

Artículo publicado en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Número 10, diciembre de 2015, pp. 29-47. ISSN 0718-9788. Publicación con referato.

Martin Heidegger y la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica: distanciamientos y continuidades.

Anabella Di Pego
IdIHCS – CONICET – UNLP*
anadipego@yahoo.com.ar

Introducción

La denominada rehabilitación de la *praxis* aristotélica en la filosofía continental durante el siglo pasado, comienza con Martin Heidegger para replicarse luego en otros filósofos y corrientes de pensamiento, entra los que se puede mencionar: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Jürgen Habermas –especialmente en *Conocimiento e interés*–. La expresión “rehabilitación de la filosofía práctica” se debe al libro del mismo nombre compilado por el alemán Manfred Riedel y publicado en dos volúmenes en 1972 y 1974 respectivamente.¹ Es necesario aclarar que esta rehabilitación no consiste simplemente en una restitución de la filosofía práctica en el presente, sino que responde a un *pathos* de época que reacciona contra la concepción unitaria del conocimiento moderno y se remonta a la tradición aristotélica para apropiarse de una aproximación alternativa del saber que responda a las exigencias de la contemporaneidad.

* Este trabajo fue realizado en el marco de una investigación posdoctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina y en el ámbito de trabajo ofrecido por el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

¹ Riedel, Manfred (1972) (comp.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Volumen 1. Freiburg: Rombach; y Riedel, Manfred (1974) (comp.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Volumen 2. Freiburg: Rombach. Franco Volpi (1999: 316) propone distinguir dos momentos del debate germano: el primero hacia comienzos de 1960 vinculado a algunos filósofos políticos alemanes exilados en Estados Unidos –especialmente Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt–; y el segundo hacia la década de 1970 con una amplia repercusión en las diversas escuelas y corrientes del pensamiento alemán –entre otras: la Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, la hermenéutica filosófica–. Entre los nombres vinculados a esta problemática, hemos incorporado a Paul Ricoeur porque consideramos que el debate trascendió el ámbito alemán con importantes ecos en particular en Francia.

En este sentido, los filósofos mencionados con anterioridad² pueden ser incorporados a este movimiento de rehabilitación de la *praxis*, aun cuando se resistan abiertamente y tal vez no puedan ser catalogados como neo-aristotélicos por sus usos ciertamente libres del pensamiento del estagirita.³

En esta ocasión, nos interesa concentrarnos en el puntapié inaugural que Heidegger representa para esta rehabilitación durante el siglo XX. La relevancia de Aristóteles ha sido ampliamente advertida entre los estudiosos de Heidegger. Así Gadamer sostiene polémicamente, aunque sin dejar de reconocer el influjo que el “genio descriptivo de Husserl” ejerció sobre Heidegger, que éste encontró en Aristóteles “otro maestro más, y de mayor importancia” (Gadamer, 2002: 257).⁴ Asimismo, se ha reconocido el carácter polémico e idiosincrático de la lectura que Heidegger realiza de los textos aristotélicos. Por eso, de acuerdo con Alejandro Vigo, esta compleja reapropiación podría caracterizarse en los siguientes términos: “*Con Aristóteles contra Aristóteles*, pero, en todo caso, *nunca* del todo *sin* Aristóteles” (2008: 142).

En este trabajo, nos proponemos, a través del examen de la lectura de Heidegger, enjuiciar los alcances de su destrucción de la tradición para delimitar en qué sentido la existencia del *Dasein* resulta irreductible a la *praxis* de Aristóteles, pero al mismo tiempo, detenta persistencias de ciertas orientaciones tradicionales que ponen coto a su impulso

² Gadamer tal vez sea el que más apegado permanece a la filosofía griega, en tanto que en su ensayo “Heidegger y los griegos” considera que “nosotros, como filósofos en la era de la ciencia, podemos ver en los griegos una especie de modelo” (2002: 334). De este modo, Gadamer quiere destacar el hecho de que el pensamiento griego no se encontraba todavía marcado por la cultura científica de la modernidad, por lo que no se rige por el concepto de “método”, ni por la búsqueda de certezas ni de demostraciones, sino que se orienta “en el mundo a partir del hilo conductor de un lenguaje que aún surgía de la práctica originaria de la vida” (2002: 335).

³ Nos distanciamos así del trabajo “Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismos” de Franco Volpi (1999) en donde propone vincular ambos conceptos. En este sentido, por ejemplo, sostiene que “la obra de Hannah Arendt, del mismo modo que la de Leo Strauss y la de Eric Voegelin, representa [...] una atrevida denuncia de las aporías e ingenuidades de la *ciencia* política moderna, contra la cual estos autores, reivindican la actualidad de la *filosofía* política clásica” (Volpi, 1999: 319). Por nuestra parte, consideramos que este movimiento no es meramente de reivindicación de la filosofía aristotélica para el presente, sino que lleva consigo una particular reinterpretación de la concepción antigua que hace posible su vigencia en la actualidad.

⁴ En su ensayo “El retorno al comienzo”. Al respecto véase también el ensayo de Gadamer “Los griegos” (2002: 125-138), en el cual Alejandro Vigo se basa para señalar: “Que Aristóteles fue, para Heidegger, probablemente el más importante autor filosófico de referencia en la época de gestación de *SZ* es un hecho conocido desde hace ya mucho tiempo. Ya a fines de los años 70 había señalado un testigo privilegiado como lo fue H.-G. Gadamer que Aristóteles había sido la presencia filosófica absolutamente dominante en las lecciones de Heidegger en la época de Marburgo” (2008: 118). Asimismo, en una carta dirigida a Gadamer del 3 de septiembre de 1960, Heidegger remonta aún más atrás el origen de su familiaridad con el filósofo griego: “Aunque los años de Marburgo hayan sido determinantes para la elaboración de *Ser y tiempo*, la genuina pregunta por el ser la traje ya de mis varios años de confrontaciones con Aristóteles en la primera época en la Universidad [de Friburgo]” (citado en Xolocotzi Yañez, 2009: 125).

crítico-destructivo. Para ello, resultan fundamentales los trabajos de Franco Volpi, no sólo por la profundidad con que ha trabajado la problemática,⁵ sino porque parece ser quién más lejos ha llegado en el establecimiento de analogías entre conceptos de Aristóteles y de Heidegger.

