



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**LA *UMSICHT* HEIDEGGERIANA COMO
APROPIACIÓN ONTOLÓGICA DE LA
ΦΡΟΝΗΣΙΣ EN EL MARCO DEL SABER
PRÁCTICO ARISTOTÉLICO**

Tesis de Licenciatura

presentada por

JOSÉ EDUARDO ORTIZ MORALES

Para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

**Director de Tesis:
Dr. Jean Orejarena Torres**

**Asesores:
Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez
Dr. Diego Vega Castro**

PUEBLA, MÉXICO, ENERO 2026

a Estela

Ἡ φρόνησις ἐστὶν λόγος ἀγαθὸς περὶ τὰ πράγματα ἐνεργεῖν, ἐν ᾧ ἐστὶν ἡ εὖ διανοεῖσθαι
περὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα τῆς ζωῆς· καὶ ταύτης ἀνάγκη τῆς προαιρέσεως, ὅτι ἀφ' ἧς
οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ προαίρεσις.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1140a1-5

NOTA DE AGRADECIMIENTO

A mi madre, Estela, que sin ella nada sería posible, y a mis hermanos Fernando Ortiz, Gloria Ortiz, Karina Cartwright y Marlene Schütze; y a mis sobrinos Alan, Max, Ethan y Sofía.

Agradezco profundamente a todos los profesores que me acompañaron en el trayecto y de los cuales aprendí algo, en especial al Dr. Jean Orejarena Torres, por la paciencia en la elaboración de esta tesis y por los primeros acercamientos a la temática del saber práctico aristotélico; al Dr. Felipe Aramburo Manilla, porque de él aprendí a trabajar de forma sistemática y ordenada a lo largo de la carrera; a la maestra Claudia Tame Domínguez, por ser una excelente persona y siempre comprensiva; al Dr. Alejandro Chávez Báez, porque gracias a él descubrí y aprendí lo fundamental de la fenomenología; a la maestra Claudia Vázquez Valerdi, porque de ella aprendí el amor por la docencia; Dra. Cintia Robles Luján, por su apoyo y sus conocimientos en filosofía iberoamericana; al profesor Nan José de la Cueva porque aprendí que la filosofía nos hace personas más interesantes; y a la Dra. Mayra Huerta Paredes, y los profesores Dr. Luis Ignacio Rojas Godina y Dr. Diego Ulises Alonso Pérez, porque han sido de gran inspiración.

En memoria de mis profesores Dr. Juan Manuel Campos Benítez, por todo lo aprendido acerca de la lógica; Fernando Huesca Ramón, por sus conocimientos de estética; y a mi querida compañera de la carrera, Alma Flores.

A mis amigos y compañeros de la carrera, en especial a Elizeth Basilio, cuya amistad ha sido de gran apoyo.

El presente trabajo de investigación es el resultado de los años de estudio y esfuerzo en la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

H. Puebla de Zaragoza, enero de 2026

Resumen: Este trabajo retoma la línea de investigación inaugurada por Franco Volpi acerca de las apropiaciones que realiza Martin Heidegger sobre los conceptos aristotélicos de la filosofía práctica, especialmente de *phrónesis* y *praxis*, para su analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. Se argumenta que Heidegger reformula estos conceptos dentro de una ontología del *Dasein*, alejándose de cualquier presupuesto ético, antropológico o existencial. A partir de una revisión documental que va desde los primeros acercamientos por parte de Heidegger sobre el problema del ser, así como sus primeros años de profesorado, hasta la publicación de *Ser y tiempo* (1927), enfocándose en la etapa del pensador de alemán conocida como el primer Heidegger, se destaca la presencia del pensamiento aristotélico en la producción filosófica heideggeriana, así como en sus lecciones como profesor de universidad. En consecuencia, se realiza un esbozo general de la estructura de la *praxis* contenida en *Ética a Nicómaco*, que tiene como momento fundamental la *phrónesis*, que se caracteriza por proyectar las acciones humanas tanto en los obstáculos de la vida cotidiana como en la proyección a futuro como proyecto de vida, a lo que los griegos identificaban con la “vida buena”. De este modo, se intenta desmenuzar estructuralmente la analítica existencial para identificar la circunspección (*Umsicht*), que encuentra su fundamento en el cuidado (*die Sorge*), para así equiparar la *Umsicht* heideggeriana con el concepto aristotélico de *phrónesis*, demostrando cómo la *Umsicht* heideggeriana puede ser leída como una formalización ontológica del saber práctico aristotélico.

Palabras clave: Heidegger, Aristóteles, Volpi, *Umsicht*, *phrónesis*, *praxis*, filosofía práctica.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de tesis pretende realizar una aproximación al fenómeno conocido como la “apropiación ontológica” por parte de Martin Heidegger, en su obra de 1927, *Ser y tiempo*, en torno a los conceptos aristotélicos utilizados en *Ética a Nicómaco*. Puntualmente, se realizará una aproximación de la apropiación del concepto aristotélico de *φρόνησις*¹ (como momento estructural de la *πρᾶξις*²), que tendrá su correlato³ en el concepto de circunspección (*Umsicht*) como momento fundante de la *comprensión* (*Verstehen*) del *Dasein* que queda abierto al mundo y se las verá consigo mismo para “estar-en” y para poder “seguir-siendo”. Con ello me refiero a que la *Umsicht* heideggeriana puede ser leída como una formalización ontológica del saber práctico aristotélico.

Dicha apropiación del sustrato aristotélico de los conceptos prácticos por parte del autor de *Ser y tiempo* le servirá para esbozar su *analítica existencial*, y tendrá como momento fundante *el cuidado* (*die Sorge*) para hacer patente el sentido del ser del *Dasein* y que, en última instancia, le servirá para preguntarse por el sentido del ser en general (*καθόλου*⁴, *καθ’ αὐτό*⁵).

De este modo, pretendo responder a las siguientes preguntas: ¿hasta qué grado la presencia de Aristóteles permea en *Ser y tiempo*? Esto, debido al fenómeno de la época llamado *rehabilitación* de la filosofía práctica aristotélica. De ser así, ¿es posible reconocer de manera concisa la presencia de Aristóteles en *Ser y tiempo*? Y en específico, ¿el concepto heideggeriano de *Umsicht* encuentra su sustrato en el concepto aristotélico de *φρόνησις* para

¹ «...el nombre σοφία se refiere a lo teórico o contemplativo, a diferencia del vocablo ‘φρόνησις’ (usualmente traducido por ‘prudencia’), que se refiere a lo práctico o activo.» José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. 4 vols. (Barcelona: Ariel, 1994), Tomo I, 550.

