

SER Y TIEMPO: SEMEJANZAS CON LA ÉTICA NICOMAQUEA*

FRANCO VOLPI**

1. ¿UN CAMINO REGIO A ARISTÓTELES?

Desde qué punto de vista debemos interpretar en la actualidad la relación que Martín Heidegger entabló con Aristóteles y en general con el pensar griego? ¿Qué enseñanza y qué contenido podemos ganar de una discusión con este tema tan exigente y controvertido? Ya estas primeras preguntas que se le imponen a todo el que quiera comprender la relación de Heidegger con los griegos y, en especial, con Aristóteles hacen necesaria una consideración preliminar acerca de cómo puede ser tratado tal tema de manera adecuada.

Se podría, en primer lugar, pasar por el tamiz la relación que Heidegger ha producido respectivamente con Aristóteles o bien con el pensar griego y con ello analizar en forma pormenorizada las interpretaciones presentadas reiteradamente por Heidegger. El propósito de esta consideración y análisis podría consistir en poner a prueba la consistencia filológica de esta interpretación y ver qué perspectivas abre. Ahora es fácil prever que

* Traducción del alemán por Luis César Santiesteban. Tomado de *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 96 1989, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, pp. 225-240. Publicado con la autorización del autor.

** Profesor ordinario de la Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, volpifranco@libero.it

este acceso acarrea una serie de rectificaciones, tanto más que Heidegger mismo nos prepara desde el principio a la violencia de su interpretación de los textos. Seguir este camino parece pues que no vale la pena. Sobre todo para aquellos cuyo interés está restringido a la verdad histórica del mundo griego.

Ahora, si dejamos de lado esta forma de acceso, queda otra posibilidad. Vale la pena para aquellos que, independientemente de la consistencia filológica de la interpretación heideggeriana de los griegos, están dispuestos a prestar atención al planteamiento filosófico fundamental, que fue arrojado y pensado a fondo por Heidegger. Si dejamos de lado de manera provisional la verdad histórica acerca del mundo griego y en lugar de eso atendemos la manera en que Heidegger se alimenta sin prejuicios de la filosofía griega como el primero y único repertorio del filosofar, podremos comprender mejor el sentido de su confrontación con los griegos y en particular con Aristóteles. Nos podremos ajustar al hecho de que tal confrontación no tiene por cometido retener, cómo se hallan las cosas desde un punto de vista histórico; Heidegger quiere más bien, y eso nos mienta a todos nosotros y al siglo, apropiarse y hacer justicia a las preguntas fundamentales que fueron pensadas por primera vez por los griegos y en particular por Aristóteles. De esta manera, comprenderemos adecuadamente el contexto que Heidegger establece entre la metafísica desde los griegos y la época actual, que ve como la era del nihilismo y de la técnica.

Si adopta uno esta posición, puede uno ganar una relación positiva y productiva con un pensar como el heideggeriano, que explica la necesidad de una radical confrontación con los griegos, misma que ha llevado a cabo en una dimensión especulativa, que hasta ahora nadie había osado después de Georg W. F. Hegel y Friedrich Nietzsche. Con ello Heidegger no sólo nos ha devuelto el sentido para los problemas, que los griegos y Aristóteles habían arrojado y visto por primera vez; nos muestra al mismo tiempo de nueva cuenta, después de la crisis de las grandes filosofías, lo que significa filosofar con gran estilo.

Si adopta uno esta posición resulta evidente: la obra de Heidegger representa la más significativa confrontación filosófica con Aristóteles en nuestro siglo. Teniendo como trasfondo esta comprensión abordaré en mis reflexiones la confrontación de Heidegger con Aristóteles. En particular, voy a seguir esta confrontación en un determinado, según mi pare-

cer, lapso decisivo, es decir, en el tiempo de los diez años de silencio antes de la publicación de *Ser y Tiempo*. Con ello, mi intención es mostrar de qué manera el surgimiento de la terminología de *Ser y Tiempo* puede ser explicado mediante una ávida apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles. Para expresarlo de manera aguda, desarrollaré mis reflexiones con la siguiente pregunta provocativa: ¿Es *Ser y Tiempo* una traducción de la *Ética Nicomaquea*?

2. ACCESO METODOLÓGICO Y PUNTOS ESENCIALES DE LA CONFRONTACIÓN CON ARISTÓTELES EN EL PRIMER HEIDEGGER

En primer lugar es necesaria una breve introducción para trazar el marco general en el que veo discurrir la confrontación con Aristóteles en esta época. Ésta se halla determinada metódica y temáticamente de la siguiente manera:

- 1) Metódicamente está marcada por aquella posición crítica, que caracteriza hasta la “Vuelta” la forma de acceso de Heidegger con la filosofía tradicional: Ésta es designada en *Ser y Tiempo* como una *destrucción fenomenológica* y entendida junto a eso una reducción y construcción como uno de los tres *elementos* esenciales del método fenomenológico. El término es empleado pues como se sabe no en su significado trivial, con que está impregnado en el lenguaje coloquial, sino en el sentido de la Des-construcción, es decir, destrucción y descomposición de los elementos esenciales de las construcciones de la filosofía tradicional, y esto por mor de una verdadera radical reconstrucción.
- 2) Temáticamente se distingue la confrontación de Heidegger con Aristóteles hasta *Ser y Tiempo* por el hecho que arrumba los problemas fundamentales, que luego se hallan en el centro en el *opus magnum*. Los cuales son por lo menos tres: la pregunta por la verdad, la pregunta por la forma de ser del hombre (*Dasein*), la pregunta por el tiempo. El horizonte unitario, al interior del cual son tratadas estas preguntas, es sin duda el horizonte de la pregunta por el ser, que aquí es desplegada todavía en el sentido de la pregunta por el ser del ente, es decir, de la determinación de los modos de ser fundamentales.

