

Phrónesis como racionalidad hermenéutica: Gadamer, Aristóteles y una nueva reinterpretación neoplatónica¹

Jorge Benito TorresUniversidad de Valladolid ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/resf.103494>

Recibido: 07/07/2025 • Aceptado: 29/09/2025 • Publicado en línea: 18/02/2026

Resumen. Este artículo analiza la recepción de φρόνησις y σοφία en las filosofías de Heidegger y Gadamer con el fin de replantear la ontología hermenéutica más allá del paradigma técnico-positivista. Sostengo que la articulación entre racionalidad práctica y teórica presupone una unidad originaria del pensar que no ha sido plenamente tematizada: la mediación de la νόησις como estructura ontológica del comprender. Mientras Heidegger interpreta la φρόνησις como modalidad de la facticidad y Gadamer la asume como matriz de una racionalidad situada e histórica, ambos dejan implícita la raíz noética que unifica φρόνησις y σοφία. El artículo muestra que el Neoplatonismo desarrolla sistemáticamente esta unidad, integrando vida, λόγος y contemplación en una concepción ontológica del intelecto. Desde esta perspectiva, la νόησις se comprende como dimensión antepredicativa que funda la autocomprensión, ampliando así el horizonte ontológico de la hermenéutica contemporánea..

Palabras Clave: hermenéutica; racionalidad; νόησις; φρόνησις; σοφία.

EN *Phrónesis as hermeneutical rationality: Gadamer, Aristotle and a new reinterpretation of Neoplatonism*

Abstract. This article examines the reception of φρόνησις and σοφία in the philosophies of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer in order to rethink hermeneutic ontology beyond the technical-positivist paradigm. I argue that the articulation of practical and theoretical rationality presupposes an originary unity of thinking that remains insufficiently articulated: namely, the mediation of νόησις as the ontological structure of understanding. Whereas Heidegger interprets φρόνησις as a modality of facticity and Gadamer appropriates it as the matrix of a historically situated rationality, both leave implicit the noetic root that unifies φρόνησις and σοφία. The article shows that Neoplatonism systematically develops this unity by integrating life, λόγος, and contemplation within an ontological conception of intellect. From this perspective, νόησις emerges as a pre-predicative dimension grounding self-understanding, thus broadening the ontological horizon of contemporary hermeneutics..

Keywords: hermeneutics; rationality; νόησις; φρόνησις; σοφία.

Sumario: 1. Introducción; 2. La irrupción de la phrónesis aristotélica en la hermenéutica; 3. En torno a la «unidad oculta» entre φρόνησις y σοφία: una aproximación gadameriana a la noción neoplatónica de νόησις; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Benito Torres, J. “*Phrónesis como racionalidad hermenéutica: Gadamer, Aristóteles y una nueva reinterpretación neoplatónica*”, *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.103494>

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto de investigación *Los límites del lenguaje en la filosofía griega antigua: no contradicción, identidad e inefabilidad*, Proyecto PID2022-139027NA-I00 financiado por MCIN/ AEI / 10.13039/501100011033 / FEDER, UE.

1. Introducción

De entre todas las voces que conforman el coro de la hermenéutica filosófica, el aristotelismo es posiblemente una de las más claras. Gadamer ha señalado en reiteradas ocasiones la profunda influencia que el pensamiento de Aristóteles tiene en su planteamiento (v. gr. 1992, 28; *La idea de filosofía práctica o Razón y filosofía práctica* en 1998). Esta presencia se debe, principalmente, a una razón que el alemán hereda de su maestro: ante una imposición de una razón positiva y técnica, incapaz de comprender los fenómenos y experiencias humanos, tanto Heidegger como Gadamer volvieron su mirada al pensamiento griego procurando encontrar un itinerario que sirviera como horizonte de sentido para una hermenéutica de la racionalidad.

La herencia del pensamiento griego en la hermenéutica es, por ende, algo notable a lo largo de todo su desarrollo. Habitualmente este diálogo ha sido estudiado únicamente por dos vías: por un lado, abundan los estudios y menciones al platonismo en la hermenéutica gadameriana, por el otro se ha señalado cómo el pensamiento de Aristóteles articula *de facto* a la hermenéutica. Utilizaré el rótulo de *hermenéutica de la racionalidad* para apelar directamente a este cuestionamiento sobre el sentido del pensar, sobre los límites de la discursividad y de la razón positiva y sobre la posibilidad de llevar a cabo un modelo integral de la inteligencia humana.

La pretensión del siguiente análisis no es únicamente la de actualizar los estudios recientes sobre esta cuestión, sino también la de insertarnos con precisión en la relación conceptual presente entre los términos νόσις, φρόνησις y σοφία en la filosofía antigua, concretamente en el pensamiento aristotélico y en su desarrollo, atendiendo por ende a cómo la lectura que Gadamer elabora del Neoplatonismo está en sintonía con esta hermenéutica de la racionalidad. Abriremos una tercera vía de diálogo que sea capaz de atender a la importancia del Neoplatonismo en el diálogo entre los griegos y la hermenéutica contemporánea.

En última instancia, la lectura que Gadamer hará de Aristóteles deberá tomar consciencia de que la pervivencia del pensamiento del Estagirita se dará dentro de las exégesis del Neoplatonismo. Por esta razón, deberemos atender a algunos textos de Plotino o Jámblico donde la hermenéutica del λόγος tendrá un matiz profundamente aristotélico y unificará las distintas proyecciones de la racionalidad. En este sentido, la articulación entre las nociones de νόσις, φρόνησις y σοφία permitirá a Gadamer elaborar su propia hermenéutica de la racionalidad a fin de ampliar el estrecho y reducido ámbito de la razón positiva en aras de señalar la dimensión práctica, vital, existencial y especular de la racionalidad humana.

2. La irrupción de la *phrónesis* aristotélica en la hermenéutica

a. Heidegger y Aristóteles

La pregunta por el sentido de la racionalidad es un tópico en el pensamiento hermenéutico desde su nacimiento en el siglo XIX. Este cuestionamiento llega hasta la obra gadameriana por influencia, precisamente, de Heidegger y Dilthey (v. gr. Gadamer 1977, 103 o 1992, 105). Esto es así hasta tal punto que en lo relativo a la filosofía de la vida y de la vivencia presente en la ontología hermenéutica, Gadamer extrae explícitamente sus reflexiones de la obra de estos dos pensadores². El interés de Gadamer, no obstante, será el de trascender el marco sujeto a los prejuicios diltheyanos de la historia positiva del espíritu (1977, 218) mediante la crítica ontológica planteada por Heidegger a la hermenéutica anterior (Heidegger 2003, 226). Esto habilitará a los pensadores a desplegar de manera amplia la denominada hermenéutica de la racionalidad como una vía de crítica capaz de deshacer los prejuicios positivistas que inundaban la filosofía contemporánea: frente a un modelo de razón cientificista, Gadamer se preguntará por la validez y capacidad de comprensión de esta forma de pensamiento en lo relativo a las expresiones artísticas, culturales e históricas, las manifestaciones simbólicas del pensamiento o a la propia comprensión de la vivencia humana del mundo. Ante esta gran crítica, Gadamer siguiendo la estela de su maestro arribará al pensamiento griego:

Los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección: recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza. (1992, 380)

Se trataba pues no tanto de resucitar un pensamiento aparentemente inerte sino de replantear la gran pregunta por el sentido del pensar en una época condenada a un modelo de pensamiento único, a un modelo de razón positivista. Gadamer atisbó, pues, que había un modo de «repetir» la filosofía de los griegos» (Gadamer 1992, 379) que sirviera como base para una crítica a la epistemología de las

² Para más información véase Anónimo 2024.

ciencias positivas. De entre todas las voces rescatadas y presentes en la hermenéutica gadameriana, la de Aristóteles cobra un protagonismo claro en esta cuestión. En realidad, la presente hermenéutica ya se encontraba completamente desplegada en la filosofía de Heidegger, tal y como diversos especialistas han hecho notar (Volpi 2012; Orejarena Torres y Xolocotzi Yáñez 2024). Sin embargo, en la tematización gadameriana encontramos un matiz genuino y original que permite actualizar de un modo más coherente la vitalidad del pensamiento aristotélico. Esta diferencia no es secundaria y hemos de presentarla a fin de comprender por qué Gadamer insiste en distintas obras en volver a dialogar con Aristóteles. Hemos de explicar las razones por las que valoramos que la lectura de Heidegger no es capaz de acceder a los núcleos de sentido del planteamiento aristotélico y, en su lugar, Gadamer, percatándose de ello, optó por una alternativa diferente.