² «Los griegos llamaban πρᾶξις (praxis) a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo, ... El término πρᾶξις fue usado asimismo para designar la acción moral. En uno de los sentidos de ‘práctica’, la praxis designa la actividad práctica, a diferencia de la teórica.» *Ibid.*, 285.

³ Alejandro Vigo se refiere a esta vinculación como una apropiación y asimilación del patrimonio de la filosofía aristotélica por parte de Martin Heidegger. Cfr. Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008), 215.

⁴ UNIVERSAL. Lo universal (το καθόλου) se distingue en Aristóteles, en cuanto general, de lo individual (το καθ’ ἑκάστων). Lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, 849.

⁵ “Por ‘sustancia’ entiendo aquello que no se dice de un sujeto ni está en un sujeto; por tanto, el individuo y lo que es por sí mismo (καθ’ αὐτό) pertenecen a la categoría de la sustancia”. Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2011), Libro VII, Zeta 4, 1029b13 ss. Cfr. La *ousía* es aquí algo del “ser”, que, independiente de mí, es por y en *sí mismo*. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, *Ibid.*, 354.

desarrollar una *analítica existencial* que servirá como hilo conductor para una auténtica agencia (tener conciencia moral [*Gewissen*]) que sirva como proyecto (del *Dasein*) para lo que Aristóteles identifica con $\epsilon\tilde{\nu} \zeta\tilde{\eta}\nu$ ⁶?

Para intentar una aproximación a las respuestas de las preguntas planteadas, iniciaré en el primer capítulo con una muy rápida mención de las apropiaciones en las distintas ramas de la filosofía del pensamiento aristotélico, en particular en la segunda mitad del siglo pasado, así como en el ámbito científico; después, haré un breve repaso de la llamada *rehabilitación* de la filosofía práctica aristotélica, de la cual Martin Heidegger ocupó un papel notorio como intérprete de Aristóteles, así como influencia para el desarrollo de dicha *rehabilitación*; además, y gracias al exhaustivo trabajo de investigación de Franco Volpi⁷, se realizará una breve exposición de las distintas etapas pensantes del pensador de *Meßkirch* en las cuales estuvieron presentes las interpretaciones sobre Aristóteles, y que, ciertamente, se ven reflejadas en sus cursos como profesor en las universidades de Friburgo y Marburgo, así como el posterior abandono del pensamiento aristotélico característico del segundo Heidegger. De esto, se tratará de poner el énfasis en las etapas propias del primer Heidegger, que tiene como punto álgido la publicación de *Ser y tiempo* (siempre denotando el correlato del sustrato aristotélico del concepto de $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ con el concepto heideggeriano de *Umsicht*).

En el segundo capítulo pretendo realizar un esbozo de la estructura aristotélica de la $\pi\rho\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$, entendida como el momento fundamental del desarrollo de la virtud intelectual de la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Trataré de mostrar que Heidegger se sirve de ella para el desarrollo de su analítica existencial, que tendrá como concepto clave a la *Gewissen*, entendida como condición de posibilidad de una racionalidad práctica y, como consecuencia, de establecer un proyecto de vida con miras al $\epsilon\tilde{\nu} \zeta\tilde{\eta}\nu$. Para lograr esto intentaré señalar el papel fundamental que juega la

⁶ "El bien supremo para el hombre es la eudaimonía (felicidad), y vivir bien ($\epsilon\tilde{\nu} \zeta\tilde{\eta}\nu$) y obrar bien ($\epsilon\tilde{\nu} \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$) se consideran lo mismo que ser feliz." Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Gredos, 1998), Libro I, 1095a18-20

⁷ Si bien Manfred Riedel en los años setenta ya había realizado compilaciones (*Rehabilitierung der praktische Philosophie*) sobre la rehabilitación de la filosofía práctica, Jean Orejarena resalta el texto de 1980 de Franco Volpi (*La rinascita della pratica in Germania*), como el surgimiento de una lectura distinta sobre Aristóteles, y que tendrá como consecuencia la línea de investigación sobre la interpretación de *Ser y tiempo* como una "actualización" de *Ética a Nicómaco*. Cfr. Jean Orejarena Torres, "Sobre la actualidad práctica de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos", [Con]textos 5 (2016): 22.

φρόνησις en la *Ética a Nicómaco* entendida como una ἐξίς⁸ que dirige el actuar mismo en aras del *vivir bien* (εὖ ζῆν), lo que Heidegger identifica como *poder ser sí-mismo* (*Selbst*).⁹

Como tercer capítulo señalaré los momentos en *Ser y tiempo* en los cuales podamos establecer las relaciones de semejanza entre la *Umsicht* heideggeriana y la φρόνησις aristotélica para así defender el argumento sobre cómo Heidegger, como lector e intérprete de Aristóteles, se apropia del sustrato conceptual aristotélico para ayudarse en el desarrollo de la estructura de la analítica existencial plasmada en *Ser y tiempo*. De esto se sigue que siempre alejo la interpretación de *Ser y tiempo* de cualquier presupuesto existencialista, antropológico, moral, o cualquier otra lectura que normalmente se le atribuye a cualquier texto filosófico relevante. Más bien, me propongo realizar un tratamiento meramente formal de los conceptos utilizados por Heidegger en la elaboración de su analítica existencial; eso sí, señalando las intenciones de Heidegger sobre la apropiación de los conceptos aristotélicos con fines ontológicos.

Asimismo, el presente trabajo de tesis busca explicar las apropiaciones que realiza Heidegger sobre los conceptos aristotélicos de la filosofía práctica, aplicados a su *analítica existencial* expuesta en *Ser y tiempo*. La pertinencia de este abordaje se vincula con la línea de investigación desarrollada por primera vez en 1984 por el filósofo italiano Franco Volpi con su obra *Heidegger e Aristotele*, obra que inaugura la temática sobre la relación que existe entre el filósofo alemán con el de Estagira. Por lo tanto, la propuesta de Volpi es demostrar cómo Heidegger tematiza a Aristóteles para desarrollar conceptos propios, y lo demuestra equiparando los conceptos de ambos, por ejemplo, las equiparaciones entre *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* con los conceptos aristotélicos de *πρᾶξις*, *ποίησις* y *θεωρία*,¹⁰ solo por mencionar el ejemplo más inmediato.