En el primer apartado, realizamos una somera presentación de la lectura heideggeriana de la *Ética a Nicómaco* fundamentalmente en el curso de 1924/25 titulado *Platon: Sophistes*, mostrando cómo inscribe esta problemática en torno de la cuestión de verdad como *alétheia*. A continuación, en el segundo apartado, discutiremos la correspondencia que Volpi establece entre la existencia del *Dasein* y la *praxis*, procurando mostrar que, en este punto, Heidegger es menos aristotélico de lo que se supone, puesto que la *praxis* implica una relación íntima con la deliberación que no encuentra paralelismos en la filosofía heideggeriana. Para finalizar, analizamos la relación entre *theoría* y *praxis* en Heidegger enfatizando los desplazamientos que introduce respecto de la jerarquía tradicional en Aristóteles, pero al mismo tiempo, señalamos la persistencia de una primacía de la filosofía –entendida como ontología fundamental–, que muestra profundas afinidades con el planteamiento aristotélico. La hipótesis del trabajo se mueve así en dos direcciones, por un lado, postulamos que la trama conceptual del *Dasein* no puede reducirse a la *praxis* aristotélica, destacándose en esta cuestión un distanciamiento entre las perspectivas de ambos filósofos. Pero, por otro lado, sostenemos que Heidegger se aproxima a Aristóteles al otorgar cierta primacía a la filosofía frente al conocimiento en general y a las ciencias en particular. En consecuencia, a pesar de la torsión ontológica que Heidegger introduce en los conceptos aristotélicos, se muestra en mayor continuidad con ciertas pretensiones tradicionales de la filosofía, lo que mitiga o reduce el impacto de la pretendida destrucción de la tradición que el filósofo alemán pretendía llevar adelante.

1. Las disposiciones del alma y la verdad como *alétheia*

Heidegger se dedicó intensivamente al análisis de la filosofía de Aristóteles desde comienzos de la década del veinte. En el semestre de invierno de 1921/22 dictó en Friburgo el curso *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, y el semestre siguiente conti-

⁵ Volpi investigó sobre la relación entre Heidegger y Aristóteles desde fines de los años setenta hasta su muerte en el año 2009. Así, por ejemplo, en 1978 Volpi publicó el artículo “Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation” en *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Número 32, pp. 254-265) y en 1984 apareció su libro *Heidegger y Aristóteles* (2012).

nuó profundizando en estas problemáticas en el curso *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [1922]. Los diversos cursos que Heidegger dedicara a la filosofía de Aristóteles,⁶ así como el manuscrito completo recuperado en la década del ochenta y conocido como *Natorp Bericht* [1922],⁷ constituyen una muestra indiscutible de la gravitación decisiva que este filósofo griego ejerció en el proceso de conformación de la propia filosofía heideggeriana y especialmente de *Ser y tiempo*.

Esta reapropiación de la filosofía práctica aristotélica, debe enmarcarse en la tentativa de Heidegger de destrucción de la tradición, tal y como esta tarea es presentada en el denominado informe Natorp. Allí, Heidegger advierte que los conceptos griegos “han perdido sus funciones expresivas originarias” (2002a: 50) en su transmisión a través de la tradición –por la mediación del latín del imperio romano y posteriormente de la iglesia cristiana–,⁸ por lo que resulta necesario un tratamiento crítico-destructivo que permita hacer visible lo que persiste en ellos de relevancia para el presente. De modo que, desde la década del veinte, Heidegger ya concibe su método como un “regreso deconstructivo” [*abbauender Rück-*

⁶ Heidegger aborda aspectos fundamentales de la filosofía aristotélica en otros cursos, además de los ya mencionados, dictados posteriormente en Marburgo durante la década del veinte y en Friburgo en 1929 y 1930: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (1929/30), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930). Respecto de los cursos de Heidegger en Marburgo, Gadamer que asistió a varios de ellos, se atrevía a afirmar en su ensayo “El retorno al comienzo” que “quién no los conocía, [...] sólo estaba familiarizado con la mitad de Heidegger” (Gadamer, 2002: 253).

⁷ Entre finales de septiembre y mediados de octubre de 1922, Heidegger redactó este informe que consta de una introducción sobre la situación hermenéutica y de una segunda parte con las principales líneas de su interpretación de Aristóteles en función de los propósitos enunciados en la parte introductoria. Husserl le había encomendado este escrito para enviárselo a Georg Mínsch en la Universidad de Gotinga y a Paul Natorp de la Universidad de Marburgo, en las que Heidegger aspiraba a obtener un puesto como profesor. En la Universidad de Gotinga Heidegger quedó en segundo lugar detrás de Moritz Geiger, mientras que en la Universidad de Marburgo quedó en primer lugar delante de Richard Kroner, obteniendo de este modo el puesto como profesor que había sido llamado para cubrir la vacante del profesor Nicolai Hartmann. Heidegger planeaba publicar este escrito en el volumen *VI del Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pero por cuestiones de financiamiento se fue posponiendo y luego Heidegger desestimó su publicación porque ya se encontraba embarcado en el proyecto filosófico de *Ser y tiempo*. Respecto de la historia del informe, Natorp entregó su copia a Gadamer que, en ese entonces era su alumno, pero esta copia se perdió parcialmente en un bombardeo aliado en 1943. Por otra parte, la copia de Mínsch pasó a su alumno Josef König, quien la guardó entre sus papeles, olvidándose posteriormente de la misma. Por eso, el informe se consideraba perdido y sólo se conservaba una versión a la que le faltaban algunas páginas. Al respecto remitimos al ensayo “Heidegger en retrospectiva” de Gadamer (2002: 312). Hacia fines de la década del ochenta, se encontró la copia de Mínsch en el legado de König y se publicó íntegramente en 1989. Véase también para la historia del documento el epílogo de Jesús Adrián Escudero a la edición española del informe (en Heidegger, 2002a: 105-109).

⁸ Gadamer (2002: 337) sostiene en este sentido debe interpretarse la exaltación heideggeriana del griego y del alemán como las únicas lenguas propicias para el filosofar, puesto que de este modo, era posible revertir el proceso de latinización de los conceptos griegos en la historia de la filosofía.

gang] a los conceptos griegos, que implica una destrucción de las interpretaciones de la tradición. De esta manera, Heidegger se proponía reconducir “los conceptos elaborados en la filosofía académica durante milenios a sus raíces en la experiencia fáctica de la vida” (Gadamer, 2002: 260). La explicitación de la estrategia del desmontaje de la tradición, desacredita cualquier intento de acercarse a los textos heideggerianos procurando analizar si respetan o fuerzan los conceptos aristotélicos, pues se aclara que se los interpela y se los vuelve a pensar desde las inquietudes del presente. El siguiente fragmento del informe, nos permite apreciar la caracterización que el propio Heidegger realiza de su peculiar modo de aproximación a Aristóteles:

“la hermenéutica fenomenológica [...] se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje* [*abbauender Rückgang*]. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción* [*Destruktion*]. [...] La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar como eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidamente perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia” (Heidegger, 2002a: 51-52).

Por otra parte, el curso del semestre de invierno de 1924/25 de Heidegger se aboca al análisis de dos diálogos tardíos de Platón: *El sofista* y *Filebo*. Sin embargo, Aristóteles ocupaba un lugar relevante porque explícitamente en el primer párrafo, Heidegger propone una interpretación que en lugar de remontarse a Platón a partir de Sócrates y los presocráticos, vuelva atrás hacia Platón a partir de Aristóteles. En este sentido, Thanassas advierte que el curso de Heidegger sobre *El sofista* “contiene su más extenso e importante estudio interpretativo de la *Ética a Nicómaco*” (2012: 44).⁹ Asimismo, es necesario destacar que este curso se encuentra íntimamente vinculado con el precedente que había dictado en Marburgo en el semestre de verano de 1924 titulado: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.¹⁰ Esto lo hace explícito el mismo Heidegger al comenzar su curso, advirtiendo

⁹ En 1989 antes incluso de que este curso estuviese publicado, Bernasconi ya advertía que para reconstruir la lectura heideggeriana de la *Ética* de Aristóteles: “The most important text in this regard is almost certainly the 1924-25 lecture course, which was nominally devoted to Plato’s *Sophist*, but which began with a long examination of the Sixth Book of the *Nicomachean Ethics*.” (1989: 130).