Como es sabido, Heidegger encontró en Aristóteles la viabilidad de desarrollar un nuevo modo de pensamiento vinculado a la racionalidad práctica que hundiera sus raíces en la noción de *phrónesis* (φρόνησις). Este modo alternativo de pensamiento, según Heidegger, nos permitiría atender a estructuras de ser de la experiencia humana del mundo incomprensibles para la razón positivista. La originalidad que tiene la aplicación de la φρόνησις como una forma distinta de pensar es justamente la capacidad que esta tiene, en tanto que racionalidad práctica, de profundizar en la ontología que subyace en la hermenéutica de la racionalidad. Ello significa, en última instancia, que únicamente una razón abierta a lo contingente y al acontecimiento, una razón auditiva, una razón aplicable a nuestro modo de habitar el mundo y al reconocimiento de la temporalidad es capaz de permitir una comprensión del modo de la existencia. Una obra donde podemos encontrar la interpretación heideggeriana del pensamiento de Aristóteles es justamente *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*.

En esta obra, Heidegger revisa distintos pasajes de la *Ética a Nicómaco*, entre otros textos, y hace notar una interpretación de las virtudes dianoéticas como «modalidades o modos que permiten llevar a cabo una auténtica custodia del ser en la verdad» (Heidegger 2002, 60-61). Comentando, así, las célebres virtudes dianoéticas, Aristóteles afirma en la *Ética a Nicómaco* lo siguiente:

Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς)³. (Arist. EE 1139b15).

El pensador griego establece, pues, una serie de relaciones nucleares entre estas disposiciones del alma y su capacidad para orientarse a la verdad en su vinculación a la *dianoia* y a la *noesis*. Así pues, el Estagirita da cuenta de una imbricación entre lenguaje y comprensión, que puede canalizarse por distintas disposiciones existenciales. Heidegger reinterpreta estas virtudes o modos como «el proceder técnico-productivo (τέχνη), la determinación que observa, discute y demuestra (ἐπιστήμη), la circunspección propia de la solicitud (φρόνησις), la comprensión propiamente intuitiva (σοφία) y el inteligir puro (νοῦς)» (Heidegger 2002, 61).

Lo relevante, para nuestro análisis, es atender a la íntima relación que se plantea en este pasaje entre la φρόνησις y la σοφία, vislumbrando directamente el rol que el νοῦς juega en esta relación. Algo acontece en el alma, relativo a la comprensión de la verdad, cuando ella se orienta hacia la verdad de lo que es o bien desde el pensamiento práctico (φρόνησις) o bien desde el pensamiento teórico, intuitivo o teórico (σοφία). Estas dos son los «dos modos fundamentales del inteligir» (Heidegger 2002, 61). Es importante señalar, por ello, que estos dos pensamientos no aparecen desconectados ni en el pensamiento de Aristóteles ni en su lectura elaborada por Heidegger, pues el νοῦς juega un papel unitivo fundamental en estas disposiciones: de algún modo la intelección sirve de motor, unión y vinculación del alma consigo misma y con todo lo que es. Esta idea puede ser rastreada en otras partes de la obra aristotélica (*De Anima* 430a15; *Metaf.* 1072a30).

En este sentido, la actividad intelectual (νόησις) tiene para Heidegger un papel fundamental. Tal y como hace notar Sanfurgo (en 2007), Heidegger atribuye a la *noesis* un rol protagonista en la vida del alma en tanto en cuanto esta matriz es la raíz de la intelección, del pensamiento práctico y de la capacidad perceptiva (2007, 37). Heidegger lo describe señalando que «el intelecto por excelencia (es aquello) que en general posibilita cualquier trato con el mundo» (2002, 65). En este sentido, la *noesis* emerge en la lectura de Heidegger como la *unidad oculta* que vincula a las distintas dimensiones de la racionalidad, donde encontramos a la φρόνησις y la σοφία. Racionalidad práctica y teórica no son sino dos disposiciones del alma orientadas precisamente por la intelección. Se trata, pues, de dos modos de inteligir.

Debemos entender, por ello, que la actividad intelectual del alma puede desplegarse en dos direcciones complementarias, pero de algún modo diferenciadas: por un lado, la φρόνησις atendería para Heidegger a lo propiamente humano, a aquello vinculado a la dimensión fáctica y temporal del saberse en el mundo, por lo que su especificidad se daría allí donde se encuentre un intérprete que «comprenda una situación»

³ ἀρξάμενοι οὖν ἀνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν. ἔστω δὲ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς (*Ibid.*) Seguimos la traducción de Julio Pallí Bonet.

(Heidegger 2002, 68). Por otro lado, la σοφία es reinterpretada por el alemán como aquella virtud relegada al ámbito de la pura intelección, aquella actividad que «no custodia la vida humana en su modo de ser fáctico» (2002, 71). Es, en esencia, un saber inmediato e intuitivo del contacto del alma con su dimensión divina y eterna. Así pues, como señala Quintana Montes, Heidegger reinterpreta esta actividad del νοῦς, la νόησις, como un cierto tipo de realización que versa sobre la constitución más propia e íntima del modo de ser del alma. En sus palabras:

Indica Heidegger, el νοῦς – vida intelectual por excelencia– en su labor de resguardo de los principios no es más que una forma de la *Bewegtheit*, con dos manifestaciones específicas, dependiendo de la región ontológica que le corresponda: por un lado, se encuentran los principios de los entes inmutables y, por el otro, los principios de aquello que puede ser de otra manera. Cuando se relaciona con el primer tipo de principios, el νοῦς cristaliza su forma más elevada y perfecta: la teórica, manifiesta en la actividad propia de la σοφία (...) (será la prudencia (φρόνησις) la virtud que permite el contra-movimiento que abra la facticidad, reconduciéndola a sí misma...⁴ (Quintana Montes 2024, 229)

Ello nos empuja a replantearnos la especificidad de la φρόνησις como un modo de pensamiento o actividad, como una disposición específicamente alternativa a un modo de razón positiva. Pero esta lectura, tal y como estamos viendo, no entiende que la φρόνησις y la σοφία sean dos usos de la razón separados por alguna suerte de hiato. Para Heidegger, y tal como hemos visto en la obra aristotélica, la νόησις actúa como una suerte de vínculo y contacto unitivo permanente del alma, lo que le garantiza el poder realizarse y permanecer siempre en unidad⁵. Esto, según nuestro autor, permite entender que en la noción aristotélica de *noesis* es posible apreciar un «genuino carácter ontológico» (2002, 61) de la experiencia humana de la verdad, si bien por caminos fenomenológicamente diferenciables (Sanfurgo 2007, 38).