Además, Volpi señala las lecciones de Heidegger previas a *Ser y tiempo* para demostrar que, definitivamente, Aristóteles estaba presente en la vida docente del pensador de *Meßkirch*; esto, reforzado con las intenciones del propio Heidegger de crear una obra donde

⁸ “Una *disposición* (ἐξίς) es una cualidad estable que determina cómo nos comportamos en relación con nuestras pasiones y acciones... la virtud es una *disposición* (ἐξίς) relativa a una elección deliberada, consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y tal como lo determinaría el hombre prudente (φρόνιμος)”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105b25-1106a13.

⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2014), 148.

¹⁰ Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012), 38.

abordaría, entre otros temas, su interpretación de Aristóteles, en el texto conocido como *Informe Natorp*.

Tal línea de investigación no es producto de la casualidad o un descubrimiento aislado; más bien, era cuestión de tiempo y de accesibilidad de los materiales docentes hallar las implicaciones que tuvo la presencia de Aristóteles en el pensamiento del primer Heidegger que escribe *Ser y tiempo*. Asimismo, en años posteriores, surge lo que es conocido como la “rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica”, que tiene sus bases en el retorno hacia Aristóteles en la primera mitad del siglo XX, y del que Heidegger, sin duda influyó.

Una vez inaugurada dicha línea de investigación volpiana, no hubo más que un desarrollo constante que sigue vigente hasta nuestros días. Esto implica que, de forma muy productiva, dicha temática fue desarrollada por pensadores (solo por mencionar algunos), como Pierre Aubenque, con sus contribuciones sobre la prudencia en Aristóteles; Enrico Berti y sus aportaciones en torno al pensamiento temprano de Aristóteles, el método de la filosofía práctica y el trabajo de denotación de la proliferación de la presencia aristotélica en el siglo XX en múltiples áreas del conocimiento; Alejandro Vigo, al desmenuzar y explicar las estructuras de la acción aristotélica, además de sus equiparaciones entre la *φρόνησις* aristotélica y la *Verstehen* heideggeriana, y sus explicaciones en torno a la ontología aleteiológica de Heidegger; Ángel Xolocotzi¹¹, por el enorme trabajo documental, así como sus traducciones y reconstrucciones de los impulsos de Heidegger; y Jean Orejarena, por denotar la actualidad de la filosofía práctica aristotélica, así como traer de vuelta en sus publicaciones y sus lecciones la confrontación entre Heidegger y Aristóteles.

Dicha temática sigue vigente en la actualidad, de tal modo que la producción sigue actualizándose con las aportaciones de Jorge Luis Quintana, al señalar con precisión los primeros acercamientos de Heidegger con Aristóteles; y Francisco J. Gonzalez, por traer de vuelta los apuntes de clase de algunos de los alumnos de Heidegger, como Helene Weiss, específicamente sobre la lección del semestre del verano de 1921 sobre *De ánima* de

¹¹ Ángel Xolocotzi Yáñez ha publicado recientemente varios estudios en torno a dicha temática. Cfr. “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición: diálogo con Franco Volpi”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX, Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, coord. Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Jean Orejarena (Buenos Aires: Biblos, 2022), 99-116; “La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles” 479-494 y “La procedencia de la constitución ontoteológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921”, *Tópicos, Revista De Filosofía* 67 (2023): 35-59.

Aristóteles. Estas contribuciones, contenidas en libros colectivos recientes como *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica* y *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl* de 2024 y 2022, respectivamente¹², dan cuenta de la vitalidad de esta línea de investigación. De la misma manera, pueden destacarse los trabajos de Carmen Segura, con “La fenomenología como permanente posibilidad de pensar”, sobre todo en su apartado sobre la fenomenología heideggeriana como *aletheiología*; Ramón Rodríguez, con su trabajo “Ontología de la facticidad y hermenéutica filosófica”; Diego de Brasi, sobre el acercamiento filológico de Heidegger sobre *De anima*; Erick Raphael Jiménez, con el comentario sobre las notas de Helene Weiss en torno al seminario de verano sobre Aristóteles de Heidegger de 1921; y los comentarios de Mark Shiffman sobre el seminario sobre *De anima* de Heidegger en 1921.

Estos trabajos reseñados muestran el esfuerzo de especialistas que mantienen la investigación hoy en día, demostrando que no es un tema ya agotado, sino que se mantiene enriqueciéndose por el hecho de que aún se sigue publicando la obra heideggeriana y nuevos materiales siguen saliendo a la luz. Y no está de más mencionar que *Ser y tiempo* está por cumplir su primer centenario desde su publicación, hecho que sin dudas traerá de vuelta su pensamiento y, con ello, el de su recepción de Aristóteles, cumpliendo el eterno retorno aristotélico que ha marcado la historia de la filosofía en la Edad Media con Tomás de Aquino, el neoaristotelismo y su actualización en el siglo XX, solo por mencionar los acontecimientos más notables.

De este modo, me justifico para realizar el presente trabajo, así como señalar mis intenciones de mostrar un panorama general de la temática inaugurada por Volpi, basándome en las equiparaciones entre los conceptos de *Umsicht* y *φρόνησις* como hilo conductor de mi trabajo.

¹² *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*, coord. Jean Orejarena Torres y Ángel Xolocotzi Yáñez (Buenos Aires/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-BUAP: Sb editorial, 2024).

Primer Capítulo:

HEIDEGGER Y EL NEOARISTOTELISMO

El argumento que me doy a la tarea de exponer en este capítulo versa sobre la presencia de Aristóteles en la producción e interpretaciones filosóficas durante el siglo pasado en distintas ramas de la filosofía (e incluso en el ámbito de las ciencias), entre las que destaca el ámbito de la filosofía práctica en Alemania. Esta situación se conoce como la *rehabilitación* de la filosofía práctica, de la cual Martin Heidegger servirá como influencia crucial para su desarrollo.

Tales evidencias servirán para denotar la apropiación que hace Martin Heidegger sobre el pensamiento aristotélico, así como los antecedentes del autor de *Ser y tiempo* en su relación con el pensamiento, que dará lugar, en la posteridad, a la interpretación de Heidegger como lector e intérprete de Aristóteles. Esta situación tiene sus orígenes en sus días como estudiante, así como sus primeros años de profesorado.