¹⁰ Este curso se publicó en el año 2002, sin embargo, como aclara el editor en el epílogo, solamente la tercera parte de este curso se basa en manuscritos de Heidegger, mientras que el resto ha sido reconstruido a partir de las notas de sus alumnos. En este trabajo, no nos centraremos en este texto en tanto constituye una aproxima-

que la filosofía de Aristóteles constituye el hilo conductor que le permitirá adentrarse en los diálogos platónicos:

“Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daß man von Sokrates und den Vorsokratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. [...] Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so werden wir dies am Leitfaden der aristotelischen Philosophie tun“ (Heidegger, 1992: 11, § 1).¹¹

Por eso, la parte introductoria del curso de 1924/25 comienza con tres capítulos dedicados a Aristóteles.¹² Allí Heidegger retoma el libro VI de la *Ética a Nicómaco* para dilucidar las diversas formas de la verdad (*alétheia*) desplazando este concepto de las lecturas que lo restringen a su relación con el juicio como adecuación con el objeto, a lo que también se aboca posteriormente en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2005: 235, § 44).¹³ Heidegger se sustenta en el vínculo que Aristóteles establece entre *alétheia* y *arché* para reinterpretar la verdad ontológicamente, en el sentido de lo verdadero como una característica del ente mismo en tanto que se manifiesta, y también como una determinación del modo de existencia del *Dasein*¹⁴ mismo, en tanto que es capaz de develar o des-ocultar (*a-léthes*) la verdad (Heidegger, 1992: 23, § 4). En este sentido, las consideraciones en torno a la *alétheia* resultan fundamentales para el abordaje de la cuestión del ser en los diálogos platónicos, y al respecto es necesario remitirse a Aristóteles en donde esta problemática alcanza su máximo desarrollo, dice Heidegger: “buscamos la orientación ahí, en donde, dentro de la lógica

ción a Aristóteles fundamentalmente a través de la *Retórica*. Así, en la primera parte aborda la cuestión de la definición, la *ousía*, el *logos* y la *doxa*, y en la segunda parte se aboca al concepto de “posibilidad” y al movimiento como es presentado en la *Física*. Cuando se hace referencia a la *Ética* es en función de estas problemáticas precedentemente señaladas. Así, por ejemplo, en el párrafo 13 se aborda el doble sentido del “*aneu logon*” (2002b: 103-113) y en el párrafo subsiguiente (2002b: 136) se indaga sobre la *doxa* en la *Ética a Nicómaco*.

¹¹ La traducción me pertenece: “Hasta el momento es habitual interpretar la filosofía platónica, de forma que se progresa desde Sócrates y los presocráticos hasta Platón. Nosotros queremos introducir un camino inverso, para volver desde Aristóteles a Platón [...] Si queremos adentrarnos en la filosofía platónica, entonces tendremos que hacerlo con el hilo conductor de la filosofía aristotélica”

¹² El primer capítulo analiza el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, el segundo capítulo se aboca al análisis del primer libro de la *Metafísica* y de la *Física* –en donde Heidegger encuentra la posibilidad de entender el ser como movimiento–, y en el tercer capítulo retoma los libros VI y X de la *Ética* para reconsiderar la cuestión de la relación entre la *phrónesis* y la *sophía*.

¹³ En general seguimos la traducción de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera (Heidegger, 2005), sin embargo en algunas ocasiones utilizaremos la clásica traducción de Gaos (Heidegger, 2000), cuando pueda resultar más clara o expresiva de las connotaciones heideggerianas.

¹⁴ Tal como proceden la mayor parte de los traductores actuales de Heidegger, dejamos sin traducir el término *Dasein* porque aunque remite a la existencia humana detenta matices que exceden a esta formulación y que sólo pueden captarse en la interiorización del enfoque heideggeriano. La dilucidación del *Dasein* y de su analítica existencial constituye uno de los principales cometidos de *Ser y tiempo*.

griega, la determinación de la verdad alcanza su punto culminante, es decir, en Aristóteles” (Heidegger, 1992: 14-15, § 2. La traducción me pertenece).¹⁵

En el libro VI, 3, de la *Ética a Nicómaco* (1993: 152, 1139b 15), Aristóteles distingue cinco disposiciones del alma por las cuales se alcanza la verdad: *téchne*, *episteme*, *phrónesis*, *sophía* y *noûs*. A partir de esto, Heidegger delimita dos formas de apertura a la verdad¹⁶ que constituyen el ámbito práctico (*logistikón*) y el teórico (*epistemonikón*), mientras que el primero remite a la *téchne* y a la *phrónesis*, en el segundo encontramos a la *episteme* y a la *sophía*. Por su parte, el *noûs*, como razón intuitiva que aprehende los primeros principios, aparentemente permanece ausente en esta delimitación, pero se encontraría en realidad presente, según Heidegger, en cada una de las instancias, en la medida en que constituyen formas determinadas de su realización (Heidegger, 1992: 28, § 5). En lo que respecta al ámbito práctico, la *téchne* se encuentra supeditada a la *phrónesis*, puesto que la primera remite a la actividad de la *poiésis* entendida como producción, por lo que el fin de la actividad no se encuentra en ella misma, sino fuera de la actividad en el producto que se obtiene; mientras que en la segunda, como disposición del alma vinculada a la *praxis*, el fin reside en la actividad misma, es decir, en la realización virtuosa de la acción (Aristóteles, 1993: 155, 1140b 5). Asimismo, el principio (*arché*) de la actividad productiva (*poiésis*), es decir el *eidos* según el cual se construye el objeto, también resulta ajeno al propio producto puesto que remite al productor, mientras que el principio de la acción reside precisamente en aquél que la realiza. En el ámbito teórico, el conocimiento constituye un fin en sí mismo –y no se encuentra en función de un producto o de una acción–, pero no obstante, la sabiduría (*sophía*)¹⁷ adquiere preeminencia sobre la *episteme* –cuyo caso paradigmático sería la matemática– puesto que la primera indaga en los principios, mientras que la última procede demostrativamente a partir de principios dados. De manera que, al interior del ámbito práctico

¹⁵ „[...] wir suchen *die Orientierung da, wo innerhalb der griechischen Logik die Bestimmung der Wahrheit ihren Höhepunkt erreichte, bei Aristoteles.*“

¹⁶ Para una análisis de la crítica heideggeriana de la concepción tradicional de la verdad y su vínculo con la aproximación a la verdad en Aristóteles, remitimos al artículo “Aristóteles y el joven Heidegger” de María Pía Chirinos. Especialmente en el apartado “La interpretación heideggeriana de Aristóteles” (Chirinos, 2004: 316-322), en donde se pone de manifiesto el movimiento ambivalente de Heidegger en relación con la verdad en Aristóteles puesto que, por un lado, desarrolla la teoría de la verdad por correspondencia, pero por otro lado, despliega en la *Ética a Nicómaco* una concepción alternativa de la verdad como desocultamiento.