La principal diferencia entre ambos modos de disposición es que mientras que la σοφία se orienta a la intelección pura de lo que siempre es y que no podría ser de otro modo, la φρόνησις canaliza sus esfuerzos a la comprensión del presente y de la actualidad, conduciéndose hacia el entendimiento de la circunstancia siempre desde la relación concreta y particular del cuidado con lo circundante. Heidegger señala que:

Lo que se manifiesta a través de la φρόνησις es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad. En la circunspección, la vida está presente en una modalidad concreta del con-qué (o del asunto que reclama la atención) del trato. (Heidegger 2002, 70)

La lectura de Heidegger, sin embargo, adoptará otros matices en obras posteriores. Especialmente a partir de sus desarrollos de *Ser y Tiempo*, el autor se planteará la viabilidad de entender la historia de la metafísica como un lenguaje que hemos de deconstruir. Sobre este asunto hay grandes estudios que han indicado precisamente cómo, pese a su constante crítica a la historia de la metafísica y a la racionalidad técnica como fruto de esta, su lectura continúa de algún modo inserta en las grandes preguntas griegas sobre la ontología. Concretamente Volpi ha señalado que:

Puede decirse que Heidegger permanece en el horizonte aristotélico en su preguntar ontológico no sólo allí donde vincula los fundamentos de la época moderna con el pensamiento griego, interpretando la técnica moderna como la respuesta más radical al modo griego de interrogarse sobre el ser. Sustancialmente permanece vinculado a ese horizonte incluso cuando su crítica a la filosofía occidental se vuelve más decisiva, ya que esa crítica se funda esencialmente sólo sobre una diferencia de identidad en el preguntar, solo sobre la distinta radicalidad que implican la tematización de la reacción entre ser y tiempo o la introducción de la diferencia ontológica, pero no sobre el abandono del horizonte temático del preguntar metafísico, no sobre la despedida de la problemática ontológica que, a partir de Aristóteles, se convierte en la motivación originaria y el tema central de la filosofía. (Volpi 2012, 194)

Esto tiene una consecuencia directa en el problema que venimos presentando: si ponemos en jaque la metafísica donde las nociones de la φρόνησις y la σοφία se mueven, si dudamos precisamente de esa dimensión ontológica a la que la experiencia humana tiende, ¿cómo podemos valorar la actualidad y aplicabilidad de estas nociones griegas en el seno de una hermenéutica contemporánea de la racionalidad? Ello no equivaldría a elaborar una lectura acrítica de la historia de la filosofía, a plantear el potencial hermenéutico de estas nociones en un modo claramente distinto de habitar el mundo. En última instancia, Volpi señala un problema en el seno del pensamiento heideggeriano: por un lado, el hermeneuta reconoce la importancia de Aristóteles y continúa siendo fiel a esa actualidad filosófica de la φρόνησις, por el otro, Heidegger comienza a dudar y a poner en jaque al horizonte al que esta noción tiende, al suelo

⁴ El paréntesis es mío.

⁵ «Σοφία (la auténtica comprensión contemplativa) y φρόνησις (la circunspección solícita) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el νοῦς: el inteligir puro en cuanto tal» (Heidegger 2002, 61).

mismo donde enraíza. ¿Cómo podríamos actualizar a la *φρόνησις* aristotélica en el seno de la racionalidad hermenéutica sin sus raíces ontológicas, aquellas a las que el *λόγος* tiende en cada caso?

Pese a ello, a riesgo de convertir esta problemática en un absurdo, Heidegger nos advierte de que «no podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende» (Heidegger 2020, 2). La originalidad del planteamiento de Heidegger es, precisamente, la defensa de que es posible superar de tal modo a la metafísica entendida como un determinado lenguaje ya acaecido, a saber, la *ontoteología*, sosteniendo simultáneamente la universalidad de la experiencia ontológica. En este sentido, la lectura del filósofo de la propuesta aristotélica no cae totalmente en contradicción, pese a que, sin embargo, ponga en duda el propósito mismo de su interpretación: actualizar un modo alternativo de hallarse en el mundo, disposición que nos presenta la noción de *φρόνησις*. Ante esta aporía, Gadamer procurará abrir una nueva alternativa.

b. Gadamer y Aristóteles

Como hemos venido indicando, la cuestión acerca de la potencial actualización de la metafísica es el gran debate presente entre Heidegger y Gadamer, motivo por el cual sus caminos se vieron notablemente diferenciados. Para Gadamer la cuestión no se centraría tanto en superar un lenguaje reificado, una tradición ontoteológica, como de procurar volver al sentido original de la experiencia humana del mundo y a la torsión ontológica a la que ella parece siempre invitar. En este sentido, se trataría de elaborar la pregunta adecuada sobre la posibilidad hermenéutica relativa a la actualización, productividad y aplicabilidad de cierto vocabulario de la tradición metafísica en nuestro propio lenguaje (Gadamer 1977, 578). Se trata, en última instancia, de actualizar críticamente el sentido de determinadas preguntas y nociones fundamentales de la tradición filosófica que de algún modo perviven en nosotros a través de su historia efectual. Ahí es donde Gadamer responderá a su maestro: de algún modo podemos actualizar aquella unidad oculta, aquella *νόησις*, que unifica la actividad de la racionalidad. Esto equivale a sostener que podemos apoyarnos en la noción aristotélica de *φρόνησις* a fin de fundamentar la racionalidad hermenéutica.

Vallejo Campos señala con acierto que lo que le interesa a Gadamer de la noción aristotélica de *φρόνησις* es precisamente el entender de qué modo mediante ella «la ética se puede transformar en una disciplina autónoma» (Vallejo Campos 2004, 468) lo cual dotaría a Aristóteles de una cierta especificidad frente a Platón. Cabe señalar, no obstante, que Gadamer no vislumbra tanto un hiato entre ambos autores clásicos sino más bien una cierta continuidad crítica, una especie de diálogo constante. Así lo atestigua el siguiente pasaje:

Hoy debería estar fuera de duda que nosotros no retornamos en ninguna parte, en la completa transmisión de Aristóteles, a un punto en el que Aristóteles no haya sido un crítico de la doctrina platónica de las ideas; pero tampoco llegamos a un punto en el que él haya dejado realmente de ser un platónico. Lo que era un platónico es puesto nuevamente bajo signo de interrogación a partir de allí. (Gadamer 1978, 5)

Debemos encontrar, entonces, una alternativa exegética que nos permita entender la razón por la que Gadamer contemplaba una especificidad de la *φρόνησις* como matriz y motor de la hermenéutica de la racionalidad y como inauguración propia de la reflexión acerca de lo fáctico. En este sentido, Aubenque señala que para Gadamer lo realmente genuino de la *φρόνησις* no es meramente su vinculación con la moral o el ámbito de las acciones, sino una suerte de «escisión en el interior mismo de la razón» (Aubenque 1999, 165). Encontramos lecturas dispares, pues, en la exégesis gadameriana de Aristóteles. Mientras que Vallejo Campos señala con prudencia que el interés de Gadamer es releer la noción aristotélica de *φρόνησις* atendiendo a su autonomía en tanto que racionalidad en el ámbito moral, Aubenque nos indica precisamente el problema hermenéutico oculto en este asunto: no se trata únicamente de entender a la *φρόνησις* como una racionalidad de la moral sino de desplegar su significación hermenéutica. Ella plantea una distinción frente a la razón teórica. Debemos desplegar cautelosamente esta problemática a fin de procurar un diálogo entre ambas lecturas: de este modo la inauguración y autonomía de la *φρόνησις* como racionalidad propia de lo moral se entendería asimismo como la comprensión propia de la existencia, de lo fáctico, lo que provocaría una torsión de la razón teórica.