De este hilo conductor, me doy a la tarea de señalar su confrontación con la filosofía aristotélica tanto en sus influencias como estudiante, así como sus lecciones y publicaciones, es decir, su confrontación destacada en sus años de formación, en sus primeros años de profesorado (hasta 1929), y su periodo conocido como “Heidegger segundo o tardío”, (caracterizado por el cambio de horizonte en su pensamiento, y que tiene como consecuencia, en última instancia, el abandono de la lectura aristotélica, por lo menos como primordial referencia).

Dicha lectura de Heidegger sobre Aristóteles, con fines hermenéuticos,¹³ tiene como consecuencia lo que Franco Volpi identifica con una *confrontación* (con el pensamiento aristotélico), donde dicha *confrontación* (*Auseinandersetzung*) consiste en un primer nivel de superficie, en leer e interpretar los textos aristotélicos para sus cursos (sobre Aristóteles); y un segundo nivel pero ahora de naturaleza radical o “profunda” caracterizada por un

¹³ Sobre el tratamiento hermenéutico, lo menciona el mismo autor de *Ser y tiempo* en las primeras líneas de *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], (Madrid: Trotta, 2002), así como en el apartado dedicado a Aristóteles de *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, (Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014).

“servirse” del sustrato del pensamiento del pensador de Estagira y con esto, apropiarse de sus conceptos, pero dándoles ahora un tratamiento de tipo ontológico.¹⁴

Por lo tanto, intentaré responder a la pregunta ¿Heidegger, como lector de Aristóteles, se vio influenciado por el pensamiento del estagirita para su propia producción filosófica? Y mejor aún, ¿Hasta qué grado la presencia de Aristóteles permea en *Ser y tiempo*? Para intentar responder a estas preguntas me centraré en la lectura por parte de Heidegger (textos y cursos) de los textos de Aristóteles, realizada durante la década de los años veinte del siglo XX, y que tienen como punto más álgido la publicación de *Ser y tiempo*.

En todo caso, es aquí en donde están contenidos los conceptos tratados para este trabajo, donde la tesis de fondo está en destacar el sustrato aristotélico de dichos conceptos, y donde pondré la mira en el concepto de *Umsicht* y su vinculación con la *φρόνησις*, del que se evidencia un claro tratamiento en la obra de 1927. Además, haré un breve repaso, de modo panorámico, sobre el contenido propiamente aristotélico, como textos y lecturas provenientes del Heidegger previo a los años veinte, como estudiante, y el Heidegger de la *vuelta*, o también llamado el *segundo Heidegger*, o, como he dicho, el *Heidegger tardío*.

Dicho lo anterior, el presente capítulo iniciará con el reconocimiento de la situación acerca de la presencia de la obra de Aristóteles en el pensamiento del siglo XX, tanto en el pensamiento de tradición analítica como de tradición continental. Así como un breve repaso de las obras más destacadas en las que participa el pensamiento aristotélico. En efecto, se trata de destacar que el trabajo heideggeriano contenido específicamente en su obra de 1927 participa de una forma primera de un fenómeno generalizado que toma más notoriedad en la segunda mitad de dicho siglo, y que podemos sospechar que se trata del germen de dicha evolución.¹⁵

Con esto busco resaltar que no se trata de un fenómeno aislado, y que, más bien, es el resultado de una actualidad de las investigaciones contenidas sobre el *corpus aristotelicum*, pero, sobre todo, de una actualidad de la filosofía práctica aristotélica, de la que se servirá Martin Heidegger en su trabajo ontológico —insisto— contenido en *Ser y tiempo*.

¹⁴ Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*. 37.

¹⁵ Cfr. Franco Volpi, “Heidegger und der Neoaristotelismus, Jahrbuch 3” en A. Denker, G. Figal, F. Volpi y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. (Freiburg/München: Karl Alber, 2007), 221-236. También, Franco Volpi, “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminarios de Filosofía*. Anuario vol. 9, (Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996): 45-73.

Por consiguiente, y delimito más la situación, lo mencionado forma parte de un fenómeno generalizado, con mayor presencia principalmente en la actual Alemania. Situación conocida como la *rehabilitación* de la filosofía práctica aristotélica.

Sobre este periodo productivo con base en dicha *rehabilitación*, haré un repaso de manera rapidísima y muy panorámica, sobre otras apropiaciones hechas por otros pensadores para hacer explícito este mismo fenómeno de la apropiación aristotélica o de un traer de vuelta al pensamiento de Aristóteles. En el caso específico del pensador oriundo de *Meßkirch*, tal apropiación no está ausente.

Después, señalaré algunos aspectos del Heidegger previo a sus años como profesor antes de 1915, en los cuales Aristóteles figura como influencia indiscutida que, tiene consecuencias en su producción intelectual tanto en obras como en sus cursos que se reflejan en su primer periodo docente en Friburgo (1915-1923) y su etapa docente en Marburgo (1923-1928).

Por último, he mencionado la presencia decreciente de Aristóteles que encuentra su fin con su ensayo sobre la *physis* que concluye con el posterior abandono del pensador de Estagira suscitado en el año 1928 en adelante.

1. La presencia aristotélica en el pensamiento del siglo XX.

No es un hecho aislado que el pensamiento de Aristóteles se situó en la obra heideggeriana, más bien, lo que de inicio se muestra como un fenómeno generalizado significa, más bien, que el pensamiento de Aristóteles sea retomado y tome actualidad, no solamente en el ámbito de la filosofía, incluso encuentra cabida en el terreno de la ciencia. Tal vuelta al pensamiento aristotélico tiene como momento clave, la segunda mitad del siglo pasado, en lo que es conocido como el fenómeno del neoaristotelismo¹⁶.

¹⁶ Jean Orejarena señala como textos fundacionales del neo-aristotelismo alemán: *Vita activa* de Hannah Arendt y *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer. Por otro lado, también se señalan las aporías del neo-aristotelismo, señalando que vienen de especialistas como Franco Volpi y Enrico Berti, la primera menciona que se tiende a descuidar una serie de marcos de referencia del mundo antiguo y que no son actualizables; otra aporía surge de los textos de Arendt y Gadamer al aclarar los conceptos, en especial de *φρόνησις*, y se les acusa de sacarlo de su contexto antiguo y lo propone como respuesta a problemas contemporáneos. Cfr. Orejarena, *Sobre la actualidad práctica de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos*, 23-28.