¹⁷ Tradicionalmente la *sophía* se ha distinguido de la *episteme*, como conocimiento demostrativo, y del *noûs*, como pura intuición, por ser una combinación de intuición y conocimiento demostrativo (Ross, 1981: 310). Pero en el caso de Heidegger, esto es puesto en cuestión por su afirmación de que el *noûs* se determina realizándose en las distintas disposiciones del alma hacia la verdad.

y del teórico hay diferentes potencialidades en el desocultamiento de la verdad, presentándose la *phrónesis* y la *sophía* como las modalidades más elevadas, por lo que desempeñan un papel destacado. Por eso, luego de analizar la *episteme* (1992, 31: § 6) y la *téchne* (1992: 40, § 7), la cuestión decisiva respecto de los modos de manifestación de la verdad se encuentra para Heidegger en la *phrónesis* (1992: 48, § 8) y en la *sophía* (1992: 57, § 9).

El ámbito práctico remite, como hemos visto, a las actividades o actitudes propias de la *poiésis* y de la *praxis*, que se caracterizan por ser contingentes y cambiantes, mientras que el ámbito teórico remite a la actitud de la *theoría* que se caracteriza por ocuparse de lo necesario y eterno. Franco Volpi establece una serie de “analogías estructurales” (1994: 332) entre la filosofía práctica aristotélica y los análisis del propio Heidegger, que posteriormente se plasman en *Ser y tiempo*. De este modo, Volpi sostiene que la distinción aristotélica entre *praxis*, *poiésis* y *theoría* se encuentra a la base de la delimitación heideggeriana de los tres modos de existencia correspondientes al *Dasein*, al estar a la mano (*Zuhandenheit*) y al estar-ahí o ser ante los ojos (*Vorhandenheit*) –según las respectivas traducciones de Rivera y de Gaos–. La *theoría* en tanto actitud tendiente a la contemplación pura y simple orientada hacia la aprehensión de la verdad, se correspondería con la presencia o el ser ante los ojos (*Vorhandenheit*). La *poiésis* en tanto actividad productiva orientada a la obtención de un fin extrínseco, se encontraría íntimamente vinculada con el estar a la mano (*Zuhandenheit*), que es la forma en que el *Dasein* se relaciona con las cosas del mundo circundante (*Umwelt*). Además de estas dos analogías, Volpi propone una tercera más problemática, que consiste en concebir la existencia humana como *praxis*.¹⁸ En el siguiente apartado, nos detendremos a analizar la viabilidad de esta tercera analogía, puesto que consideramos que examinando la especificidad de la noción de *praxis*, es posible poner de manifiesto que Heidegger resulta, en este punto, menos aristotélico de lo que habitualmente se presume.

2. Torsiones de la *praxis* y la *phrónesis* aristotélica

¹⁸ Respecto de las correspondencias que Volpi establece entre los conceptos aristotélicos y los del propio Heidegger, remitimos a su libro *Heidegger y Aristóteles* (2012), publicado originariamente en 1984 antes de que reapareciera de forma íntegra el informe Natorp, pero donde ya desarrolla muchas de las tesis presentes en su artículo de 1994 “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”. Véase especialmente el tercer capítulo “Verdad, sujeto y temporalidad: la presencia de Aristóteles en los cursos de Marburgo y en *Ser y Tiempo*” (2012: 69-152).

Cuando Volpi interpreta la existencia humana en términos de *praxis*, la sitúa en la trama conceptual del deseo (*órexis*), la deliberación (*boulesis*), la elección (*proáiresis*) y la prudencia (*phrónesis*), con lo cual emerge un abordaje del *Dasein* que resulta contraria “a la orientación unilateral de las concepciones modernas de la subjetividad, basadas en los actos puramente teóricos” (Volpi, 1994: 339). La *praxis* concierne al modo en que el *Dasein* se relaciona con los otros *Dasein* con quienes comparte el mundo (*Mitwelt*). La determinación de la acción apropiada en cada momento no es producto de la aplicación de un saber productivo o técnico (*téchne*), sino de una deliberación enraizada en el modo de ser del *Dasein*, es decir, el *Dasein* se encuentra inmerso en situaciones de acción impelido a decidir sobre su forma de proceder. Por eso, Aristóteles advierte que una de las diferencias de la sabiduría práctica o prudencia (*phrónesis*) que requiere la *praxis* respecto del saber productivo (*téchne*), es que mientras que es posible olvidar éste último, la primera no puede ser olvidada.

Sin embargo, quisiéramos señalar algunas limitaciones de concebir el modo de ser del *Dasein* en analogía con la *praxis* aristotélica. La *praxis* se encuentra íntimamente vinculada a la *phrónesis*, para cuya elucidación Aristóteles se remite a los hombres que consideramos prudentes, advirtiendo que “es propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente” (1993: 155, 1140a 25). Por lo cual, la *praxis*, como ámbito de interacción con otros, requiere de la *phrónesis* y de la deliberación como formas que permiten la articulación de la acción con los otros. De alguna manera, la *praxis* resulta indisociable de la deliberación, puesto que en la medida en que nuestra existencia transcurre estando con otros, debemos coordinar nuestras acciones a través de la deliberación. En consecuencia, la deliberación aristotélica no es entendida sólo como una actividad subjetiva sino fundamentalmente como una actividad plural que se lleva a cabo en un marco de interacción. Sin embargo, en Heidegger parece desactivarse este íntimo vínculo entre *praxis* y deliberación, o cuanto menos la deliberación ocupa un lugar bastante más marginal que en la filosofía práctica aristotélica. Por esta razón, resulta preciso destacar que en Volpi, la deliberación no encuentra una analogía estructural en los conceptos heideggerianos. Así, Volpi (2012: 69-152) sostiene que en su concepción del cuidado, Heidegger retoma el abordaje aristotélico del deseo (*órexis*), mientras que la elección (*proáiresis*) deviene resolución (*Entschlossenheit*) y la *phrónesis* es recreada en su enfoque de la conciencia (*das Gewissen*). El he-

cho de que Volpi no establezca ningún vínculo específico entre los conceptos de Heidegger y la deliberación aristotélica, seguramente se deba a que en su trabajo pionero sobre el tema ya advertía algunas de las limitaciones de la analogía entre la existencia humana y la *praxis*. Pero la cuestión es que la deliberación, como hemos visto, no es una pieza accesoria sino por el contrario fundamental, de la que no puede prescindirse sin alterar la dinámica constitutiva de la *praxis* misma. En otras palabras, desde la perspectiva de Aristóteles no hay *praxis* sin deliberación,¹⁹ puesto que ésta se entiende como una forma de interacción y coordinación de las acciones mediante las palabras. Volpi (2007: 31-51) advierte con posterioridad respecto de las derivas “solipsistas” de la ontologización heideggeriana de la *praxis* aristotélica pero sin poner en cuestión la analogía entre la *praxis* y la existencia del *Dasein*. Sin embargo, entendemos que el movimiento interpretativo de Heidegger, al desplazar la centralidad de la deliberación, vuelve de alguna manera irreconocible a la *praxis* aristotélica, impugnando la sustentabilidad de la analogía misma.²⁰