De estos tres problemas fundamentales (verdad, *Dasein*, tiempo) consideraré sobre todo el que es decisivo para mi intención fundamental, a saber, el problema del *Dasein*, es decir, de la constitución ontológica de la forma de ser fundamental y unitaria de la vida humana. ¿Cómo llega Heidegger a esta pregunta, es decir, en el horizonte de la pregunta por el ser, que lo ocupa desde la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano *De los múltiples significados del ente en Aristóteles*? Mi suposición, en la que considero la exposición autobiográfica de Heidegger en *Mi camino en la fenomenología* no como una autoestilización de sus años de aprendizaje, sino como un testimonio que tiene que ser tomado en serio, es que él llega a los problemas fundamentales de la verdad, *Dasein* y tiempo, en su contexto sistemático en el horizonte de su discusión con la problemática ontológica del ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον. En general, se desarrolla el hilo fundamental de las cuestiones filosóficas de Heidegger en la década de 1920, como él mismo explica, en la búsqueda de un sentido fundamental del ser unitario, que sustentara los múltiples significados de ser; y se puede suponer, además, que Heidegger pone a prueba, al trazarse este objetivo, la capacidad respectivamente de los cuatro significados fundamentales del ente, de fungir como soporte del sentido fundamental del ente. Pronto, insatisfecho por la solución de la pregunta ontológica mantenida por la tradición escolástica (y por Brentano), se profundiza en el lapso de tiempo aquí considerado en el análisis del sentido del ente en el sentido de lo verdadero (en el que por lo demás Brentano había fijado la atención). Con ello, se entreve claramente la intención de probar, si puede valer este significado como sentido fundamental del ser. El curso del semestre de invierno 1925/1926 *Lógica. La pregunta por la verdad*, pero también la parte final del curso del semestre de invierno 1929/1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-Soledad* y la primera parte del curso del siguiente semestre *Acerca de la esencia de la libertad humana*, manifiestan lo decisivo que fue para Heidegger la interpretación puesta al descubierto en Aristóteles en términos de una ecuación entre Ser y verdad. Con la misma intención de poner al descubierto el sentido unitario fundamental del ser, Heidegger sondea más tarde, según mi suposición, también el significado fundamental del ente en términos de δύναμις y ἐνέργεια, de lo cual da testimonio el curso del semestre de verano de 1931, una interpretación de la *Metafísica* Θ, 1-3.

Trataré de analizar la manera en que Heidegger, partiendo de su interés por la problemática de los múltiples sentidos del ente, llega a retomar también la filosofía práctica de Aristóteles, en particular el planteamiento del libro Z de la *Ética Nicomaquea*. Es necesario considerar en primer término que el acceso de Heidegger a la filosofía práctica de Aristóteles tiene lugar en el marco de su investigación del ente en el sentido de lo verdadero y que para esta investigación fue determinante que Heidegger se la propuso partiendo de una insistente confrontación con las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl. (Esta confrontación puede ser verificada con todo detalle en el curso del semestre de verano de 1925, que ha sido publicado con el título *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*.)

3. LA APROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL FENÓMENO DE LA VERDAD Y LA UBICACIÓN DE LA VERDAD CON AYUDA DE ARISTÓTELES

En la medida en que Heidegger se confronta con la teoría de la verdad desarrollada por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* llega a la convicción, que se trasluce ya por cierto en la obra de Husserl, de que el juicio, la afirmación, como síntesis o bien *Dihairesis* de las representaciones no es como se afirma tradicionalmente, el lugar de manifestación originario de la verdad, sino sólo representa una localización que, comparada con la profundidad ontológica, restringe al fenómeno. Por eso Heidegger se propone poner en cuestión las tres tesis tradicionales acerca de la esencia de la verdad, en las que se afirma: 1) la verdad es *adaequatio intellectus et rei*, 2) el lugar originario de su manifestación es el juicio como conexión o bien separación de representaciones, 3) la autoría de estas dos tesis se atribuye a Aristóteles.

Husserl ya había puesto en cuestión con su tesis de que no sólo los actos relacionales, sino también los actos monotéticos de sencilla captación pueden ser verdaderos y la concepción tradicional de la verdad como algo que tiene lugar en el juicio, debido a ello introdujo una distinción entre la verdad de los enunciados y la (*Anschauungswahrheit*) intuición de verdad. Con ello, le confirió a esta última forma de verdad un carácter fundador y más originario. Además, Husserl había introducido una innovación decisiva, a saber, la idea de una intuición categorial: en analogía

con la intuición sensible estaba pensada para explicar la captación cognitiva de aquellos elementos de juicio cuya expulsión sobrepasa la captación sensible, y la tradicional es inscrita en el ámbito de lo categorial. Estas reflexiones planteadas en las *Investigaciones Lógicas*, VI, le sirven a Heidegger como hilo conductor, para seguir horadando en la dirección indicada. Y de esa manera llega a distinguir terminológicamente el significado puramente lógico del *ser-verdadero* del significado ontológico originario de la *verdad*. Con ello, está convencido de poder encontrar esta distinción en Aristóteles. Desde la perspectiva de Heidegger es de hecho, de manera precisa, la profundidad ontológica originaria del fenómeno de la verdad lo que es determinante para Aristóteles, aunque éste conoce también el más estrecho significado del ser verdadero de la afirmación. Y así va acompañada la puesta en cuestión de la concepción tradicional de la verdad, que es puesta en marcha por el planteamiento de Husserl, de una fuerte interpretación ontologizadora de determinados textos fundamentales de Aristóteles (*De int.* 1, *Met.* Θ 10, *Eth. Nic. Z*), a los que intenta devolverles su plena fuerza ontológica.