Pierre Aubenque señala a dicho fenómeno como una contestación a aquellos “tiempos modernos” dominados por la primacía de la *ποίησις*¹⁷ sobre la *πραξις*¹⁸. A esto, se refiere a una época dominada por la técnica, donde la vida ha tomado un ritmo apresurado en lo que actualmente se caracteriza por lo efímero de la vida misma y de sus contenidos. Es aquí donde comienza a tomar importancia la revalorización de las acciones inmediatas y a largo plazo que nos lleven a lo identificado con *εὖ ζῆν*.

Por su parte, Franco Volpi, con respecto al denominado neoaristotelismo, ubica el debate en la Alemania de los años sesenta y setenta, e identifica dos momentos del debate: el primero, en el ámbito político, con pensadores como Leo Strauss, Eric Vögelin y Hannah Arendt; por otro lado, en un ámbito ya de carácter teórico-sistemático, podemos hablar de la antigua escuela de Frankfurt, en el racionalismo crítico, la hermenéutica filosófica, la escuela de Erlangen (constructivismo) y la nueva escuela de Frankfurt.¹⁹

A esto, Enrico Berti ubica la presencia del pensamiento aristotélico del siguiente modo: primero como parte del pensamiento posmoderno en Francia, (y denota el trabajo aristotélico retomado por Pierre Aubenque y que, en su amplia obra sobre Aristóteles, sobresale su texto *Le problème de l'être chez Aristote* de 1962), lo realizado por Jean-François Lyotard quien declara que su pensamiento es cercano al de Aristóteles, también Paul Ricœur, quien desvaloriza la *Metafísica* de Aristóteles, y retoma su *Poética* y *Retórica*, además de lo realizado por Jacques Derrida.²⁰ Luego, como parte de la tradición de la filosofía analítica, se encuentra lo realizado por la escuela de Oxford, que tiene como característica su análisis del lenguaje con el modelo aristotélico, además de la fundación de la *Aristotelian Society* y las traducciones de Aristóteles de la *Oxford Translation* de la mano de W.D. Ross y J.A. Smith.²¹

En cuanto al aspecto práctico de la tradición analítica es posible destacar la apertura al aristotelismo con el concepto del *Mind-body problem* de la mano de Hilary Putnam y John MacDowell. De igual manera, Berti²² menciona lo realizado por el último Wittgenstein en

¹⁷ “La *poiesis* es una causa que tiene su principio en el productor, y no en lo producido; es una acción que tiene como fin algo distinto de sí misma.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a1-2.

¹⁸ Pierre Aubenque, “El lugar de la *Ética a Nicómaco* en la discusión contemporánea sobre la ética”, *Revista Laguna* 15 (2004): 9.

¹⁹ Franco Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico* 32 (1999): 317.

²⁰ Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles* (Buenos Aires: Biblos, 2011), 18.

²¹ *Ibid.*, 20.

²² *Ibid.*, 21-22.

donde se señala la presencia de una filosofía de la acción, de igual manera se encuentra el trabajo de Elizabeth Ascombe, que trata el concepto de *intention*, y G. H. von Wright, con el concepto de causalidad final, en el que ambos aspectos tienen su origen en una combinación de los aportes de Aristóteles con los temas de la filosofía wittgensteiniana. En cuanto al tema práctico de la virtud resaltan los trabajos de Philippa Foot, Alasdair MacIntyre y Martha Nussbaum. Por último, están las apropiaciones en el campo de la lógica por parte de la escuela polaca de la mano de Kazimierz Twardowsky (alumno de Brentano), Jan Lukasiewicz, Alfred Tarski, Jozef Maria Bochenski y Chaïm Perelman, cuyos trabajos guardan relación con el pensamiento aristotélico.

La ciencia por su parte en cuanto a la presencia de Aristóteles se encuentra en el campo de la física por parte de Ilya Prigogine (1979), en las matemáticas por parte de René Thom (1988), en la biología por Max Delbrück (1971)²³ y Paul Feyerabend (1980) en la epistemología.²⁴

De este modo, queda aclarado que el fenómeno de la *rehabilitación* aristotélica fue asunto de diferentes áreas del conocimiento tanto científico como filosófico en sus distintas ramas del pensamiento. Dicho de otro modo, el fenómeno del traer de vuelta al pensamiento aristotélico ha sido parte de un momento generalizado que siempre se manifiesta a lo largo de la historia del pensamiento y, que, aún hoy en día sigue dando de qué hablar, por lo menos en el ámbito de lo filosófico.

Ahora, poniendo la mira únicamente en el ámbito de la filosofía, es definitivo que dicha rehabilitación ha sido objeto de estudio de distintas ramas de la filosofía y sus distintas corrientes, así como lo dice Jorge Luis Quintana, cuando señala que las apropiaciones de Aristóteles fueron tanto en la filosofía continental como de la analítica, ya fuera para explicarlo, confrontarlo o apropiarlo.²⁵

2. La rehabilitación de la filosofía práctica.

²³ Max Delbrück, en una publicación en 1971 llamado *Aristotle-Totle-Totle*, solicitó un Premio Nobel honorífico para Aristóteles por sus contribuciones a la ciencia, al anticipar sus ideas sobre la genética actual.

²⁴ *Ibid.*, 22.

²⁵ Jorge Luis Quintana, “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la *Ética nicomáquea*: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, SB editorial (2024): 215.

Ya mencionada dicha presencia “generalizada” del pensamiento aristotélico en el siglo XX, ahora, puntualmente se trata de destacar las investigaciones sobre el aspecto práctico del pensamiento de Aristóteles, y, como bien he dicho en párrafos anteriores, en la filosofía de tradición inglesa también se encuentran investigaciones al respecto, pero es en Alemania, donde se comienza a hablar de una *rehabilitación* o *renacimiento* de la filosofía práctica, en la cual se insiste que el trabajo por excelencia retomado será el de Aristóteles; a saber, como una respuesta a las limitaciones dejadas por el positivismo con respecto al tema, por lo que esta *rehabilitación* es adoptada como la única forma de racionalidad capaz de formular juicios de valor y como un modo para orientar la *πρᾶξις*.²⁶

Gadamer, al respecto, menciona que dicha *rehabilitación* práctica vendrá de una necesidad de encontrar una alternativa frente a una postura científica que se corresponde incluso con un pensamiento socrático-platónico, y que ve a la conciencia moral como un saber científico objetivo más. Esto es como si se tratara como una *τέχνη*²⁷ en el sentido de un “producirse”. Entonces la alternativa que necesariamente llevará a recurrir a Aristóteles versará en un “producirse” pero en la *φρόνησις*, ya como sabiendo que las limitaciones propias del mundo en las que el ser humano se enfrenta a una constelación de situaciones en la que deberá decidir.²⁸

En otras palabras, la *rehabilitación* fue una respuesta a una crisis de un mundo moderno que encuentra un poco de luz en el pensamiento del mundo antiguo, en específico, en la filosofía clásica. A este ámbito se ha recurrido para encontrar respuestas, especialmente en la filosofía práctica, quizá con la intención de buscar algún fundamento sobre los escombros de la humanidad, consecuencia de las guerras mundiales.