Resulta notorio no sólo que la deliberación no parece desempeñar en la interpretación de Heidegger un papel igualmente determinante como en la *praxis* aristotélica, sino también que la deliberación parece concebirse como una actividad del sí mismo, en donde no resulta explicitado el papel que la interacción con los otros desempeña. La deliberación para Aristóteles, no obstante, no se restringe a lo que es bueno para uno mismo sino a los “bienes humanos” (1993, 158; 1141b 5), es decir, a lo que es “mejor para el hombre” en general (1993: 159; 1141b 10). Por esta razón, la deliberación es una actividad fundamentalmente política y el ejemplo de hombre prudente es precisamente Pericles (Aristóteles, 1993: 155, 1140b 8-12). Al relativizar el papel político de la deliberación, podemos afirmar

¹⁹ Xolocotzi Yañez afirma precisamente que “el objeto de la *phrónesis* es pues el *bouletikós* mismo” (2009: 130), pero al ponerlo en relación con la lectura heideggeriana, remite la deliberación al individuo inmerso en una situación fáctica de la vida e impelido a decidir al respecto, por lo que concluye que “en la *phrónesis* el objeto es la *zoé* misma” (2009: 130). En este movimiento, en donde los asuntos éticos y políticos son desplazados como objeto de la deliberación, ocupando la vida su lugar, parece perderse de vista que para Aristóteles, el modelo de hombre prudente era precisamente Pericles.

²⁰ Francisco Gonzalez analiza los conceptos aristotélicos de *agathon*, *telos*, *hexis*, *arete* y *proairesis*, para mostrar de qué manera la reapropiación de Heidegger termina socavando y de alguna manera invirtiendo el sentido ético de los conceptos griegos. Aunque no se ocupa específicamente de la *praxis*, la *phrónesis* y la *deliberación* que constituyen el foco de interés de nuestra argumentación, el estudio de Gonzalez resulta relevante para demarcar algunas de las rupturas o quiebres que subsisten entre la filosofía del pensador alemán y la ya señalada ontologización de los conceptos aristotélicos. “It is not just that Heidegger ‘ontologizes’ these concepts, as has been argued before: these concepts emerge from Heidegger’s transformations with the ghostly remnant of an ethical connotation—as one can infer from the exhortatory and imperative character of Heidegger’s course—but one that is a complete inversion and perversion of their ethical meaning in Aristotle” (Gonzalez, 2006: 129).

que Heidegger lleva a cabo una lectura que despolitiza la ética aristotélica. Nos situamos así en consonancia con la siguiente afirmación de Taminiaux: “El hecho de que la *Ética a Nicómaco* también constituya una indagación sobre la política y que la *phrónesis* sea una capacidad de juicio en asuntos políticos, escapa completamente a la atención de Heidegger” (1991: 142. La traducción me pertenece).²¹ Por nuestra parte, consideramos que esta despolitización, vuelve irreconocible la *praxis* en sentido aristotélico, minando de este modo los alcances de la analogía con la existencia del *Dasein*.²²

De este modo, en la interpretación de Heidegger parece disiparse el carácter político de la deliberación aristotélica, a la vez que resulta insuficientemente tematizado el papel de los otros en la constitución del sí mismo. En este sentido, la concepción aristotélica de la *praxis* rompe con las concepciones subjetivistas modernas puesto que en lugar de un individuo soberano, este resulta inmerso en una trama compartida que escapa a sus designios y no puede controlar. La *praxis* supone la pluralidad, pero no como una limitación al sujeto soberano, sino como la condición de posibilidad del despliegue del quién. La singularidad de cada quién sólo se puede manifestar en este plexo compartido con los otros a través de las propias acciones y de las palabras. Por su parte, Heidegger considera que el “estar con” (*Mitsein*) constituye un existencial, en tanto que el *Dasein* se encuentra en el mundo, ocupándose de las cosas (*Besorgen*) y en relación con otros (*Fürsorge*). No obstante, no aborda específicamente la dinámica del *Dasein* y del “estar con”, y en cualquier caso la relación con los otros no parece desempeñar un papel relevante en el poder llegar a ser sí mismo (*Selbst-Sein-Können*).

El camino para poder ser sí mismo en sentido propio implica, por el contrario, un cierto repliegue sobre sí mismo o aislamiento (*Vereinzelung*), en donde la relación con los otros queda completamente relegada a un plano subsidiario. Resulta preciso aclarar, siguiendo a Rivera, que la *Vereinzelung* “es un aislamiento, no en el sentido de que deje al *Dasein* a solas consigo mismo, sin mundo y sin los demás, sino en el sentido de que su estar abierto al mundo y a los demás es experimentado como algo que acontece desde lo más propio de sí mismo, desde la *Jemeinigkeit*” (Rivera nota a la página 283 en Heidegger,

²¹ “The fact that the *Nicomachean Ethics* also turns out to be an inquiry into politics and that phronesis is the capacity of judgment in political matters completely fails to attract Heidegger’s attention”.

²² A esto habría que sumarle, desde la perspectiva de algunos intérpretes, una especie de vaciamiento del sentido ético de los conceptos aristotélicos. “If Heidegger appropriates Aristotle’s ethical concepts, it is only by sucking all the ethical blood out of them” (Gonzalez, 2006: 150).

2005: 489). La *Jemeinigkeit* remite al ser-cada-vez-mío del propio *Dasein* que adviene producto del aislamiento que se logra en el estar vuelto hacia la muerte del *Dasein*. Sin embargo, aunque el aislamiento no supone la negación de los otros, ciertamente la relación con otros no desempeña un rol relevante en el proceso de empuñar la propia existencia. Por esta razón, se puede afirmar que hay una insuficiente problematización de las implicancias de la relación con los otros para la constitución de la subjetividad en el planteo de Heidegger. En este sentido, Ricoeur señala sus reparos en relación con “el carácter subjetivista y monádico que posee todavía la analítica existencial de *El ser y el tiempo*” (Ricoeur, 1999: 202).²³