Tal diferenciación entre racionalidad práctica y teórica, que no puede ser leída como un hiato sino como una bifurcación o una distinción fenomenológica de la intelección —al igual que en la interpretación de Heidegger—, nos permite entender un poco mejor por qué para la hermenéutica la *φρόνησις* ostenta un rango ontológico original: mientras que desde la *σοφία* el alma se dispone ante lo sucedido como aquello que no podía no haber acontecido, a través de la *φρόνησις* el alma logra comprender el carácter fortuito, contingente y azaroso de los eventos. No se trata, entonces, de lograr una *ἐπιστήμη* que nos aporte un conocimiento seguro y explícito de lo ya acaecido, tampoco de lograr una intelección de lo real que vincule la dimensión ontológica presente en el alma humana con el *λόγος* propio lo que es, más bien se trata de entender que desde la *φρόνησις* se despliega una disposición existencial capaz de abrazar y comprender el

carácter de lo temporal, la circunstancia específica del hallarse situado en el mundo. Esto, según Gadamer, es lo propio de la φρόνησις en la medida en que solamente ella se autocomprende como la proyección del νοῦς capaz de desarrollar una racionalidad práctica que asuma su situación hermenéutica, esto es, de su circunstancia vital, histórica y particular desde la cual el alma *de facto* comprende. Aristóteles lo explica del siguiente modo:

La prudencia (φρόνησις) no está limitada solo a lo universal (καθόλου), sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica (πρακτική) y la acción (πρᾶξις) tiene que ver con lo particular (...) La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, en este caso debería haber una fundamentación⁶. (EE 1141b15).

Vallejo Campos especifica (2004, 469) que esta orientación hacia lo particular y contingente, y por ende tal explicitación del carácter temporal del comprender y de la disposición fenomenológica de la vivencia, son precisamente los rasgos que caracterizan a la φρόνησις. Así lo podemos apreciar en el anterior pasaje de la EE, donde Aristóteles afirma que la φρόνησις no es solamente práctica sino también un saber acerca de lo particular que emana del ámbito de la πρᾶξις. La temporalidad emerge de este modo como la matriz de dicho modo específico de existencia en el que el alma se halla cuando se proyecta al mundo desde la φρόνησις. La φρόνησις viene a plantear la viabilidad de un conocimiento genuino acerca del carácter situacional de la acción, de la dimensión temporal de la experiencia y de la circunstancia y contingente de los eventos. En este sentido, las lecturas de Heidegger y de Gadamer concuerdan. Todas estas directrices trascienden, para ambos, al ámbito de la razón positiva, en la medida en que la hermenéutica se resignifique desde este ángulo como una filosofía de la πρᾶξις (Gadamer 1998) al haberse entendido como una hermenéutica de la racionalidad. De este modo:

La filosofía práctica no consiste en la aplicación de la teoría a la práctica, tal como lo llevamos a diario a cabo de la forma más natural en el ámbito de los quehaceres prácticos, sino que surge de la experiencia de la práctica misma gracias a lo que en ella hay de razón y de razonable. Y es que “praxis” no significa actuar según determinadas reglas o aplicar conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del ser humano en su entorno, natural y social. (1998, 183)

Vallejo Campos señala con acierto que Gadamer dialoga con Aristóteles teniendo precisamente esta cuestión en cuenta, lo que le permite reclamar un nuevo espacio de crítica al positivismo. De igual modo lo hace Enrico Berti al señalar que, para Gadamer, la noción aristotélica de φρόνησις abre un nuevo espacio para la racionalidad al margen de la razón positiva (Berti 1992). Si existe este otro modo de pensar, entonces la hermenéutica de la racionalidad debe reintegrar a la φρόνησις como una matriz estructurante de la comprensión de la vivencia humana del mundo en tanto en cuanto únicamente ella, tal y como apreció Heidegger (2002, 68 y 71), está capacitada para entender la facticidad del intérprete. «Así pues -afirma el especialista- estamos, como dirá Gadamer, ante un concepto de racionalidad indisolublemente ligado a la facticidad de la existencia» (Vallejo Campos 2004, 470).

Lo que vemos en la lectura de Gadamer es precisamente que apoyándose en la noción aristotélica de φρόνησις se puede desarrollar el ámbito de la racionalidad práctica vinculada a la conciencia moral sin perder en ningún momento el carácter intelectual y reflexivo del λόγος, es decir, su vinculación estructurante a la νόησις. Gracias a la φρόνησις hay una imbricación específica entre el orden intelectual del alma y su realización en el ámbito moral y de las acciones. La φρόνησις, en este sentido, sostiene Vallejo, «y especialmente lo que hay en ella de racionalidad reflexiva, convierte a la virtud natural en una virtud auténticamente moral» (Vallejo Campos 2004, 471). Es de este modo como las lecturas de Aubenque y Vallejo se armonizan: desde este ángulo, no hay quiebres en la actividad moral y epistemológica del alma, así como entre su dimensión unitiva y su expresión vital en el ámbito de la πρᾶξις. No se trata de entender a la φρόνησις como una razón técnica que mida a la acción, sino más bien de entender el anclaje racional y hermenéutico que toda acción tiene como expresión de una facticidad. Únicamente desde ese ángulo la racionalidad práctica se resitúa en un ámbito genuino a la par que, en ningún caso, perderá su dimensión intelectual.

En último lugar, junto a la especificidad epistémica de la φρόνησις y a su dimensión temporal y moral, Vallejo Campos indica una tercera característica fundamental de la lectura gadameriana de la racionalidad práctica aristotélica: lo propio de la φρόνησις es que esta se entiende también como un tipo específico de saber que no puede ser olvidado (2004, 474). Ello se debe a que la racionalidad práctica es fruto y atiende de forma específica a la circunstancia, es decir, a la naturaleza fáctica del comprender. Así pues, la hermenéutica de la racionalidad orienta sus esfuerzos a la *atención del acontecimiento y del instante*, a aquel nivel de sentido aparentemente oculto pero presente en la memoria de algún modo. Se trata de otra modalidad de experiencia del tiempo. La φρόνησις orienta a la racionalidad hacia una conciencia

⁶ οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν. πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα (...) ἡ δὲ φρόνησις πρακτικὴ· ὥστε δεῖ ἀμφοῦ ἔχειν, ἡ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ' ἂν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονικὴ. (Ibid.)

hermenéutica ligada a la condición existencial del saberse habitando fácticamente un mundo e invoca a su vez la totalidad simbólica del mundo desde el cual se orienta la acción. Se trata de una «preocupación por el propio ser y un modo constante de vivir en el cuidado» (Vallejo Campos 2004, 474-75). Gadamer afirma esta cuestión al sentenciar que «la racionalidad de la *praxis* humana y la racionalidad de la filosofía práctica no se encuentran con lo contingente como si se tratase de algo diferente, pero a su vez inherente a ellas mismas. Se fundamentan en lo fáctico de la *praxis* que constituye nuestra realidad vital» (Gadamer 1998, 218).

Esta hermenéutica y la presente dimensión práctica de la razón son, para Gadamer, contramovimientos específicos de la racionalidad capaces de deshacer la voluntad de dominio, tanto epistémico como técnico, de la razón positivista (Grondin 2004; 2008). Si hubiere, entonces, un camino para la autocomprensión este camino debe ir a la par que la reflexión hermenéutica. Es ahí donde la noción de *φρόνησις* aparece como una matriz estructurante de la hermenéutica gadameriana, en la medida en que: «la virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental» (Gadamer 1998, 317). El proyecto gadameriano de desarrollar una racionalidad hermenéutica sostenida sobre la noción de *φρόνησις* se lee como una reapropiación y actualización de este modo de la razón. Así pues, la hermenéutica ha de tomar a la filosofía práctica y a la hermenéutica de la racionalidad como itinerarios de realización de sí, es ahí donde la imbricación entre las nociones griegas de *φρόνησις*, *σοφία* y *νοῦς* cobra una especial relevancia y desde donde debemos comenzar a atender a la presencia de estas cuestiones en el Neoplatonismo:

Y si Aristóteles separó por mor de la claridad de conceptos ambas cosas, “sofía” y “frónesis”, en tanto virtudes de la teoría y de la praxis, con mayor razón nos debe estar permitido reflexionar sobre esa unidad oculta entre ambas que el genio de la lengua griega reservó para nosotros. La “sabiduría” se muestra tanto en el ámbito teórico como en el práctico, y al final no consiste sino en la unidad de teoría y práctica. Esto es lo que dice la palabra “sofía”. En este caso, Aristóteles seguirá siendo en nuestra conversación interlocutor privilegiado... (Gadamer 1998, 196).