Con ello, llega Heidegger a algo así como a una topología de los lugares de la verdad, en cuyo despliegue asimila ciertas determinaciones fundamentales de la concepción aristotélica de la verdad y la hace valer de nuevo en una transformación ontologizadora. A grandes rasgos puede ser resumida esta topología como sigue:

- 1) Verdadero es en primer término el ente mismo en el sentido de su ser manifiesto (desvelado), descubierto, des-ocultado. Con eso adopta Heidegger la determinación aristotélica del ὄν ὡς ἀληθές.
- 2) Verdadero es además el *Dasein*, la vida humana, en el sentido de su estar descubierta, es decir, en virtud de su comportamiento descubre el ente. Con eso asimila Heidegger la determinación aristotélica de la ψυχή ὡς ἀληθεύειν. Más aún: De Aristóteles, sobre todo del Libro VI, de la *Ética Nicomaquea*, cree poder crear con cierto derecho, una fenomenología completa de los comportamientos descubridores del Ser-en-la-verdad, de la vida humana. Estos comportamientos se pueden indicar de la siguiente manera: 2.1) La ψυχή humana, el *Dasein*, puede en primer término a través de sus específicas facultades de conexión del λόγος; y esto ocurre en las llamadas cinco formas de Ser-en-la-verdad de la *Ética Nicomaquea Z*, del ἀληθεύειν de la ψυχή: τέχνη,

ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς. 2.2) La ψυχή humana, el *Dasein*, ser descubridor también *intuitivo*, en una captación inmediata y eso lo puede en la αἴσθησις (que se refiere a su ἴδιον y así es siempre verdadero, ἀει ἀλεθής o en la νόησις (cuyo objeto en cierto modo mediante el contacto ser captado por un θιγγάνειν, θιγεῖν, y por eso no ser falso, sino solo consumado o puede faltar en αγνοεῖν.) Los comportamientos conectores arriba mencionados están fundados en los comportamientos inmediatamente descubridores.

- 3) Es verdadera de manera exclusiva la forma distinguida del λόγος, a saber del λόγος ἀποφαντικός, la afirmación predicativa, en sus dos formas de κατάφασις y de la ἀποφασις. El ser verdadero de la afirmación es ciertamente una forma derivada del acontecimiento originario de verdad en el que se funda.

Mediante esta reconstrucción ontologizadora de la teoría de la verdad aristotélica, Heidegger desacopla la comprensión del fenómeno de la verdad de la estructura del enunciado e inaugura aquel horizonte ontológico, en tanto que despliega el problema del ente en el sentido de lo verdadero. Es en el marco de este análisis, de este significado fundamental del ente en el sentido de lo verdadero, que Heidegger se concentra en la década de 1920 en el intento de retomar y determinar la estructura ontológica fundamental de la vida humana, del *Dasein*, de la ψυχή, es decir, en su carácter específico de estar descubierto. Es pues en el marco de esta cuestión típicamente fenomenológica por la constitución fundamental de la *Subjetividad*, que Heidegger interpreta la determinación aristotélica de la ψυχή como ἀληθεύειν, y es mediante esta conexión de las formas de acceso fenomenológico y componentes aristotélicos, que plantea el análisis existencial de *Ser y Tiempo*.

Sin embargo, ¿por qué y de dónde el significado central de la *Ética Nicomaquea*, del concepto de πράξις, que he anunciado en el título? Hay, en mi opinión, suficientes indicios que hablan en favor de la tesis de que Heidegger haya recurrido a la *Ética Nicomaquea* y a la determinación aristotélica de πράξις, para salir del paso a los problemas en que según él, la concepción husserliana de la subjetividad trascendental forzosamente habrían de conducirlo.

4. LA ÉTICA NICOMAQUEA COMO ONTOLOGÍA DE LA VIDA HUMANA. FOCALIZACIÓN Y ONTOLOGIZACIÓN DE LA *πρᾶξις*

En efecto, desde la perspectiva de Heidegger la determinación de Husserl de la subjetividad cae en un callejón sin salida fundamental, es decir, en la aporía de la pertenencia del yo al mundo y en la simultánea constitución del mundo mediante el yo. Con la solución dada por Husserl, según la cual habría que distinguir claramente entre el yo psicológico, perteneciente al mundo, y el yo trascendental, constitutivo del mundo, entre la realidad del uno y la idealidad del otro, Heidegger no podía darse por satisfecho. Ciertamente, estaba de acuerdo con Husserl en que la constitución del mundo no puede ser explicada apelando al ente, que tiene la misma forma de ser del mundo. No obstante, toma distancia de la determinación de Husserl de la subjetividad trascendental, pues ésta es primaria y unilateral en el horizonte de un privilegiar determinaciones teóricas.

Como se hace claro en el análisis del fenómeno de la verdad y de la ganada topología de los lugares de la verdad, Heidegger abriga la convicción de que la teoría es sólo una de las múltiples formas del comportamiento descubridor (*entdeckenden*), en que el hombre tiene acceso al ente y lo capta. Junto a la *θεωρία* y antes de la *θεωρία* se halla por ejemplo, la *πρᾶξις* y la *ποίησις*, que al mismo tiempo representan una forma de comportarse del hombre con el ente. Debido a eso, Heidegger recurre de nueva cuenta a Aristóteles: el Estagirita se mantiene abierto, según él, aún abierto para la multiplicidad del comportamiento descubridor del *Dasein* y puede reproducirlas incólume en las propias determinaciones de la vida humana. En una gran interpretación de Aristóteles en la que trabaja desde 1919, y cuyas huellas visibles se pueden ver claramente en los cursos de Marburgo y en *Ser y Tiempo*, Heidegger interpreta en esta dirección el Libro Z de la *Ética Nicomaquea*. Con ello pone al descubierto en el tratamiento aristotélico de la virtudes dianoéticas igualmente muchas determinaciones de la vida humana, que Husserl no había tematizado ni reconocido en toda su riqueza. Precisamente en este horizonte, que es trazado mediante la oposición de la concepción de Husserl del sujeto teórico y la productiva asimilación del ideario aristotélico, tiene que ser entendido el análisis que lleva a cabo Heidegger de la existencia en *Ser y Tiempo*. De esa manera, pienso que uno tiene buenas posibilidades, de

entrever el trabajo filosófico de Heidegger en la década de 1920, si se relea el análisis del *Dasein* a la luz de la interpretación fenomenológica de Aristóteles, y en particular de la *Ética Nicomaquea*, y si se atiende al hecho de que los frutos de la ávida asimilación de Aristóteles por parte de Heidegger, se sedimentan a menudo en pasajes en los que no se menciona al Estagirita. Quisiera poner de relieve precisamente el horizonte aristotélico en que en el análisis existencial se trasminan determinaciones fundamentales, en la medida en que nuestro correspondencias, en que se puede ver la manera como Heidegger retoma, reforma y reactiva en algunos términos fundamentales de su análisis el sentido sustancial, lo mismo que conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles.