De esta forma, en relación con la existencia del *Dasein* como *praxis*, Volpi lo presenta a Heidegger más aristotélico de lo que parece ser, puesto que la deliberación no encuentra equivalente en la concepción heideggeriana y con ello se desdibuja su carácter político y el papel constitutivo de los otros en la tarea de realización del sí mismo. Una respuesta a esta objeción podría ser que Heidegger recupera la concepción aristotélica de la *phrónesis* y, como es sabido, ésta se encuentra íntimamente vinculada con la deliberación. Sin embargo, como advierte Volpi, el filósofo alemán traza una correspondencia entre la *phrónesis* y la conciencia (*das Gewissen*).²⁴ Con este movimiento, el concepto aristotélico resulta desacoplado de la deliberación, entendida como la interacción efectiva con otros para circunscribirse al ámbito subjetivo.²⁵ Para dar cuenta de este movimiento de subjetivación de la *phrónesis*, podemos remitir a la caracterización que Escudero realiza de la interpretación heideggeriana del concepto: “La *phronesis* encarna la posibilidad de dominar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La *phronesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por el otro lado, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica” (2000: 101). De este modo, la

²³ Véase también *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996: 342). Entre las interpretaciones que advierten la insuficiente tematización de los otros en la constitución del sí mismo en Heidegger y su posible deriva solipsista, cabe destacar también el libro *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology* de Jacques Taminiaux (1991). Mientras que más recientemente, Brogan en discusión con estas lecturas, pretende mostrar que Heidegger desafía al solipsismo y su filosofía apunta hacia una “noción más original (*more originally, communally-oriented*) y comunitariamente orientada del sí mismo (*notion of the self*)” (2005: 149. La traducción me pertenece). Sin embargo, no puede soslayarse la peculiar “despolitización” que opera la lectura heideggeriana de Aristóteles y sus implicancias para pensar la dimensión plural constitutiva de la subjetividad.

²⁴ En este sentido, Wu también advierte respecto de “la identificação heideggeriana da *phronesis* com a consciência (*Gewissen*)” (2011: 106).

²⁵ El íntimo vínculo que Heidegger establece entre *phrónesis* y conciencia, constituye un punto fundamental de su apropiación de Aristóteles, destacado en los diversos estudios sobre el tema. “Sobre isso, é necessário afirmar que o conceito de *phronesis* está diretamente relacionado ao desenvolvimento do que Heidegger iria conceber por compreensão (*Verstehen*), e mais especificamente a uma possibilidade específica do *Dasein* que é a transparência de si mesmo na consciência (*Gewissen*)” (Wu, 2011: 101).

phrónesis es desplazada del plano de la deliberación intersubjetiva, para quedar sumida en Heidegger en el marco conceptual de la conciencia, la voluntad, la realización de sí mismo y la resolución.²⁶ En esta reapropiación “la acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» (*Entschlossenheit*)” (Escudero, 2000: 103). De este modo, puede apreciarse que aunque la conciencia requiera de la deliberación para la resolución, Heidegger está entendiendo la deliberación como una actividad de la conciencia y no como una práctica plural como aparecía en la ética aristotélica.²⁷

Por otra parte, en la traducción no convencional que Heidegger realiza de los términos griegos también resulta manifiesto la impronta peculiar que les imprime. En este sentido, es necesario destacar que Heidegger no traduce *phrónesis*, como por lo general se hace, por prudencia o razón práctica, sino que utiliza el término *Umsicht* o la expresión “die umsichtige Einsicht” (2002: 47, §7), que han sido traducidos al español por circunspección (Heidegger, 2005: 94-109; §§ 15-17) y por “comprensión circunspectiva” (Heidegger, 2005: 376; § 69). El término *Umsicht* no sólo es la traducción del concepto de *phrónesis* en los cursos de 1922 (Bernasconi, 1989: 138) y de 1924/25 –que precedentemente hemos citado– sino que es un concepto que Heidegger continúa utilizando en su análisis de *Ser y tiempo*, y seguirá siendo en su curso de 1931 sobre la metafísica de Aristóteles el término para referirse a la *phrónesis* (Brogan, 2005: 147). El concepto de circunspección (*Umsicht*) se encuentra íntimamente vinculado con el ocuparse de los útiles (*Besorgen*) y recrea así la dimensión práctica del concepto aristotélico. Por eso, Heidegger se refiere al “ocuparse circunspectivo”, pero nuevamente aunque este ocuparse puede ser caracterizado como un “trato con y en el mundo circundante” (2005: 368; § 69), en el mismo no resulta explicitado el papel que los otros desempeñan. De este modo, la *phrónesis* reinterpretada ontológicamente en términos de “circunspección” remite a la analítica del *Dasein* y más específicamente a un modo de comportarse del *Dasein* consigo mismo (Bernasconi, 1989: 140). De ahí, que la circunspección también se enmarque en la precedentemente señalada despolitización de la *phrónesis* aristotélica y en sus derivas subjetivistas.

²⁶ De acuerdo con Bernasconi (1989: 130), habría al menos cuatro conceptos que Heidegger utiliza como equivalentes a la *phrónesis* aristotélica: circunspección (*Umsicht*), comprensión (*Verstehen*), resolución (*Entschlossenheit*) y conciencia (*Gewissen*).

²⁷ La misma salvedad debe ser tenida en consideración cuando Weidenfeld (2011: 261) destaca el vínculo entre conciencia, deliberación y resolución en Heidegger.

Por último, la *phrónesis* en Heidegger no sólo corre el riesgo de ser conceptualizada en términos subjetivistas, sino que también puede resultar sesgada por cierto carácter teórico.²⁸ Al respecto, Thanassas advierte que Heidegger reinterpreta la “*phronesis* como una forma de elucidación del sí mismo [*self-elucidation*] que la transforma en una forma de teoría, cuyo objeto es el hombre mismo como sujeto actuante” (2012: 50. La traducción me pertenece).²⁹ Este doble movimiento de subjetivación y teorización de la *phrónesis* aristotélica, culmina neutralizando sus implicancias políticas así como también el papel de los otros en la constitución del sí mismo, haciendo que Heidegger permanezca en sintonía con la tradición filosófica, aún cuando se había propuesto su destrucción.

De modo que, pensar la existencia del *Dasein* como *praxis*, siguiendo a Volpi, termina ocluyendo estas diferencias fundamentales que nos muestran a un Heidegger que, independientemente de que sea más o menos aristotélico, termina en cualquier caso más proclive a recaer en el subjetivismo de la tradición filosófica imperante que a rechazarlo como expresamente se había propuesto. En una carta a Hannah Arendt del 6 de mayo de 1950, el propio Heidegger reconoce el peligro de recaída en el subjetivismo que acechaba su tentativa filosófica de *Ser y tiempo*: “Me di cuenta de que la analítica del estar [*Dasein*] todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *A-létheia* aún impensada –la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico” (Arendt y Heidegger, 2000: 98-99).