3. En torno a la «unidad oculta» entre *φρόνησις* y *σοφία*: una aproximación gadameriana a la noción neoplatónica de *νόησις*

La pregunta que nos realizamos en este punto versa, pues, sobre esa «unidad oculta» (Gadamer 1998, 196) vinculante entre la *φρόνησις* y la *σοφία*. El término que recoge la significación de este movimiento es precisamente la noción de *νόησις* que es comprendida como una actividad del *νοῦς*. Veíamos anteriormente que Heidegger señalaba que en esta *νόησις* se hallaba precisamente el «genuino carácter ontológico» (2002, 61) de la experiencia humana del mundo. Gadamer, concordando con esta lectura, señalará la doble constitución del habitar humano: por un lado, *φρόνησις* y *σοφία* se conciben como modalidades existenciales de la intelección, por el otro, esta actividad intelectual tiende siempre a una cierta unificación con sus principios.

Lo que nos planteamos en este punto es pues si la lectura gadameriana del *νοῦς* como una unidad oculta que unifica y articula la vida y actividad pensante del alma ilumina de algún modo la oscuridad del problema al que nos enfrentamos. Hablamos entonces de la intelección como unidad del pensar y del lenguaje, como matriz de la acción, como condición de posibilidad de la experiencia y comprensión del mundo. Se trata, pues, de ampliar las lecturas que tradicionalmente se han elaborado sobre esta cuestión introduciendo al Neoplatonismo como interlocutor, precisamente porque en esta corriente se desarrolló históricamente la problemática que tanto Heidegger como Gadamer atienden. Estimo que es fundamental ampliar la lectura entre *φρόνησις* y *σοφία* atendiendo a su articulación a través de las nociones neoplatónicas de *νοῦς* y *νόησις*. Ello atendería en primera instancia a la actividad contemplativa de la racionalidad y de la inteligencia como una forma de vida genuina para el ser humano. A su vez, esto complementaría las posibles actualizaciones y lecturas acerca de la racionalidad y verdad prácticas.

En *Verdad y Método* I Gadamer aborda la cuestión desde la recepción que tiene la metafísica de la luz en esta cuestión:

La luz en la que se articula no sólo lo visible sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol sino la del espíritu, el *nous*. A esto alude ya aquella profunda analogía platónica desde la que Aristóteles desarrollaría la doctrina del *nous* y después de él el pensamiento cristiano medieval la doctrina del *intellectus agens*. El espíritu, que despliega desde sí mismo la multiplicidad de lo pensado, se es en ello presente a sí mismo. (1977, 577)

En este pasaje es importante atender a dos ideas: en primer lugar, Gadamer detecta que esta unidad que presenta el *νοῦς* es una cuestión tematizada ya por Platón, desarrollada en Aristóteles y que de algún modo pasa a la filosofía medieval, en segundo lugar, el modo que tiene Gadamer de abordar la cuestión del *νοῦς* es a través de la denominada *metafísica de la luz* que se vertebra con las metáforas platónicas de la luz y del sol como medios de visibilización del espíritu. De este modo, la pregunta por la hermenéutica de la racionalidad cobra en la metafísica de la luz un nuevo estatuto, donde no sólo preguntamos por la

relación entre la φρόνησις y la σοφία sino más específicamente por el carácter intelectual que estas dos comparten como proyecciones de la νόησις. Se trata, pues, de una hermenéutica del λόγος que atiende en primera instancia a su dimensión intelectual.

La razón por la cual es relevante atender a cómo esta imbricación entre φρόνησις, σοφία y νοῦς se desarrolla en el Neoplatonismo es doble. Precisamente por haberse entendido como una hermenéutica de la tradición pagana⁷, el Neoplatonismo desarrolló las problemáticas presentes en la obra aristotélica, entre las cuales apreciamos justamente las aporías relativas a la doble dimensión del intelecto y la relación entre las virtudes dianoéticas aristotélicas y la νόησις. Estos desarrollos del paganismo en manos de los pensadores neoplatónicos son también releídos y utilizados por Gadamer, especialmente en lo relativo a su imbricación con la denominada *metafísica de la luz*. La articulación que Gadamer detecta entre el tropo de la luz y la actividad intelectual, entendida como una unión de las proyecciones del λόγος, será localizada casi en su totalidad en la corriente neoplatónica.

Encontramos, por ende, una fuerte síntesis y desarrollo de la filosofía antigua en el Neoplatonismo. En ella, como veremos, se articula la relación íntima que existe para los paganos entre el λόγος, el alma y la belleza. En esta tríada la intelección funcionará como la unidad oculta de la razón, como la actividad más propia del alma, aquella capaz de despertar la mirada y trastocar nuestro modo de hallarnos en el mundo. Consideramos que los estudios a este respecto sobre la hermenéutica de la racionalidad práctica y teórica no han atendido con exhaustividad a esta cuestión.

En este sentido, es destacable la unión que Gadamer y Heidegger detectan en la νόησις como actividad nunca desdoblada, nunca fragmentada y siempre presente en el alma. Esto quiere mentar precisamente que la actividad eterna de la intelección, como reflejo especular y luz de los principios divinos en el alma, ilumina de igual modo al alma ya se disponga fenomenológicamente ante lo que es sea por la vía de la φρόνησις o por la de la σοφία. Estas dos modalidades existenciales nunca serán ajenas la una para la otra, de modo que ambas son concebidas ciertamente por los neoplatónicos como un cierto tipo de intelección. De hecho, hay ciertos pasajes en las *Enéadas* donde podemos apreciar esta imbricación entre ambas hasta el punto que Igal elabora en ocasiones traducciones intercambiables:

Pero los Seres de allá son todos Medidas; de ahí que todos sean bellos (ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα). Porque, en cuanto Viviente (ζῶον), es bello; la suya es una vida eximia; no le falta punto de vida; la suya no es una vida mezclada con muerte; allá nada es mortal, nada muere; ni tampoco es fantasmal la vida del Viviente en sí, antes bien, es la Vida primaria, la más nítida, con un vivir diáfano -como que es la Luz primaria- del que las Almas viven allá y del que se surten las que vienen acá. Y él sabe por razón de qué vive y de dónde vive. Porque aquello de lo que vive es también para lo que vive. Ahora bien, la Sabiduría (φρόνησις) de todas las cosas y la Inteligencia universal (πᾶς νοῦς), difundida sobre él, asociada a él y juntada con él, coloreándolo de mayor bondad e imbuyéndolo de sabiduría, realza la majestad de su belleza. Y es que aun acá la majestad y la belleza verdaderas están en la vida sabia, aunque la veamos borrosamente.⁸ (En. VI, 6, 18, 10 y ss.)

Mas la vida de allá es sabiduría (σοφία), pero no una sabiduría que se surta de raciocinios (λογισμοῖς), pues siempre fue total y no le faltaba nada para que precisase de búsqueda, sino que es la sabiduría primaria y no derivada de otra. La Esencia misma es sabiduría (σοφία), y no primero inteligente y luego sabia. Y por eso ninguna otra sabiduría es más grande que ésta. Ésta es la Sabiduría en sí, subordinada de la Inteligencia...⁹ (En. V, 8, 4, 35 y ss.)