La primera correspondencia, en sí bastante llamativa es la de las tres formas de ser del ente distinguidas en *Ser y Tiempo*, es decir, estar a la mano (*Zuhandenheit*), estar ahí (*Vorhandenheit*) y *Dasein*, y las determinaciones aristotélicas de ποιήσις, θεωρία y πράξις. 1) La θεωρία es el comportamiento del conocimiento constataador y descriptivo, que se plantea la captación de la verdad del ente como objetivo y cuyo saber específico es la σοφία; si el *Dasein* se halla en esta actitud, le sale al paso el ente en la forma de estar ahí (*Vorhandenheit*) (Término mediante el cual Heidegger reproduce la determinación aristotélica τα πραχειρα de *Met. A 2, 982b 12-13* en extrapolación ontológica: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄντροποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πραχειρα τῶν ἀτοπων ταυμάσαντες...). 2) ποιήσις es el comportamiento del que-hacer productivo, manipulador, que tiene como propósito la producción de artefactos; la actitud que le corresponde es la de la τέχνη; en esta actitud nos sale el ente en la forma de ser del estar a la mano (*Zuhandenheit*). 3) Y por último es la πράξις del actuar, que ocurre por mor de él mismo y que tiene por objetivo el εὐπραττειν; *Phronesis*, prudencia, es el saber que le pertenece, el saber orientador. El comportamiento descubridor de la πράξις es invocado en Heidegger, según mi tesis, como distintivo de la forma de ser del *Dasein*.

Antes de que abordemos esta última correspondencia, que me parece la más significativa, pero al mismo tiempo también parece ser la más cuestionable, es necesaria una observación general acerca de la manera en que Heidegger retoma estas nociones aristotélicas. Es evidente, que Heidegger no sólo retoma las mencionadas determinaciones, sino que al

mismo tiempo en gran parte las reinterpreta y las transforma. El cambio más llamativo me parece que es la acentuación, incluso la absolutización del rasgo ontológico de estas determinaciones, es decir, su interpretación en sentido estricto de las formas de ser, de manera que todo significado óntico es descartado en principio. Lo que a Heidegger le interesa son evidentemente no las formas individuales de *πρᾶξις*, *ποιησις* y *θεωρία*, sino sólo el potencial ontológico de estas determinaciones. Ciertamente que en el texto aristotélico se encuentran puntos de referencia que pueden apoyar esta interpretación ontologizadora: si se lee por ejemplo la distinción expuesta en la *Ética Nicomaquea Z* entre *ποιησις* y *πρᾶξις* en el contexto de la *Metafísica Θ 6*, se puede reconocer con claridad, que no se trata con ello de una distinción óntica, es decir, de una distinción, que se refiera a actos de cumplimiento individuales, de los cuales unos son *ποιήσεις* y los otros *πρᾶξεις*; esta distinción tiene más bien carácter ontológico, delimita dos distintas formas de ser, que no pueden ser separadas ónticamente una de la otra: pronunciar un discurso puede tener, por ejemplo, la forma de ser de una *ποιήσις* y (acaso en el sentido de producción de *λόγοι* de parte del orador); en el nivel óntico esta diferencia no sale a la luz. Es pues esta sustancia exclusivamente ontológica de las determinaciones aristotélicas, que Heidegger en su diferenciación de los modos de ser del *Dasein*, estar a la mano y estar ahí extrapola y absolutiza.

Otra transformación decisiva es el desplazamiento del orden jerárquico, en que se hallan las tres determinaciones una en relación con la otra. Entre las posibles formas del ser descubridor de la *ψυχή* ya no es vista la *θεωρία* como la más alta actividad para el hombre. En el marco de la ontologización indicada es para Heidegger más bien la *πρᾶξις* junto con los componentes que le son propios, destacada la determinación fundamental de la forma de ser del hombre, como su estructura ontológica. En vista de este desplazamiento estructural cambia igualmente la relación de la *πρᾶξις* respecto de las otras determinaciones: el estar a la mano (*Zuhandenheit*) (en que es retomada la determinación de la *ποιήσις*) caracteriza la forma de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, por lo cual están determinados por la forma en que el *Dasein* se comporta respectivamente de manera constatadora, verdadera, o manipuladora y productora hacia el ente.

A eso se suma otra estructura jerarquizadora. ποιήσις y θεωρία son entendidas ambas como formas de un comportamiento, que Heidegger denomina *besorgen*, ocuparse de. Con eso consigue dos cosas: por un lado, muestra un contexto unitario entre estar a la mano y estar ahí, por el otro, se prepara la posibilidad de afirmar que la θεωρία no es una forma de comportamiento originaria, sino que es un modo derivado de la ποιήσις.

Ontologización, desplazamiento jerárquico y agregado unitario son pues las transformaciones decisivas a que Heidegger somete la asimilación de las nociones aristotélicas de la πράξις, ποιήσις y θεωρία. Queda sin embargo, aún la cuestión: ¿por qué interpreto la πράξις como la determinación, que está a la base de la forma de ser del *Dasein*? Por la sencilla razón que me parece que la caracterización del *Dasein* y su estructura fundamental es consumada en un eminente horizonte práctico, que es conseguido de una retransformación ontológica de la noción de πράξις.

5. DASEIN COMO ΠΡΑΞΙΣ: LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES COMO MARCA DE AGUA DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En un sentido práctico me parece interpretable, en primer lugar, la caracterización de la forma de ser del *Dasein* como por ser (*Zu sein*), que Heidegger introduce al inicio de la analítica existencial (*Ser y Tiempo* §§ 4 y 9). Mediante esta caracterización me parece que Heidegger quiere dar a entender que el *Dasein*, la vida humana, no se comporta originariamente en una actitud contemplativa, constatatada y veritativa, es decir, en una comprensión teórico-reflexiva en sí mismo, en una *inspectio sui*; el *Dasein* se comporta hacia su ser más bien en una actitud práctico-moral, en la que en cada caso le va su ser mismo, en el sentido, que tiene que decidir acerca de su ser, y anterior a su querer o no querer, asumir la carga de esta decisión. Es decir: de manera originaria no se refiere el *Dasein* a su ser, para constatar y describir sus rasgos esenciales (por ejemplo como animal racional), sino para decidir lo que hay que hacer con eso, para elegir entre distintas posibilidades la propia, y consumarla, por lo que el *Dasein* no puede pasar por alto la carga de la decisión. En este sentido tiene que hacerse cargo el *Dasein* de la insoportable levedad de su ser.