Consideraciones finales

²⁸ Weidenfeld sostiene que hay una doble lectura de la *phrónesis* en *Ser y tiempo*. En la primera parte, se plasma en la “circunspección” que remite a la capacidad de articular sentido en el ámbito práctico pero que se encuentra regida por las reglas y normas del uno (*das Man*). Mientras que en la segunda parte, la *phrónesis* se encuentra íntimamente vinculada a la conciencia (*das Gewissen*). Hasta aquí la interpretación de Weidenfeld no presenta mayores dificultades, pero la cuestión se complejiza cuando sostiene que la aproximación heideggeriana a la conciencia, en su afinidad con la *phrónesis*, constituye una instancia crítica que va más allá de la pluralidad y que se podría erigir en una “sabiduría práctica bajo condiciones modernas” (*practical wisdom under modern conditions*) (2011: 255. La traducción me pertenece). No obstante, en definitiva su posición parece abonar a nuestra tesis de la subjetivación y teorización de la *phrónesis* que Heidegger lleva a cabo, cuando en su caracterización de este concepto en relación con la conciencia sostiene que “la *phrónesis* es una forma de autoconocimiento” (*Phronesis is a form of self-knowledge*) (Weidenfeld, 2011: 258. La traducción me pertenece).

²⁹ “The interpretation of *phronesis* as a form of self-elucidation transforms it into a form of *theory*, the object of which is man himself, as the acting subject”.

Para concluir, quisiéramos realizar un balance provisional de la reapropiación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles a la luz de las consideraciones precedentes. Retomamos para ello dos de los desplazamientos que, según Volpi (1994: 347),³⁰ Heidegger lleva a cabo forzando la filosofía aristotélica más allá de sí misma: (i) una ontologización de la distinción *poiésis*, *praxis* y *theoría* como modos de existencia, y (ii) una alteración de la jerarquía tradicional que resitúa la *theoría* como una derivación de las actividades prácticas de la existencia. A lo largo del trabajo, hemos visto que esta ontologización de las distinciones aristotélicas se encuentra acompañada por una relativización del papel ético y político de la deliberación y por una conceptualización de la *phrónesis* como actividad propia de la subjetividad y con cierto sesgo teórico puesto que es entendida como una forma de elucidación (*self-elucidation*) o conocimiento de sí mismo (*self-knowledge*). Al ser relegada la deliberación y adoptar la *phrónesis* este cariz específico en Heidegger, consideramos que la analogía entre la *praxis* y la existencia del *Dasein* se vuelve problemática y de alguna manera insostenible.³¹ La deliberación resulta consustancial a la *praxis* aristotélica y por eso mismo la *phrónesis* se erige como la facultad política por excelencia. De manera que no se trata sólo de que estas cuestiones resultan desdibujadas en la reapropiación de Heidegger, sino que la *praxis* misma emerge reconfigurada de manera que resulta irreconocible en los términos aristotélicos. De ahí que resulte sumamente problemático establecer una correspondencia entre la *praxis* en Aristóteles y la existencia del *Dasein*.

Por otra parte, quisiéramos detenernos brevemente en el segundo movimiento referido a la relación entre la *theoría* y el ámbito práctico de la existencia, o en otros términos, entre la *theoría* y la *praxis* aristotélica ontologizada. La superioridad aristotélica de la *theoría*, resulta desarticulada desde el momento en que Heidegger sostiene que el estar en el mundo ocupándose de los útiles y en relación con otros –ámbito práctico– no sólo resulta la

³⁰ Asimismo, Volpi señala un tercer desplazamiento que no abordaremos puesto que, excediendo la filosofía práctica, remite a la física aristotélica y consiste en una estructuración temporal unitaria constitutiva del *Dasein*. Si bien Heidegger encuentra en la física de Aristóteles indicios para concebir el ser en relación con el movimiento y la temporalidad, advierte que éste permanece en el horizonte de una metafísica de la presencia y de una concepción naturalista del tiempo (Heidegger, 2005: 49, § 6).

³¹ La lectura de Heidegger procede, como hemos visto, en una doble dirección, retomando y criticando a Aristóteles en función de su propia conceptualización de la cuestión del ser a través de lo que el mismo denomina como la “destrucción de la historia de la ontología” (Heidegger, 2005: 43, § 6). Lo que implica, según Volpi, una postura metodológica, “al mismo tiempo de distanciamiento crítico y de asimilación rapaz en su confrontación con la tradición metafísica” (2012: 39). Sin embargo, lo que parece perderse de vista en esta caracterización, es que la “asimilación” conlleva una transformación radical de los conceptos aristotélicos que limita fuertemente la posibilidad de establecer correspondencias entre ambas perspectivas filosóficas.

actitud más originaria del *Dasein* sino que también constituye la condición de posibilidad del conocimiento propio del modo de ser de la presencia. En este sentido, Volpi atinadamente advierte que Heidegger trastoca la jerarquía tradicional al situar a la *theoría* no como una actitud originaria sino derivada de la existencia fáctica del *Dasein*.

A su vez, la superioridad de la forma de vida teórica (*bios teoretikós*) en Aristóteles se encuentra íntimamente vinculada con la filosofía primera, que abarca el estudio del ser en cuanto ser y no se restringe a la delimitación de ámbitos específicos del ser como en el caso de las ciencias –aritmética, geometría, física–. De este modo, la filosofía primera no se identifica con las ciencias particulares (*episteme*) sino con la sabiduría (*sophía*) en tanto constituye una ontología que se ocupa de lo que es universalmente y por tanto de dios. Heidegger rechaza esta deriva de la ontología en la teología, es decir, lo que se denomina una ontoteología (Escudero, 2000: 93)³² puesto que pretende “determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente” (Heidegger, 2005: 29, § 2). Sin embargo, puede concebirse que en lugar de limitarse a impugnar la ontoteología, Heidegger efectúa un desacoplamiento entre la ontología y la teología, que le permite recuperar la pretensión fundamentadora de la ontología aristotélica.

De manera que la rehabilitación de la filosofía práctica que Heidegger emprende debe ser morigerada con su reapropiación de ciertas pretensiones ontológicas de Aristóteles.³³ Consecuentemente la filosofía misma en tanto ontología fundamental vuelve a ocupar el lugar privilegiado que detentaba la filosofía primera en Aristóteles. Así, podría resultar que en la persistencia de esta afinidad se extienda parcialmente, aunque trasmutado y por tanto difícilmente reconocible, el legado de la primacía del *bios theoretikós* aristotélico.³⁴ En este sentido, la supeditación del conocimiento a sus condiciones prácticas, debe reinscribirse a su vez en el programa más amplio de la ontología fundamental heideggeriana. Por lo que, aunque Heidegger desplaza al conocimiento científico de la posición privilegiada que le había otorgado la modernidad, al mismo tiempo conserva el

³² Respecto del rechazo de Heidegger de la ontoteología, véase también el trabajo “Aristóteles y la ontología contemporánea” de Walton (1980: 125-136).

³³ Mientras que Volpi se concentra en la reapropiación heideggeriana de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles, Escudero (2000: 91-106) también indaga el papel de la ontología aristotélica especialmente en los cursos de la década de 1920.