En estos pasajes podemos valorar las ideas que venimos señalando: para Plotino la sabiduría es siempre un cierto conocimiento de lo inteligible, una suerte de εἶδσις. Este saber intelectual se entiende como una determinada conexión con el νοῦς y con la vida misma (Ζωή) del *cosmos*. Así pues, tanto la φρόνησις como la σοφία son valoradas por Plotino como proyecciones del intelecto presente del alma. Ciertamente podemos apreciar en estos dos pasajes no sólo una clara imbricación entre la φρόνησις y el νοῦς, en términos de sabiduría vital, sino también entre este último y la σοφία como un saber puro e inmediato de la esencia. En última instancia, esta actividad intelectual, como señala Gadamer, mantiene siempre unidas y vinculadas las distintas potencias del alma y los diversos modos conciencia. Ya sea por la vía de la racionalidad práctica o desde una disposición más teórica, la intelección ejerce para los filósofos antiguos como vínculo activo de la racionalidad y de la vida del alma. En este sentido, no encontramos ningún hiato en la razón, ningún quiebre, ningún uso que obstaculice la actividad del resto

⁷ Cfr. Arana Marcos 2016.

⁸ ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα. καὶ γάρ, ἢ ζῶον, καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον, οὐδεμιᾶ ζωῇ ἐλλείπον, οὐδ' αὐτὸς πρὸς θάνατον συμμιγῇ ἔχον τὴν ζωὴν: οὐδὲν γὰρ θνητὸν οὐδ' ἀποθνήσκον: οὐδ' αὐτὸς ἀμενηνὴ ἢ ζωὴ τοῦ ζῴου αὐτοῦ, ἀλλ' ἡ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὥσπερ τὸ πρῶτον φῶς, ἀφ' οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσι τε ἐκεῖ καὶ αἱ δεῦρο ἰοῦσαι κομίζονται. οἶδε δὲ καὶ ὅτου χάριν ζῆ καὶ πρὸς ὃ ζῆ, ἀφ' οὗ καὶ ζῆ: ἐξ οὗ γὰρ καὶ εἰς ὃ ζῆ. ἡ δὲ πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπὶ καὶ συνῶν καὶ ὁμοῦ ὢν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρῶσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται: ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα φρόνιμος ζωὴ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ καλὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐστὶ, καίτοι ἀμυδρῶς ὁράται (Ibid.)

⁹ ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς, ὅτι αἰετῶς καὶ ἐλλείπουσα οὐδενί, ἵνα ζητήσεως δεηθῇ: ἀλλ' ἐστὶν ἡ πρώτη καὶ οὐκ ἀπ' ἄλλης: καὶ ἡ οὐσία αὐτῇ σοφία, ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἴτα σοφός. διὰ τοῦτο δὲ οὐδεμία μείζων, καὶ ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα ἀπρέδρος τῷ νῷ... (Ibid.)

de la vida psicológica y espiritual. La νόησις, en su lugar, viene a entenderse como el clímax de la actividad espiritual, como la raíz del alma capaz de hacerla despertar una atención distinta por lo real, un determinado cuidado de sí. Este giro tan eminentemente platónico es lo que aquí hemos denominado *hermenéutica de la racionalidad* y bebe de esta antigua *hermenéutica del λόγος*.

Igual que Aristóteles, Plotino señala de este modo la doble dimensión de la racionalidad, pero siempre atendiendo a la unidad que la estructura. Este ensamblaje se concibe en todo momento como una vinculación con lo inteligible, hasta el punto que la propia generación de lo real es comprendida como una cierta sabiduría: «todos los seres originados, sean artificiales, sean naturales, los produce una sabiduría (σοφία): su producción la preside en todos los casos una sabiduría» (πάντα δὴ τὰ γινόμενα, εἴτε τεχνητὰ εἴτε φυσικὰ εἴη, σοφία τις ποιεῖ, καὶ ἡγεῖται τῆς ποιήσεως πανταχοῦ σοφία) (*En.* V, 8, 5, 0-5).

Este proceso de generación es vinculado a la intelección y es comprendido como su propia actividad realizativa, como su expresión en lo fenoménico a través de la belleza. La actividad intelectual unifica, organiza y purifica al alma orientándola precisamente hacia lo divino, en busca de sus huellas tras el rastro de la belleza. En este sentido, señalará Plotino, «la belleza del alma se debe a la sabiduría» (φρονήσσει ἄρα τὸ καλὸν περὶ ψυχῆν) (*En.* V, 9, 2, 20).

La presente doble dimensión de la actividad intelectual, tal y como vemos en estos pasajes, es asimilada como una sabiduría específica propia de lo inteligible y de lo divino. La sabiduría en este sentido consiste en una cierta actividad racional orientada a la intelección, una actividad propiamente intelectual que tanto da que se genere desde el ámbito de la racionalidad práctica (φρόνησις) como del ámbito más puramente teórico (σοφία). Esto no niega la diferencia fenomenológica señalada por Aristóteles entre ambas proyecciones del alma en el mundo, sino que Plotino solamente incide en la unidad noética que vincula toda actividad espiritual. En este sentido, no podemos hablar como tal de dos usos de la razón sino más bien de algo así como dos polos fenomenológicos de una misma inteligencia, dos vías siempre en contacto de la autocomprensión. Para ella, el ámbito práctico, de la moral y de la discursividad queda de suyo vinculado a lo teórico, mientras que de igual modo el ámbito de la comprensión, el razonamiento especulativo y la sabiduría halla siempre su lugar en toda la dimensión fáctica que se entiende como expresión de lo inteligible. Conocerse a uno mismo implica, pues, un cuidado de sí, de los otros y de la circunstancia, activa una atención y sensibilidad específica ante lo que es, apela a la eternidad que abraza a la temporalidad que significa nuestras experiencias. El λόγος invoca, pues, a una racionalidad en sentido amplio, a una disposición hermenéutica (v. gr. Hermoso Félix 2013).

Esta perspectiva se mantendrá también en el Neoplatonismo tardío, concretamente en la filosofía de Jámblico, donde la actividad del pensamiento será entendida como la dimensión más divina presente en lo humano. Para este filósofo, la intelección se puede expresar también de forma dual sin llegar ninguna a generar un hiato en sí misma. Podemos atender al siguiente pasaje del *Protréptico*:

Así, pues, nada divino o bienaventurado tienen los hombres, salvo solo aquello que merece un esfuerzo que reside en nosotros como componente del intelecto (νοῦ) y del pensar (φρονήσεως), pues esto es lo único que tenemos que parece ser inmortal y divino. Y en cuanto a poder participar de tal facultad, aunque la vida sea penosa y dura por naturaleza, sin embargo, está organizada de un modo tan agradable, que el ser humano parece ser un dios frente a todo lo demás (ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἀνθρώπον)¹⁰. (*Protrep.* 8.8)

El νοῦς y su eterna actividad en el alma (νόησις) es asimilado por Jámblico como la huella siempre activa de lo divino expresándose en el orden del pensamiento y de lo inteligible. Este pensamiento (φρονήσεως) es entendido por el autor como un pensar práctico, racional y vinculado siempre al ámbito de lo fáctico. En tanto que pensamiento constitutivo, mi pensar es siempre un pensar de cómo me hallo *de facto* existiendo en el mundo. Este pensar es una reflexión sobre mi modo genuino de existencia, *mi* modo de vida. Una vez más, la imbricación profunda entre la φρόνησις y la νόησις emerge abrazando al ámbito del pensar teórico y teórico, en la medida en que para Jámblico la racionalidad práctica es expresión y reflejo de un pensar propio de los principios. Esta actividad intelectual es, señala el autor, la actividad más inmortal y divina de la que es capaz el ser humano. Podríamos encontrar profundos paralelismos entre la visión de Jámblico y la sentencia aristotélica presente en la *Metafísica* donde se afirma que:

El intelecto (νοῦς) es pues la capacidad de recibir lo inteligible (τοῦ νοητοῦ) y la esencia (τῆς οὐσίας) (...) La actividad contemplativa es lo más placentero y perfecto. Así pues, si lo divino se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del intelecto es vida (νοῦ ἐνέργεια ζωὴ) y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna¹¹. (*Arist. Metaf.* 1072b25)

¹⁰ οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς, ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως· τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον. καὶ παρὰ τὸ τῆς τοιαύτης δυνάμεως δύνασθαι κοινωνεῖν, καίπερ ὧν ὁ βίος ἄθλιος φύσει καὶ χαλεπός, ὁμως οὕτως ὠκονόμηται χαριέντως, ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἀνθρώπον. (*Ibid.*)

¹¹ τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς (...) καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὥς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια

La νόησις es, pues, una vida divina y el ser humano es capaz de experimentarla, afirma Aristóteles, de un modo admirable. Tal es la dicha humana: encontrarse en el mundo, en ocasiones, al modo de un dios. La novedad que encontramos con Jámblico es precisamente la inserción de esta idea típicamente helena en el mundo de la *praxis* ritual, comprendiendo pues la unicidad de la vida, la viabilidad del desarrollo personal a través de la vida contemplativa y filosófica como la disposición más feliz de hallarse en el mundo. Esto es así hasta tal punto que el pensador toma esta dimensión vital y este contacto con lo que es como el núcleo duro de todo su pensar¹². Tal vida es la que se canaliza y orienta hacia las diversas formas de habitar el mundo, como lo son la φρόνησις y la σοφία.

No hallamos ni en la filosofía de Plotino ni en la de Jámblico hiato alguno entre las dimensiones del pensar, sino también bien una unión siempre activa de la inteligencia que se expresa en variados modos de consciencia. Dichas disposiciones existenciales, estos modos de intelección, se copertenecen y articulan mutuamente, hasta el punto que lo relevante no es tanto la distinción precisa y conceptual entre ellos sino el tipo de hermenéutica de la racionalidad a la que invitan. Ciertamente aquí se está invocando no sólo una fenomenología de la atención, no sólo una hermenéutica del pensar sino también una filosofía que interroga el sentido de la ontología. En este sentido, podemos atender a una mirada aristotélica en el Neoplatonismo en la medida en que comprendamos también la especificidad moral, dialógica y fáctica de la φρόνησις. La actividad del pensamiento (φρόνησις), queda entonces, para Jámblico (Protrep. 8.8), vinculada a la exégesis de nuestra circunstancia, a la apertura de la experiencia a lo vital y a la constitución temporal del fondo más íntimo de nuestro ser.

La pregunta que podemos hacernos es si Gadamer elabora una lectura cuidadosa de estas cuestiones tras plantear sus objeciones a Heidegger. Si ciertamente no es posible actualizar esta hermenéutica de la racionalidad sin apelar a dicha metafísica de la luz, a esa dimensión ontológica negada por la crítica heideggeriana a la historia de la metafísica, parece necesario que nos volvamos a cuestionar el sentido de esta forma de vida contemplativa como consecución de la ontología hermenéutica. Ello vuelve a invocar el problema hermenéutico demostrando que este nunca descansa en cerrazón alguna, sino que su naturaleza es profundamente aporética, siempre abierta al sentido del pensar. Se trata, por ello, no sólo de releer e introducir sin más las nociones de φρόνησις y de σοφία en la hermenéutica, sino más bien de andar tras la escucha de su productividad filosófica al margen de un modelo positivista de racionalidad. ¿Qué nos dicen estas formas de racionalidad acerca de *nuestro* cuidado y sensibilidad, de *nuestra* capacidad de atención, de *nuestra* percepción del tiempo, de *nuestro* modelo de razón y pensamiento?

Una obra donde vemos un claro ejercicio por parte de Gadamer de llevar a cabo tal empresa es su trabajo titulado *Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin* cuyo título podríamos traducir como *El perdón como salvación: Plotino entre Platón y Agustín*. En esta obra el alemán lleva a cabo una lectura muy sugerente de la experiencia contemplativa y procura una explicación de la misma señalando que ella es: «un estado de ánimo especulativo (*spekulativ*) y una visión rodeada de luz (*Licht umflossene Vision*)» (1991, 413). En la medida en que Gadamer describe tal experiencia como una vivencia especular, es él mismo quien se refiere a sus propias exégesis del Neoplatonismo en *Verdad y Método I* donde se señaló con anterioridad la productividad de la metafísica neoplatónica de la luz en el seno de la ontología hermenéutica¹³. Así pues, Gadamer no está solamente describiendo la experiencia contemplativa, sino que la está haciendo funcionar bajo el manto de la hermenéutica: esta hermenéutica de la racionalidad emerge como fruto de la fusión de horizontes de ambas miradas, la neoplatónica y la gadameriana. El fruto de esta fundición no es meramente la actualización acrítica del Neoplatonismo, en aras de repetir de algún modo sus itinerarios espirituales, sino que se trata más bien de lograr encontrar los elementos de la experiencia contemplativa que todavía hoy día operan o podrían operar tras la crítica al positivismo. En este sentido, pareciera que Gadamer se esforzó no sólo por ser un lector de la tradición sino más bien por andar tras su escucha, por hacerla hablar con unos interlocutores distintos, por tornarla productiva ante un nuevo mundo.

ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. Trad. de Tomás Calvo Martínez con variaciones.

¹² «La unión simple que nos liga a los dioses. No hay pues que transigir con que nosotros podamos admitirla o no admitirla, ni considerarla ambigua (pues está siempre en acto a la manera del Uno), ni es digno examinarla como si fuera atribución nuestra aceptarla o rechazarla; pues estamos nosotros contenidos en ella y estamos llenos de ella y tenemos lo que somos en el saber contemplativo de los dioses» (ἡ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδὴς συμπλοκή. Οὐκ ἄρα συγχωρεῖν χρή ὡς δυναμένους αὐτὴν καὶ διδόναι καὶ μὴ διδόναι, οὐδ' ὡς ἀμφίβολον τίθεσθαι (ἔστηκε γὰρ αἰεὶ κατ' ἐνέργειαν ἐνοειδῶς), οὐδ' ὡς κυρίους ὄντας τοῦ κρίνειν τε καὶ ἀποκρίναι οὕτως αὐτὴν δοκιμάζειν ἄξιον· περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐσμὲν ἐν τῷ τοῦς θεοῦς εἶδέναι ἔχομεν) (*Myst.* I, 3.10-19). Seguimos la traducción de Hermoso Félix (en 2011).