Tan solo la comprensión de la estructura fundamental práctico-moral del *Dasein* posibilita la captación de las sucesivas determinaciones alcanzadas por Heidegger del *Dasein* en su contexto unitario. Sólo mediante eso se comprende, por qué Heidegger distingue el modo de la apertura mediante una determinación extraída de la filosofía práctica, es decir, la *Sorge*, el cuidado. El cuidado, con que Heidegger quería captar originariamente el fenómeno, que Husserl había caracterizado como intencionalidad, es a mi entender, la ontologización del rasgo fundamental de la vida humana, que Aristóteles designa con la noción ὄρεξις διανοητική. ¿La prueba? Sería suficiente cotejar los pasajes comentados por Heidegger acerca del texto aristotélico, en que figuran los términos ὄρεξις o bien el verbo ὀρεγομαι, para poder constatar de manera significativa, que Heidegger traduce cada vez con su término *Sorge*. El pasaje más llamativo es el inicio de la *Metafísica*, cuya primer afirmación πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδεναι ὀρεγονται φῦσει dice en la traducción de Heidegger: “En el ser del hombre reside esencialmente el cuidado del ver” (HGA XX, 380; *Ser y Tiempo* § 36). Hay que atender con ello naturalmente la correspondencia de ὄρεξις y *Sorge*, pero también la ontologización de πάντες ἄνθρωποι por *En el ser del hombre*.

De la ontologización de la πράξις y de la determinación práctica de la forma de ser del *Dasein* saca Heidegger consecuencias fundamentales: 1) Contra el primado metafísico del presente y la presencia, sostiene Heidegger el primado del futuro. Precisamente por eso, porque el *Dasein* se comporta para consigo mismo en un sentido práctico, en la medida en que decide respecto de su ser, es este ser que está en juego, en cada caso futuro, pues como Aristóteles enseña en la *Ética Nicomaquea*, deliberar (βούλευσις) y decisión (προαίρεσις) conciernen en cada caso al futuro. 2) El ser hacia el que se comporta el *Dasein*, es el ser propio en cada caso del *Dasein*; Heidegger le atribuye por eso el carácter de *en cada caso mío* (*Jemeinigkeit*). Supongo que él mediante esta determinación retoma y ontologiza el sentido del rasgo fundamental, que es propio del saber de la φρόνησις, que en Aristóteles quedara caracterizado como αὐτῷ εἶδέναι, es decir, como un saber para τὰ αὐτῷ ἀγατὰ καὶ συμφέροντα (*Ética Nicomáquea* Z 1140a 26-27 y 1141b 34). En vista de todos estos hallazgos sostiene Heidegger una radical distinción entre la constitución ontológica del *Dasein* y el ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, pues sólo el *Dasein* está constitui-

do como por-ser (*Zu-sein*), sólo el *Dasein* se comporta hacia sí mismo en un sentido eminentemente práctico-moral. En virtud de esta distinción puede Heidegger criticar también la insuficiente radicalidad de las delimitaciones metafísicas de hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo, es decir, sobre todo porque no están fundadas en la constitución ontológica originaria del *Dasein*. 4) La determinación práctica de la forma de ser del *Dasein* implica, a fin de cuentas, una crítica a la teoría tradicional de la autoconciencia en el sentido de un saber de sí mismo, constatación y de índole reflexiva, que es producido por algo así como un repliegue del hombre en sí mismo. La identidad del *Dasein* se constituye, según Heidegger, más bien mediante el hecho que se reencuentra en su por-ser, en su actuar como en su conocimiento, y esto ocurre no sólo en la transparencia de lo racional, sino igualmente también en el momento opaco de las disposiciones afectivas.

Con eso ha adquirido cuerpo mi tesis: La comprensión de la estructura práctica de la vida humana, de la que Heidegger hace uso, surge de una suerte de sedimentación especulativa, en el planteamiento y en la terminología de *Ser y Tiempo*, de la sustancia de la determinación llevada a cabo en la *Ética Nicomaquea* de la vida moral y del ser del hombre. Observemos más de cerca, lo que además de lo ya dicho es hecho valer de Aristóteles. En primer lugar, es retomado el horizonte general del planteamiento inaugurado por Aristóteles: En el marco del *ἐπιστήμη πρῆκτικῆ*, un término, que Heidegger, como he puesto de relieve, traduce como “Ontología del *Dasein* humano”. Aristóteles considera la vida humana como *πρᾶξις* y ésta como la forma específica de movimiento del hombre (*κίνησις*); no es simplemente *ζῆν*, es decir, sólo vida y autoconservación de la vida, sino *βίος*, es decir, proyecto de vida, que se despliega más allá de la autoconservación de la vida con miras al problema de la elección de la forma de vida, a saber, de la vida buena, la mejor posible (*εὖ ζῆν*), y los medios adecuados para ello. Es decir: como *ζῶν πολιτικόν λόγον ἔχον* debe deliberar el hombre (a través de la *βουλευσις*), elegir y decidir (mediante *προαίρεσις*), qué medios y formas de su vida debe tomar para lograr la mejor forma de vida considerada por él como tal. Como se sabe, es el prudente, el hombre sabio, *φρόνιμος*, el que consigue la buena deliberación (*εὐβολία*), la buena decisión, y el buen actuar (*εὐπρατεῖν*) y de esa manera alcanza la felicidad (*εὐδαιμονία*).

Esta intuición fundamental es retomada por Heidegger y reactivada mediante una reinterpretación, en la que su sentido fundamental experimenta una ontologización radical. De hecho es también para Heidegger el *Dasein* el ente distinguido, al que le va en cada caso su ser (ónticamente y al mismo tiempo dicho a la manera de Aristóteles: (τὰ αὐτῷ ἄγατὰ καὶ συμφερόντα), o sea en el sentido, que tiene que decidir acerca de las posibilidades y formas de su consumación, aun en una situación límite, en que esta decisión es un no querer decidir, un esquivar el tener que decidir. Y sólo entonces, cuando el *Dasein* que escucha a la voz de su conciencia, este tener que decidir y con eso reconocer su por-ser, y hacerse cargo del proyecto de sus posibilidades, si acepta pues la carga de su ser como la más propia y no se entrega a la ayuda del impersonal, puede ser propia la consumación de su existencia.