Entre los pensadores más importantes que formaron parte de dicha rehabilitación en Alemania, Enrico Berti incluye a Hannah Arendt, con su obra *Vita activa* (1958); Hans Jonas; Leo Strauss; y Hans-Georg Gadamer, con *Verdad y método* (1960), donde trata el concepto de *φρόνησις* como modelo de la hermenéutica, y del cual también su discípulo Rüdiger Bubner es partícipe.

²⁶ *Ibid.*, 17.

²⁷ “Toda *téchne* es una disposición productiva acompañada de razón verdadera, que se refiere a la producción. La diferencia entre *téchne* y naturaleza es que, mientras la naturaleza produce sin deliberación, la *téchne* actúa mediante el razonamiento.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a10-23.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 385-386.

Otros trabajos de importancia son los de H.J. Ritter y sus alumnos sobre la referencia del *ἔθος* retomado de la noción hegeliana de *Sittlichkeit*; en 1963, W. Hennis estudió el procedimiento dialéctico de Aristóteles como modelo de una filosofía política; y en 1979 Hans Jonas retomó la concepción aristotélica del finalismo de la naturaleza como base de la ética de la responsabilidad.²⁹ De hecho, Volpi identifica a Hannah Arendt y a Gadamer, como los motivadores o las raíces del neo-aristotelismo, y como se menciona, justo surgen en un momento gobernado por el saber científico, por lo que los neo-aristotelistas tienen el cometido de cuestionar los métodos de la política moderna, apelando a la actualidad de la política clásica.³⁰

En este contexto, resulta relevante destacar que Heidegger suprime el sentido político del concepto *φρόνησις*. Jorge Luis Quintana enfatiza que Heidegger únicamente realiza una repetición de *φρόνησις* “en el marco de un proyecto de una hermenéutica de la facticidad”,³¹ donde esa *repetición* (*Wiederholung*) nos permitirá el acceso a una vida fáctica apoyada de los conceptos de *αἴσθησις*³² y *καιρός*³³. La primera no se interpreta como la percepción sensible de los entes, sino como la percepción de las circunstancias concretas en que se desarrolla la acción; el segundo, como la visión inmediata del instante³⁴, donde se despliega la *πρᾶξις* y se ejerce la circunspección (*Umsicht*).

En este contexto, ya establecido el marco que sitúa al pensamiento de Aristóteles como vigente en la filosofía del siglo XX —con una presencia notable en la segunda mitad de dicho siglo—, es oportuno fijar una mirada más específica en la obra heideggeriana. Con esta intención, señalo que el pensamiento del primer Heidegger, si bien se sitúa de manera previa

²⁹ *Ibid.*

³⁰ De acuerdo con Volpi, el neo-aristotelismo se caracteriza por sus tesis “programáticas fundamentales” o fundamentadas en una *πρᾶξις*, la primera es la afirmación de la autonomía de la *πρᾶξις* respecto a la *θεωρία*; la segunda, es la delimitación de la *πρᾶξις* respecto de la *ποίησις*; y la tercera, sobre la determinación de las características específicas del saber de la *πρᾶξις* de la racionalidad práctica. Cfr. Volpi, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, 318-319.

³¹ Quintana, “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la *Ética nicomáquea*: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, 216.

³² Una disciplina filosófica que brota del término griego *αἴσθησις*, “sensación” o “percepción sensible.” Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, 365.

³³ *Kairos* (*καιρός*) se entiende como el “momento oportuno o adecuado”, donde acontece algo significativo o decisivo. A diferencia del tiempo cronológico (*chronos*), *Kairos* es un tiempo calitativo, marcado por la oportunidad, la coyuntura favorable o el contexto decisivo. *Ibid.*, 1210.

³⁴ Quintana, “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la *Ética nicomáquea*: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, 225-226.

a la rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, ya muestra un encuentro con el sustrato de los conceptos aristotélicos, como si se tratara de una semilla para el desarrollo posterior de aquella rehabilitación. Esto significa hablar de las categorías de la filosofía práctica y comenzar a articular formalmente ambos sistemas de la practicidad: el de Heidegger y el de Aristóteles.

Resulta importante mencionar de dónde toma Heidegger la idea de subjetividad en la que posteriormente posará su concepto de *Dasein*, crucial para comprender la ubicación de la filosofía práctica en su propuesta filosófica. Sobre ello, Ángel Xolocotzi³⁵, al resaltar la importancia de profundizar en los motivos del porqué Aristóteles y Heidegger miden sus fuerzas, deduce que el joven Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo (en especial el semestre de posguerra de 1919), identifica aquí el momento en el que tiene una confrontación con Dilthey, Rickert y Husserl, y es justo aquí, donde encuentra el tratamiento del conocimiento desde una mirada puesta en la subjetividad (donde pueda desarrollar la idea de *Dasein* en su carácter de *ser-cada-vez-mío*³⁶ (*Jemeinigkeit*)).

Esta situación ayuda a entender mejor porqué se plantea una *rehabilitación* de una filosofía práctica aristotélica. De acuerdo con su confrontación con Dilthey (con quien se abre la posibilidad de un conocimiento práctico), con Rickert (quien ubica al conocimiento en el ámbito de la razón práctica), y con Husserl, Heidegger encuentra en ellos el marco que posibilita sus reflexiones en torno a una teoría del conocimiento y, en última instancia, el ámbito radical que buscaba.

3. El joven Heidegger (previo a 1915).

Por *años de juventud* de Heidegger se entienden los años que abarcan su formación académica, tanto de bachillerato como universitarios. Volpi lo ubica cuando Aristóteles llega a él por medio de Brentano (con su análisis sobre los múltiples sentidos del ente en

³⁵ Ángel Xolocotzi, “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?”, Tópicos 37 (2009): 119-122.