¹³ «Al mismo tiempo podemos reconocer que la metafísica de la luz hace valer un aspecto del concepto antiguo de lo bello que puede afirmar su derecho incluso al margen de su relación con la metafísica de la sustancia y de la referencia metafísica al espíritu divino infinito. El resultado de nuestro análisis de la posición de lo bello en la filosofía griega clásica es, pues, que también para nosotros puede adquirir este aspecto de la metafísica todavía un significado productivo. El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia...» (Gadamer 1977, 578)

Esta lectura es relevante en la medida en que atendemos a cómo ambos, Heidegger y Gadamer, valoran la importancia de la intelección en la relación dada entre la φρόνησις y la σοφία, reparando específicamente en el rol que el νοῦς juega como matriz de ambas. A su vez, el presente análisis podría ampliar notablemente la actualidad que tiene la filosofía antigua en la hermenéutica contemporánea. Más aún, nos permite enmarcar los estudios de Heidegger y Gadamer en un contexto que pueda dar cuenta de esa «unidad oculta» presente tanto en la φρόνησις como en la σοφία. Esta unidad es realmente operativa en la filosofía neoplatónica, hasta el punto que Plotino señala que la *dianoia* ha de ser comprendida como una expresión de la actividad intelectual del alma, lo que equivale a señalar en un lenguaje más contemporáneo que la razón discursiva es dependiente y fruto de la intelección:

Ahora bien, la prole de la Inteligencia (νοῦ) es una cierta Razón (λόγος) y una Subsistencia (ὑπόστασις), la Potencia dianoética (διανοούμενον): ésta es la que se mueve en torno a la inteligencia, luz de la inteligencia (νοῦ φῶς) y una huella dependiente de aquella; por una de sus caras, está adherida a la Inteligencia y por ello surtiéndose de ella, gustando y participando de ella y pensando; por la otra, está en contacto con los posteriores a ella, o mejor, procreando, también ella, las cosas que necesariamente son inferiores al alma¹⁴. (*En.* V, 1, 7, 40)

Plotino demarca claramente el ámbito de la razón discursiva (διάνοια) como un cierto tipo de inteligencia autobusistente emanada de una actividad anterior, más fundante. Ello no priva a la razón de ningún estatuto e importancia, en la medida en que ella también es expresión de sus principios. Sin embargo, Plotino insiste en comprender la actividad racional como fruto de la intelección, lo que conduce a elaborar un cuestionamiento radical en torno al sentido del λόγος. Tal hermenéutica de la racionalidad conduce, necesariamente, a una pregunta acerca del sentido del pensar, de su significación propia y de la significación histórica que le otorgamos. La noción de intelección (νόησις) apela a un contacto directo, contemplativo y unitivo con los principios de lo que es y del alma, de manera tal que esta actividad es universal y participativa. Tal unión, señala Plotino, es el sentido último de la racionalidad hasta el punto que todas las dimensiones de la διάνοια, donde encontraríamos para Aristóteles a la σοφία y a la φρόνησις en tanto que virtudes dianoéticas, quedan imbricadas y unidas por la actividad intelectual. Al igual que Aristóteles y Platón, Plotino y Jámblico se apoyan en el tropo de la luz para procurar dar una explicación tanto de esta actividad intelectual como de la racional que, en el fondo, se entienden como una sola actividad unificada. Bajo esta hermenéutica de la racionalidad, el λόγος emerge en la filosofía antigua como una expresión de lo inteligible siempre unificada, siempre simbólica, siempre preñada de sentido.

Estimo realmente importante elaborar una hermenéutica de la racionalidad que atienda a cómo tanto para los antiguos como para los contemporáneos la actividad práctica, racional y teórica depende de una previa actividad antepredicativa vital, simple y fáctica, relativa al acontecer de la vida misma. Ello significa que al ser humano no le cabe meramente esperar un trato técnico, formal o discursivo con su entorno, sino que el *factum* de habitar un mundo revela una interconexión vital más fundante y ulterior a la razón. De este modo tanto la σοφία, entendida como una dimensión de la racionalidad teórica y vinculada a la contemplación, como la φρόνησις, entendida como su dimensión fáctica, temporal y práctica, como la νόησις, entendida como una intelección que guía a la racionalidad, se tornan ejes sobre los que la noción de racionalidad ha de volver en la filosofía contemporánea si es que ella permanece, acaso y de manera siempre inacabada, tras el anhelo de un atisbo de autocomprensión.

4. Conclusiones

En el presente estudio hemos atendido a las lecturas que Heidegger y Gadamer elaboran de las nociones griegas de φρόνησις y σοφία. Tal y como han señalado los distintos especialistas aquí mencionados, la imbricación entre ambas permite a los autores desarrollar un modelo de racionalidad hermenéutica capaz de criticar al positivismo y de replantearse el estatuto de la racionalidad. A fin de ampliar este marco de estudio, hemos señalado la urgencia de introducir en esta lectura a la noción de νόησις en la medida en que ella sirve de guía y unidad permanente entre ambos modos de racionalidad. Para conseguir demostrar la importancia de esta cuestión en la lectura gadameriana de Aristóteles, hemos atendido a cómo estas problemáticas internas al planteamiento del filósofo clásico se desarrollaron en el seno del Neoplatonismo. Por ende, se ha tornado capital ampliar el estado de la cuestión, introduciendo a los neoplatónicos como interlocutores necesarios en el presente diálogo.

Finalmente, ello nos ha permitido trazar un diálogo más amplio entre Gadamer y los griegos, reforzando la necesidad de elaborar una hermenéutica contemporánea de la racionalidad que atienda responsablemente a las diversas manifestaciones de lo racional, más allá de la razón técnica y positivista.

¹⁴ νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις τὸ διανοούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῶν καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ᾧ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρινα. (*Ibid.*)

5. Referencias bibliográficas

- Arana Marcos (2016): *Historia de la hermenéutica griega*. Madrid: Dykinson.
- Aristóteles (1994): *Metafísica* (Trad. de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998): *Ética a Nicómaco* (Trad. de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles* (Trad. de María José Gómez-Pallete). Barcelona: Crítica.
- Anónimo (2024): «La herencia de la filosofía de la vida: una aproximación a la hermenéutica. Dilthey, Heidegger y Gadamer en torno a la vivencia» en *Studia Heideggeriana* 13, pp. 121-143.
- Berti, E. (1992): *Aristotele nel novecento*. Roma: Laterza.
- Gadamer, H.-G. (1977): *Verdad y Método I* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1978): *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. En *Gesammelte Werke Band, 7. J. C. Mohr. Tübingen* 1991, 128-227.
- Gadamer, H.-G. (1991): «Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin» en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1992): *Verdad y Método II* (Trad. de Manuel Olasagasti), Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1998): *El giro hermenéutico* (Trad. de Arturo Parada). Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H.-G. (2002): *Los caminos de Heidegger* (Trad. de Ángela Ackermann Pilàri). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2004): «El legado de Gadamer» en *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada:13-24.
- Grondin, J. (2008): *¿Qué es hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1997): *Filosofía, Ciencia y técnica*. Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Trad. de Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2020): «Superación de la metafísica» en *Revista de Filosofía*, 77, 241-260.
- Hermoso Félix, M. J. (2011): *El símbolo en el "De Mysteriis" de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Hermoso Félix, M. J. (2013): «La filosofía como hermenéutica en Plotino: sabiduría y experiencia» en *Crítica y crisis de Occidente: al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.
- Jámblico (1997): *Sobre los misterios egipcios* (trad. de Enrique ángel Ramos Jurado). Madrid: Gredos.
- Jámblico (2002): *De Anima* (trad. y ed. de J. F. Finamore y J. M. Dillon). Países Bajos: Brill.
- Jámblico (2003): *Vida Pitagórica. Protréptico* (trad. Miguel Periago Lorente). Madrid: Gredos.
- Orejarena Torres, J. y Xolocotzi Yáñez, Á. (Coord.) (2024): *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. México: Sb Editorial.
- Plotino (1982): *Enéadas I y II* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.
- Plotino (1985): *Enéadas III y IV* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.
- Plotino (1988): *Enéadas V y VI* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.
- Sanfurgo Alvear, M. (2007): *Heidegger y Aristóteles*. Universidad de Chile: Chile.
- Vallejo Campos, A. (2004): «El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer» en *El Legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada: 465-485.
- Volpi, Franco (2012): *Heidegger y Aristóteles* (Trad. de María Julia De Ruschi). México: Fondo de Cultura Económica.