Desde luego conduce la ontologización heideggeriana de la *πρᾶξις* junto con sus determinaciones necesariamente a cambios fundamentales y a desplazamientos. No quisiera ocultarlos o incluso negarlos, pero tampoco dirigirlos contra mí mismo. Por eso quisiera en la puesta al descubierto de las correspondencias, que existen a despecho de todas las diferencias, proseguir y mostrar, cómo Heidegger recurre en la determinación de la apertura del *Dasein* de nueva cuenta a la comprensión aristotélica del ser moral del hombre.

La apertura como rasgo fundamental de la forma de ser del *Dasein* se da, como se sabe, de la unidad originaria de *Dasein* y mundo. El sentido unitario de la apertura junto con los existenciales es la *Sorge*, el cuidado; cuyas tres determinaciones fundamentales son la disposición afectiva, la comprensión y el habla. Si se quiere captar el significado de estos conceptos, me parece pleno de sentido, pensar que Heidegger retoma con eso algunas determinaciones fundamentales del hombre como un ser actuante y radicaliza en el marco de la ontología fundamental en profundización ontológica. En la disposición afectiva potencia en un sentido ontológico-trascendental la determinación del actor, que fue pensada en la tradición en el marco de los afectos, como momento de la pasividad, de la receptividad, de la finitud y la corporeidad del actor. Una prueba significativa de esta asociación sugerida por mí es el hecho que el joven Heidegger en su interpretación de San Agustín de Hipona reproduce el término *affectio* precisamente con *disposición afectiva*. De manera análoga ontologiza

Heidegger en el comprender, según otra suposición mía, el momento activo, proyectivo de la productividad y la espontaneidad.

Ahora, sin abordar el tercer momento igualmente originario del habla, quisiera sugerir, que estos dos momentos corresponden con dos determinaciones centrales de la teoría de la acción aristotélica. Por lo que hace a la disposición afectiva, ésta es para Heidegger el fundamento ontológico para la posibilidad de disposiciones afectivas ónticas; en ellas se abre el *Dasein* frente a su por-ser (*Zu-sein*), es colocado, como escribe en el § 29, de tal manera que su de dónde y hacia dónde permanecen ocultos; esto es su estar arrojado. Lo que Heidegger quiere indicar con eso es que forman parte de su estructura de *Dasein* no sólo momentos puros, transparentes de espontaneidad y autodeterminación, sino igualmente un componente opaco, que de manera tradicional es entendido como afectivo y cuyas condiciones de posibilidad trata de determinar mediante el concepto de disposición afectiva. Con otras palabras: la identidad de la vida humana se consume según Heidegger no sólo en la transparencia de una pura autorepresentación y autodeterminación, sino que también en la opacidad indisponible de sus disposiciones afectivas. Para mi tesis de la relación con Aristóteles es relevante, que Heidegger en la exposición de la disposición afectiva (§ 29) recurre expresamente a Aristóteles, es decir, al tratado de los *πάτη* expuesto en el Libro B de la *Retórica*. Heidegger entresaca esta enseñanza del contexto del arte de hablar, en tanto que en Aristóteles se halla, y externa esta convicción, esta enseñanza es *la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ser uno con otro*; según ella no ha habido ningún progreso más en la interpretación ontológica de los afectos hasta la fenomenología.

Por lo que hace a la determinación del comprender (§ 31), según mi opinión, hay un momento complementario de la disposición afectiva, es decir, ésta representa el fundamento ontológico para la posibilidad de determinaciones ónticas del *Dasein* activas y pasivas. Es la determinación en que se expresa la productividad del poder ser del *Dasein*. De manera diferente al sentido con que está cargada la palabra en su sentido habitual, y según la cual significa una forma de conocimiento especial, designa Heidegger con el término comprender la constitución fundamental ontológica del *Dasein*, en la medida en que es esta actividad y autodeterminación, es decir, en la medida en que tiene el carácter del proyecto y así

configura y anticipa su propio ser en una actitud eminentemente práctica. Que Heidegger determine el comprender como un modo ontológico del poder ser en su existencialidad, y que le atribuya la estructura del proyecto, que delimita su significado en el sentido de *saber algo, poder arreglárselas con una cosa*, todo esto muestra que la determinación heideggeriana del comprender hay que interpretarla en relación con un horizonte práctico. Justo como una determinación estrictamente ontológica se halla con anterioridad a toda distinción entre la teoría y la praxis.

Eso no impide que Heidegger se oriente en la caracterización de sus contenidos a un determinado marco de referencia temático, y ese no es con seguridad el marco de la θεωρία, sino precisamente el de la πράξις. Por eso no debe sorprendernos que en la ontologización que Heidegger lleva a cabo se filtren componentes prácticos.

Si se invoca, por ejemplo, la exposición del comprender en el curso del semestre de verano de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en que el filtro del desplazamiento heideggeriano de lo óntico es más amplio que en *Ser y Tiempo*, encuentra uno ahí una afirmación significativa para mi tesis: el comprender “es el sentido más auténtico del obrar” (HGA XXIV, 393). Y a la luz de esta tesis se comprende también por qué Heidegger se esfuerza cuidadosamente en proteger su determinación del comprender de toda malinterpretación de teoría del conocimiento en términos de un explicar.

El horizonte práctico de la concepción heideggeriana del comprender se pone de relieve también en la determinación del saber, que acompaña y dirige el comprender. Éste tiene la estructura no sólo del proyecto, sino también de un saber, una *visión*, que orienta el proyecto. Es el saber por mor de sí mismo, la visión de sí mismo, en que el *Dasein* llega a la autotransparencia, como Heidegger dice. Heidegger recurre a este término, como él mismo aclara, para evitar que la mismidad del *Dasein* se malinterprete en el horizonte de la percepción, de la contemplación, es decir, en el marco del comprender teórico, que es el determinante para la teoría de la autoconciencia tradicional.