³⁶ De manera preparatoria, Heidegger en §9 denota una doble característica del *Dasein*; primero como “primacía de la existencia” (propia del ente llamado *Dasein*) en la cual ese existir se las tiene que ver con un tener-que-ser (*Zu sein*), esto quiere decir que independientemente del modo en el que esté siendo el ente llamado *Dasein*, está obligado a estar siendo; por otro lado, el carácter de *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*), en el que ese *Dasein* (cada uno de nosotros) somos siempre desde “cada quien” en el sentido de “cada quien siente su propio dolor” “cada quien muere”. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 63-66.

Aristóteles) y Carl Braig (con el tratado *Vom Sein, Abriss der Ontologie* de 1896), siempre bajo la problemática del sentido del ser (y que se explicita en la posteridad en las interpretaciones aristotélicas plasmadas en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* en el apartado sobre Aristóteles donde interpreta los distintos tratamientos que se le da al ser). A ello se suman la enseñanza de Wilhelm Vöge, sus lecturas de Hölderlin en 1903, y de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Además de su cercanía con Heinrich Rickert y Emil Lask, sin pasar por alto su interés en la mística alemana.³⁷

En un primer momento Heidegger creyó encontrar el sentido del ser como *οὐσία*³⁸ aristotélica y lo identificó con Dios. Debe recordarse que esta primera etapa estuvo influenciada por la religión cristiana católica, tal como lo detalla en su texto autobiográfico *Mein Weg in die Phänomenologie* de 1962, además de la carta al padre Richardson sobre la influencia de Brentano.³⁹ Del lado de Brentano, Heidegger adopta las distinciones que este hace de los sentidos del ser, a saber, por accidente (*συμβεβηκός*⁴⁰), por sí, como verdadero (*ὅν ὡς ἀληθές*⁴¹), según acto (*ἐνέργεια*⁴²) y potencia (*δυνάμει*⁴³), en la cual todos estos sentidos se reducen al ser por sí como *οὐσία*, es decir, al significado fundamental del ser, que Heidegger vuelve a identificar con Dios.⁴⁴

Cabe señalar que posteriormente Heidegger adopta otros sentidos del ser como fundamentales pues en sus años como profesor de Friburgo y Marburgo y con influencia de Husserl el sentido del ser será como ser-verdadero (*Wahrsein*), a esto Berti dice: “Heidegger

³⁷ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 50.

³⁸ “...Sin embargo, sólo Aristóteles dio al término *ousía* una importancia filosófica central, de tal suerte que el concepto de *ousía* recibió de Aristóteles su consagración definitiva. Ahora bien, no es en modo alguno fácil determinar la significación, o significaciones, de *ousía* en dicho filósofo. En los artículos referidos hemos indicado que *ousía* en Aristóteles se ha traducido a veces por "esencia" y a veces por "sustancia". Esta doble traducción no es siempre errónea. Por una parte, es cierto que a veces Aristóteles emplea *ousía* cuando habla de esencia y el mismo vocablo cuando habla de sustancia. Por otro lado, puede entenderse la sustancia como esencia. En ambos casos el término *ousía* es adecuado: en el primer caso, porque se dice 'esencia' o se dice 'sustancia' según lo que Aristóteles quiera significar en cada caso; en el segundo, porque si la sustancia se entiende como esencia, entonces es obvio que la *ousía* no es ni más ni menos que la *ousía*.” Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, 355.

³⁹ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 12.

⁴⁰ “Se dice que algo es por accidente (*κατὰ συμβεβηκός*) cuando algo le ocurre, pero no por necesidad ni por su esencia.” Aristóteles, *Metafísica*, V, 7, 1025a14 ss.

⁴¹ “Se dice que algo es en cuanto verdadero (*κατὰ τὸ ἀληθές*), y no es en cuanto falso.” *Ibid.*, V, 7, 1027b18-23.

⁴² “Acto (*ἐνέργεια*) es el ser de algo en cuanto realizado, cumplido, lo que está en operación.” *Ibid.*, IX (Θ), 6-8.

⁴³ “Potencia es el principio de cambio en otro o en uno mismo en cuanto otro.” *Ibid.*, IX (Θ), 1-3.

⁴⁴ Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 14.

individualiza el sentido del ser como verdadero (*ἀληθής*)”⁴⁵. Por otro lado, en el “Heidegger de la vuelta” el ser será tomado como *δύναμις* y *ἐνέργεια*.⁴⁶

En cuanto a su producción juvenil que abarca de 1912 al 1917, Volpi asegura que el impacto de estos textos no tiene mayor importancia en el sentido de que no guarda conexión con su proyecto posterior, sin embargo, la problemática del ser comienza en esta etapa⁴⁷.

Mas tarde en su etapa de profesorado, Heidegger toma distancia del pensamiento de su maestro Edmund Husserl⁴⁸, específicamente con su manera de abordar la fenomenología, para Heidegger resulta importante el concepto de *Lebenswelt* como punto de partida de la ciencia pre-teorética originaria, es decir, para Heidegger el punto de acceso a su fenomenología será por medio de la vida misma sin “desvivificarse”.⁴⁹

Por lo tanto, queda demostrado que el pensamiento aristotélico ha sido una constante en la vida de Heidegger desde etapa de estudiante en el bachillerato. Puedo identificar a Brentano como la principal vía de acceso a Aristóteles, en especial sobre la *Metafísica*, también resulta importante resaltar la importancia de Husserl en el ámbito de la fenomenología, situaciones que con el paso de los años adecuaría en su *analítica existencial*.

4. Etapas de profesorado.

Franco Volpi distingue la confrontación Heidegger-Aristóteles en dos niveles: el nivel de la *superficie* que se da en un tratamiento explícito del pensamiento aristotélico y que resalta con los cursos sobre Aristóteles principalmente. El otro nivel *profundo* o *radical*, tiene la peculiaridad de que Heidegger desaparece todo rastro de Aristóteles, en el que Volpi distingue dos aspectos importantes: primero en la interpretación ontológica del fenómeno de la verdad en la concepción aristotélica y, también, husserliana de la actitud *descubriente* y

⁴⁵ *Ibid.*, 15.

⁴⁶ *Ibid.*, 17.

⁴⁷ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 46.

⁴⁸ El trabajo crítico sobre Husserl empieza en 1919 al proponer a la facticidad de la vida como una filosofía y no tanto como algo meramente teórico. Cfr. Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Madrid: Trotta, 2005). 39.