³⁴ Remitimos al respecto a la lectura de Taminioux (1991). Asimismo, aunque debido a la extensión limitada de este trabajo no podemos desarrollarlo, resulta preciso consignar que en este punto de la argumentación se podría retomar en mayor profundidad la cuestión de la *Vereinzelung* en Heidegger como otra forma de posible recaída en el *bios theoretikós*.

privilegio tradicional de la filosofía por sobre las ciencias. Lafont advierte respecto de la subsistencia de una concepción tradicional de la filosofía en la perspectiva de Heidegger:

“La forma en que Heidegger presenta su propio proyecto filosófico en la ‘Introducción’ de *Ser y tiempo* muestra claramente que él comparte una concepción de la filosofía común a diversas versiones de la filosofía trascendental de ese entonces (fenomenología, neokantismo, etc.). La filosofía provee la fundamentación de las ciencias empíricas a través de una investigación *a priori* de sus conceptos fundamentales que hace accesible a las ciencias sus propios objetos de estudio en su constitución esencial [...] En la medida en que esta clarificación proporcionaría las condiciones *a priori* de posibilidad no sólo de las ciencias sino también de las ontologías mismas, que son previas a ellas y les proveen sus fundamentos, esta constituye la tarea central de la filosofía, a saber, la articulación de una *ontología fundamental*” (2005: 267. La traducción me pertenece).³⁵

En relación con la primacía de la filosofía sobre las ciencias, y por ende sobre sus ontologías regionales, Heidegger se nos presenta todavía más aristotélico de lo que el análisis de Volpi sugería. Aunque la filosofía es reconsiderada en Heidegger en términos fácticos –y de ahí que sea una actividad completamente diferente de la filosofía primera aristotélica–, no deja de ser significativa la perpetuación de cierto estatus privilegiado de la filosofía como elucidación ontológica fundamental. Lo que nos muestra que Heidegger llevó a cabo una crítica del conocimiento científico y a la vez un descentramiento del sujeto, con su tematización del estar en el mundo ocupándose de los útiles y en relación con otros como la actitud originaria y constitutiva del *Dasein*, pero no pudo efectuar un descentramiento de la filosofía al seguir otorgándole, en consonancia con la tradición, un lugar primordial y a la vez fundante en la esfera del conocimiento. Aquí se evidencian los límites del planteo heideggeriano de la destrucción³⁶ de la tradición filosófica y la

³⁵ “Heidegger’s way of situating his own philosophical project in the Introduction to *Being and Time* makes very clear that he shares the conception of philosophy common to the different versions of transcendental philosophy available at the time (phenomenology, neo-Kantianism, etc.). Philosophy is supposed to provide the foundation for the empirical sciences through an *a priori* investigation of their basic concepts, which makes accessible to the sciences their own objects of study in their essential constitution. [...] To the extent that this clarification would provide the *a priori* conditions not only for the possibility of the sciences but also for the possibility of the ontologies themselves, which are prior to them and provide their foundations, it constitutes philosophy’s central task: articulating a *fundamental ontology*”.

³⁶ Según Thanassas (2012: 47) el esquema de la destrucción conduce a una suerte de primacía de la *theoría* que se encuentra muy próxima a la posición aristotélica pero muy lejos de la aspiración de Heidegger de desterrar esta primacía tradicional. En consecuencia, Heidegger abandonaría su proyecto de destrucción y emprendería la búsqueda de una ontología fundamental. Aunque Thanassas (2012: 51-52) repara en el hecho de que el semestre inmediatamente anterior al curso sobre el sofista, Heidegger había dado un curso sobre ontología fundamental, minimiza estos desarrollos tempranos y sostiene que hay un viraje desde la metodología de la destrucción hacia la búsqueda de una ontología fundamental en *Ser y tiempo*. Sin embargo, la destrucción sigue siendo en *Ser y tiempo* la forma de proceder que permitiría, en la segunda parte no escrita del libro, el despliegue de la ontología fundamental. Remitimos al respecto al parágrafo 8 en donde Heidegger presenta “El plan del tratado” y sostiene que el tema de la segunda parte remite a los “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad” (2005: 62). Resulta así difícil sostener el viraje propuesto por Thanassas y más bien parece que la jerarquía

persistencia de una de sus aspiraciones más preciadas, a saber, la de erigirse en fundamento ontológico de todo conocimiento y de sus ontologías regionales.

Bibliografía

- Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Ursula Ludz (ed.). Trad. de Adan Kovacsis. Barcelona: Herder.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Bernasconi, Robert (1989). "Heidegger's Destruction of Phronesis". *The Southern Journal of Philosophy*, XXVIII, 127-147.
- Brogan, Walter A. (2005). *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. New York: State University of New York Press.
- Chirinos, María Pía (2004). "Aristóteles y el joven Heidegger: una aclaración sobre la influencia de Brentano". *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, XXXVII/2, 309-328.
- Escudero, Jesús Adrián (2000). "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana". *Taula, quaderns de pensament*, 33/34, 91-106.
- Gadamer, Hans-Georg (2002). *Los caminos de Heidegger*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.
- Gonzalez, Francisco J. (2006). "Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics". *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*, Hyland, D. A; Manoussakis, J. P. (comps.). Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press, 127-156.
- Heidegger, Martin (1992). *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Band 19.
- Heidegger, Martin (2002a). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.

aristotélica entre *sophía* y *phrónesis* subsiste a pesar de los reparos de Heidegger tanto a la destrucción de la tradición como al proyecto de una ontología fundamental.

- Heidegger, Martin (2002b). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Band 18.
- Heidegger, Martin (2000). *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México: FCE.
- Heidegger, Martin (2005). *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lafont, Cristina (2005). "Hermeneutics". *A companion to Heidegger*. Dreyfus, Hubert L. y Wrathall, Mark A. (eds). Oxford: Blackwell, 265-284.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Trad. de Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1999). *Historia y narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo. Barcelona: Paidós.
- Ross, W. D. (1981). *Aristóteles*. Trad. de Diego F. Pró. Buenos Aires: Charcas.
- Taminiaux, Jacques (1991). *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Trad. de Michael Gendre. New York: State University of New York Press.
- Thanassas, Panagiotis (2012). "Phronesis vs. Sophia: On Heidegger's ambivalent aristotelianism". *The Review of Metaphysics*, 66, 31-59.
- Vigo, Alejandro G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, Franco (1994). "La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*". *Hermenéutica y racionalidad*. Vattimo, Gianni (comp.). Trad. de Santiago Perea Latorre. Bogotá: Norma, 327-383.
- Volpi, Franco (1999). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo". *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, 32, 315-342.
- Volpi, Franco (2007). "In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'". *European Journal of Political Theory*, 6 (1), 31-51.
- Volpi, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Trad. de María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Walton, Roberto (1989). "Aristóteles y la ontología contemporánea". *Revista de Filosofía*. Universidad de Costa Rica, XVIII (48), 125-136.

- Weidenfeld, Matthew C. (2011). "Heidegger's appropriation of Aristotle: Phronesis, conscience, and seeing through the one". *European Journal of Political Theory*, 10 (2), 254-276.
- Wu, Roberto (2011). "A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles". *Veritas*. Porto Alegre, 56 (1), 95-110.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel (2009). "¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phronesis* aristotélica?". *Tópicos. Revista de Filosofía*. Universidad Panamericana, 37, 117-133.