Sin pasar por alto las profundas diferencias o querer negarlas, quisiera indicar aquí otras correspondencias, que quieren ser entendidas *cum grano salis*: en el trasfondo de la determinación heideggeriana del comprender, se halla el sentido sustancial de lo que en la teoría de la acción

aristotélica es concebida mediante el νοῦς πρακτικός. Como ésta funge de manera complementaria a la ὄρεξις y está esencialmente entrecruzada con ella, así es el comprender una determinación complementaria de la disposición afectiva. Ciertamente el comprender no está limitado al interior de una teoría de la acción, sino que concierne a la totalidad del *Dasein*: como tal se despliega en relación con las cosas del mundo circundante (*Umwelt*) como *ocuparse* (lo que abarca los mismos comportamientos teóricos como también *poiéticos*), en relación con el mundo compartido con los otros como *solicitud* y en relación a sí mismo como *por mor de sí mismo* (por lo demás: la ontologización del οὐ ἔνεκα aristotélico); su raíz unitaria la tiene el comprender en el cuidado de sí (*Sorge*). Está pues asentado como totalidad en otra parte como el νοῦς πρακτικός. Y sin embargo: en virtud de que Heidegger tematiza la complementariedad y originariedad simultánea de la disposición afectiva y comprender, de pasividad y actividad, receptividad y espontaneidad, ser arrojado y proyecto, relucencia (*Reluzenz*) y preestrucción (*Praestruktion*), ha arrojado en un marco ontológico radicalizado el mismo problema, que Aristóteles retoma en el Libro Z de la *Ética Nicomaquea*, cuando señala, que el hombre es el αρχή, que es al mismo tiempo ὄρεξις διανοητική y νοῦς ορεκτικός (*Eth. Nic. Z 2, 1139b 4-5*). Y así como en Aristóteles la conexión de ὄρεξις y νοῦς ocurre de continuo en el centro (*Médium*) del λόγος específicamente humano, así afirma Heidegger la originariedad simultánea del habla con la disposición afectiva y el comprender.

Desde luego que Heidegger insiste en el más profundo alcance y la radicalidad ontológica de su planteamiento y con ello en sus diferencias: él asevera que el cuidado (*Sorge*) precede toda diferencia entre la teoría y la práctica (§ 41) y no puede por eso ser captado y aclarado recurriendo a nociones tradicionales como voluntad, afán, ni tampoco inclinación. Sin embargo, el hecho que considere esta aseveración como necesaria, delata que existe un parentesco temático entre el cuidado y el concepto aristotélico de ὄρεξις; precisamente por eso es necesaria la delimitación puesta de relieve.

En el marco de estas correspondencias se comprende también por qué Heidegger —como Hans-Georg Gadamer ha informado (*Heideggers Wege*, Tübingen, 1983: 32)— frente a la dificultad de traducir el término φρόνησις podía exclamar: *Esa es la conciencia*. Él pensaba evidentemente

en las propias determinaciones de la conciencia como el lugar del *Dasein*, en que el por-ser (*Zu-sein*), se manifiesta en el *Dasein* mismo la determinación práctico-moral. (El mismo problema cree ver Heidegger por lo demás en la determinación kantiana del *sentimiento de respeto*.) En *Ser y Tiempo* (§§ 54-60) es caracterizada la conciencia como el lugar de “atestiguación de un poder ser propio del *Dasein*”; Y esta atestiguación tiene lugar, cuando el *Dasein* en la actitud del querer-tener-conciencia escucha el llamado de la conciencia, y de esa manera existe auténticamente. De manera semejante constituye también en Aristóteles la φρόνησις el horizonte, al interior del cual es posible la buena acción, el εὐπραττειν. Y así como para Aristóteles la φρόνησις demanda el conocimiento del καιρός, así también para Heidegger la conciencia está referida de continuo al instante (*Augenblick*).

Existen pues buenas razones para decir que la conciencia de Heidegger corresponde a la φρόνησις, incluso es la ontologización de la φρόνησις. Se puede indicar incluso el pasaje de la *Ética Nicomaquea*, que ofrece una motivación decisiva para la ontologización de la φρόνησις. Se trata del final del capítulo 5 del Libro Z: tras de que Aristóteles ha definido en este capítulo la φρόνησις como una ἐξις μετὰ λόγου αλεθῆ, explica que esta definición misma no es suficiente para captar cabalmente la esencia de la φρόνησις pues es más que una ἐξις, de manera peculiar no dice Aristóteles lo que sea, sino que ofrece una constante demostración para su afirmación: se puede olvidar la ἐξις; en cambio, la φρόνησις no puede olvidarse. En la interpretación de este pasaje tendría Heidegger —según mi opinión— que haber abordado la cuestión, de qué significa que esta φρόνησις sea algo *más*. Es más que una ἐξις y no puede nunca ser olvidada, entonces, tiene que ser el carácter de la ψυχῆ misma: debe ser comprendida ontológicamente.

Se podría proseguir en la relación de correspondencias y mostrar, de qué manera una ontologización semejante puede ser emprendida para sucesivas determinaciones de la filosofía práctica de Aristóteles. Aquí debo contentarme con enumerarlas: con el término *Jemeinigkeit* Heidegger ontologiza, como ya lo he indicado, la determinación de la *Phronesis* como una αὐτῷ εἰδέναι. Además, la caracterización del *Dasein* como *por mor de sí mismo* representa, según mi parecer, la ontologización del οὐ ἔνεκα de la πρᾶξις: puesto que es propio de la πρᾶξις, no ser por mor de otra

