer, y, en segundo lugar, que la estrecha vinculación entre ἥθος y φρόνησις, prácticamente ignorada por Heidegger, sea un pilar fundamental de la hermenéutica gadameriana.

Bibliografía

- Adrián Escudero, J. (2013). Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 46: 47–75.
- Benito Torres, J. (2022). Una rehabilitación gadameriana de la metafísica: la ontología hermenéutica y la recuperación del problema del ser. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55(2): 201–218.
- Beuchot, M. (2008). La hermenéutica y las nuevas ontologías. *EN-CLAVES del pensamiento*, 2(4): 77–89.
- Chang, T.-K. (1994). *Geschichte, Verstehen und Praxis. Eine Untersuchung zur philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*

- unter besonderer Berücksichtigung ihrer Annäherung an die Tradition der praktischen Philosophie.* Marburg: Tectum Verlag.
- Chillón, J. M. (2019). Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología. *Ideas y Valores*, 68(169): 133–152.
- Chillón, J. M. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo.* Granada: Comares.
- Dottori, R. (2009). The concept of phronesis by Aristotle and the beginning of hermeneutic philosophy. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 11(1): 301–310.
- Figal, G. (1996). Vollzugssinn und Faktizität. En *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie.* Stuttgart: Reclam, 32–44.
- Gadamer, H.-G. (1989). Heideggers 'theologische' Jugendschrift. *Dilthey Jahrbuch*, 6.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1993b). *Gesammelte Werke V. Griechische Philosophie I.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke IV. Neuere Philosophie II.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (2001). *Das Problem des historischen Bewußtseins.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Á. Ackermann, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens-Geschehens. En D. Thomä (Ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (pp. 399–405). Stuttgart: J. B. Metzler.
- Heidegger, M. (1978). *GA 1: Frühe Schriften (1912–1916).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1976a). *GA 2: Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)* (B. Heimbüchel, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens* (F. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *GA 62: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (SS 1922)* (G. Neumann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 77. Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *GA 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* (F. de Lara & F. de Lara López, Trads.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M., & Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M., & Löwith, K. (2017). *Briefwechsel 1919–1973*. Friburgo/Múnich: Karl Alber.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana XXIX)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Kisiel, T. (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kobusch, T. (2005). Lesemeistermetaphysik – Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts. En A. Speer & L. Wegener (Eds.), *Meister Eckhart in Erfurt*. Berlín: Walter de Gruyter, 239–258.
- Mozo, G. M. (en prensa). Los rendimientos filosóficos del pensamiento

de Meister Eckhart en la fenomenología del joven Heidegger. *Filosofía Unisinos*.

Riedel, M. (1990). Hermeneutik und Gesprächsdialektik. Gadamer's Auseinandersetzung mit Heidegger. En M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 96–130.

Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

Roggero, J. L. (2012). Hingabe an die Sache. Misticismo y fenomenología en la ciencia originaria preteorética del joven Heidegger. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 38(2): 205–232.

Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Volpi, F. (1994). La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*. En G. Vattimo (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad* (S. Perea Latorre). Bogotá: Norma, 327–383.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles* (M. J. De Ruschi, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Xolocotzi Yáñez, Á. (2009). ¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phrónesis aristotélica? *Tópicos. Revista de Filosofía*, 37: 117–133.