cosa (ἔνεκά τινος), sino tener su principio y propósito en ella misma, y puesto que el *Dasein* es πρᾶξις ontologizada, éste tiene que tener una forma distinguida del οὐ ἔνεκα. Por eso caracteriza Heidegger al *Dasein* como por mor de sí mismo. Y por último: la determinación de la *resolución* (*Entschlossenheit*), que a menudo fue interpretada en conexión con las teorías contemporáneas del decisionismo, es, según mi parecer, la ontologización del contenido sustancial de la προαίρεσις aristotélica, con la diferencia, de que ésta designa un acto particular en la teoría aristotélica de la acción, en cambio, la resolución constituye un rasgo fundamental de la constitución del *Dasein* mismo. También esta correspondencia es confirmada por el hecho que Heidegger traduce προαίρεσις como *resolución*. Permítaseme indicar tan sólo un pasaje significativo: en la lección del semestre de verano de 1926 acerca de *Conceptos Fundamentales de la filosofía antigua* interpreta Heidegger el pasaje del capítulo segundo del Libro Γ de la *Metafísica*, en que Aristóteles distingue al filósofo lo mismo del dialéctico como también del Sofista, y traduce: “La dialéctica y la Sofística tienen en cierta medida la misma investidura que la filosofía, pero no son lo mismo en el fondo; la Sofística sólo parece. La dialéctica se diferencia por la forma de las posibilidades: tiene sólo posibilidades limitadas, sólo puede experimentar; la filosofía en cambio da a entender. Los sofistas se distinguen mediante la forma de la resolución por la investigación científica: son poco serios”. Hay que atender que Heidegger reproduce aquí *Resolución por la investigación científica*, lo que en griego significa προαίρεσις του βίου.

6. DE HEIDEGGER A ARISTÓTELES Y DE ARISTÓTELES A NOSOTROS

Espero que las correspondencias mostradas, si no demuestran la tesis general de un retomar las cuestiones fundamentales y determinaciones de la filosofía práctica de Aristóteles en Heidegger, por lo menos lo pueden hacer plausible. Ahora, puesto que noto haberme concentrado casi exclusivamente en cierto modo en las piedras de mosaico, es decir, en el análisis de las correspondencias individuales entre determinados conceptos y términos, quisiera para concluir, volver de nueva cuenta a las correspondencias entre la comprensión del hombre en la filosofía práctica de Aristóteles

y la analítica del *Dasein* de Heidegger. A saber, en la forma de una cita que muestra claramente el esfuerzo de Heidegger, de moverse a la cercanía de Aristóteles o bien de acercarse a Aristóteles. Hacia el final del curso del semestre de verano de 1926 acerca de los *Grundbegriffe der antiken Philosophie* concluye Heidegger su confrontación con las cinco formas del ser verdadero de la ψυχή con esta definición del hombre: “ἄνθρωπος es ζῶον, al que corresponde la πρᾶξις, además del λόγος. Reunidas estas tres determinaciones: ζῶη πρῆκτικὴ τοῦ λόγον εχοντος es la esencia del hombre. El hombre es el ser vivo, que tiene conforme a su forma de ser la posibilidad de actuar”. Muy significativa es igualmente la prosecución del texto: “El mismo hombre aparece luego de nuevo en Immanuel Kant: El hombre, que puede hablar, es decir, puede actuar de manera fundadora”: hay que atender a la equiparación de *hablar* con *actuar de manera fundadora*: ¿es una indicación para la interpretación del Existencial del *Habla*?

Ciertamente en su recepción Heidegger radicaliza en un aspecto ontológico las determinaciones aristotélicas, y tras de que ha consumado esta ontologización, toma una distancia crítica de Aristóteles: Aristóteles no llegó a la captación del contexto ontológico unitario de los comportamientos fundamentales descubridores de la ψυχή humana, es decir, de la θεωρία, de la πρᾶξις y de la ποιήσις, él no pudo ver la constitución ontológico fundamental de la vida humana; y eso porque queda cautivo de una comprensión del tiempo naturalista, cronológica y no cairológica, que le impidió la comprensión de una temporalidad originaria como el fundamento ontológico de la ψυχή humana.

Aún la conocida aporía de la relación de tiempo y alma, que arroja Aristóteles expresamente como problema y de la que Heidegger nos ofrece una soberana interpretación, no es suficiente desde la perspectiva de Heidegger para salvar a Aristóteles de la comprensión del tiempo naturalista, metafísica. Y sin embargo, vale también aquí de nuevo esto: precisamente Aristóteles anticipa al menos en un nivel óptico, así se podría conjeturar una vez más, la intuición, que Heidegger potencia con la equiparación de *Dasein* y temporalidad. A decir verdad esto tiene lugar en un discutido pasaje de *De anima* G 10, en que Aristóteles parece atribuir al hombre a diferencia de otros seres vivos la facultad de la αἴσθησις κρόνου. La razón y motivo de mi suposición llevan a afirmar que Heidegger conoce este pasaje con exactitud y comenta de la manera siguiente en el con-

texto de su interpretación de la *πρᾶξις* como rasgo fundamental de la vida humana:

La oposición de instinto y acción resuelta, racional, es una posibilidad sólo en los seres vivos que tienen la posibilidad de comprender el tiempo. En la medida en que lo viviente está entregado a su instinto, está referido a eso que precisamente está ahí y atrae, τὸ ἤδη ἴδου; por eso aspira el instinto de manera desinhibida, a lo presente, disponible. Pero debido a que en el hombre reside la αἴσθησις κρόνου, tiene el hombre la posibilidad, de hacerse presente το μέλλον como lo posible, por mor de lo que él actúa.

Los heideggerianos dirán: de esta manera es Heidegger nivelado y trivializado con Aristóteles, de suerte que en Aristóteles es encontrada una correspondencia, incluso una anticipación para el descubrimiento filosófico decisivo de Heidegger en *Ser y Tiempo*, a saber, para la identificación de la estructura ontológica unitaria del *Dasein* con la temporalidad originaria. Los no-heideggerianos protestarán a la inversa: lo que ahí se hace pasar por Aristóteles, tiene poco que ver con Aristóteles y parece más una especulación montada con herramienta aristotélica.

Yo respondería: era consciente de este riesgo, pero tenía que correrlo. Si he transmitido la impresión de nivelar a Heidegger con Aristóteles, o viceversa, se trata de una desfiguración perspectivista: contra la vieja interpretación existencialista por un lado, y, por el otro, contra una interpretación más moderna, que sólo quiere ver a la ligera en el pensar de Heidegger una superación de la metafísica, quería mostrar simplemente tomando como ejemplo su temprana confrontación con Aristóteles, qué tanto ha pensado Heidegger a lo largo de la tradición, se ha confrontado con sus momentos decisivos fundacionales y con eso le ha devuelto a nuestro siglo el sentido de la importancia de una confrontación con los griegos.

D.R. © Franco Volpi, México D. F., julio-diciembre, 2006.