⁴⁹ Quintana, “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la *Ética nicomáquea*: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, 217-218.

que, como bien se mencionó, es parte de la adopción del sentido del ser como ser-verdadero (*Wahrsein*).⁵⁰

El otro aspecto es referente a la interpretación de los tres modos de ser fundamentales y que son expuestos en *Ser y tiempo*, a saber: *Dasein*, *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* y que encuentran su sustrato en los conceptos aristotélicos en *πρᾶξις*, *ποίησις* y *θεωρία* respectivamente.⁵¹

En esta etapa de Heidegger se hacen presentes dos niveles de confrontación. Además, dicha confrontación se hace manifiesta en la sección dedicada a Aristóteles en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, donde Heidegger muestra sus intenciones de elaborar un texto sobre Aristóteles realmente filosófico, señalando de insuficiente el trabajo realizado por Jaeger en el terreno meramente filosófico, además de señalar como “terreno” descuidado la cuestión de la evolución de la filosofía de Aristóteles.⁵²

La década de los años veinte, considerada como la más productiva de lo que se conoce como el *primer Heidegger*, estuvo marcada, además, por la influencia de Edmund Husserl y su fenomenología, que como bien se dijo, apunta a que el ser es tomado en su sentido de verdadero (*ἀληθής*). Sin embargo, esta década (1919-1929) está caracterizada también por la mayor apropiación del pensamiento aristotélico, y que Berti⁵³ señala coincidiendo con Volpi, como el periodo de *confrontación* con Aristóteles de Marburgo de 1923-1929. De la misma manera, Berti, parafraseando a Volpi, menciona que *Ser y tiempo* se apropia vorazmente de las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles.⁵⁴ Otra evidencia de estos años es la redacción del *Natorp Bericht*⁵⁵ de 1922, en la cual anuncia un libro sobre

⁵⁰ Esto puede verse especialmente en el texto de la conferencia de 1924, “Dasein y ser-verdadero”, incluido en el volumen recién traducido por el Dr. Ángel Xolocotzi. Martin Heidegger, *Conferencias 1915-1932*. Edición de Günter Neumann, trad. Ángel Xolocotzi, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2025).

⁵¹ *Ibid.*, 37. También en el prólogo realizado por Enrico Berti, se explica que estos modos de ser fundamentales para hacer frente a la realidad, *θεωρία* la identifica con *Vorhandenheit ser-ante-los-ojos*; *πρᾶξις* con *Dasein* ser-ahí como un ser que tiene que ser; y *poiesis* con *Zuhandenheit ser-a-la-mano*

⁵² Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, 172-173. Cfr. Jean Orejarena, “Heidegger y Aristóteles revisitado: elementos para una propuesta crítico-metodológica”, (*Ὁδός*, 2015). Donde están explicitados los casos polémicos en los que Heidegger sugiere este uso filosófico al momento de interpretar a Aristóteles. Esto mismo se hace presente en la lección *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, p 5: con la famosa frase: Aristóteles nació, trabajó, murió).

⁵³ Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 17.

⁵⁴ *Ibid.*, 15.

⁵⁵ Resulta importante resaltar las decisiones metodológicas y temáticas con las que aborda el *Informe Natorp*, en la cual el aspecto metodológico aborda el tema de la *Destruktion* de la ontología clásica, por otro lado, anuncia el paso de una fenomenología a una fenomenología hermenéutica. Cfr. Martin Heidegger, *Informe Natorp*, 29-30 (donde traza la hermenéutica en coordenadas como punto de mira, dirección de la mirada

Aristóteles (sobre *Ética Nicomáquea*, libro Z; *De anima*, libro I; *Metafísica*, libros A y Z al Θ; y *Física*, libro A), que, a final por cuestiones académico-laborales, *Ser y tiempo* vendría a tomar el lugar de dicho texto.⁵⁶ Del mismo modo en dicho informe Heidegger muestra sus intenciones de sus interpretaciones para contribuir a la historia de la ontología y la lógica.⁵⁷

Por lo tanto, en lo que sigue, se recuperan las concepciones volpianas sobre los dos niveles de confrontación. El nivel de *superficie*, como ya se indicó, servirá para demostrar que Heidegger se expuso al pensamiento aristotélico desde sus años como estudiante, así como en sus años de profesorado para dar lecciones de manera explícita sobre diversas temáticas aristotélicas.

El nivel *profundo* o *radical* será el terreno propicio para identificar que es aquí donde Heidegger retoma los conceptos de la filosofía práctica aristotélica para adaptarlos a sus conceptos propios para su *analítica existencial*. En específico, con la relación entre *Zuhandenheit* con *πρᾶξις*, que a la postre, será el fundamento que servirá para identificar el momento estructural de la *φρόνησις*.

Estos aspectos empatan perfectamente con la actitud descubriente del *Dasein*, determinada por toda la estructura de la acción (*πρᾶξις*), tanto en lo que respecta a acciones con resultados inmediatos como a aquellas que poseen consecuencias a largo plazo, vinculadas con el εὖ ζῆν.

Por último, la conjunción de los dos niveles de confrontación volpianas, pudieron haber tenido como resultado, en un primer momento, la realización de un texto sobre Aristóteles (*Aristoteles-Buch*). Panagiotis Thanassas menciona que fue un proyecto en su primer periodo de profesorado en Friburgo (1919-1923), proyecto que caería en el abandono en 1924, ya en Marburgo, a favor de un plan sobre un tratado más largo sobre el tiempo. Del mismo modo, aquí se da una confrontación con el filólogo Jaeger, donde recomienda a sus alumnos leer “el libro del filólogo clásico de 1923”, pero tomando distancia de sus tesis principales y su modo de acceso a Aristóteles.⁵⁸

sirviéndose del pasado y el horizonte de la mirada con la pretensión de objetividad como toda interpretación), por el lado de la temática se encarga al análisis de las estructuras del *Dasein*.

⁵⁶ *Ibid.*, 16.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 29.

⁵⁸ Thanassas Panagiotis, “Retórica de la cotidianidad”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX, Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*. 392-395.

Respecto al *Aristoteles-Buch*, el Dr. Xolocotzi expone el contexto en el que Heidegger propone la idea de publicar un libro sobre Aristóteles entre 1921 y 1923. Tal contexto va desde sus primeros acercamientos a Aristóteles con la obra de Franz Brentano, así como en septiembre de 1920, donde decide retomar a Aristóteles después de ser asistente de Husserl. Es ahí cuando prepara un seminario que tendrá lugar en 1921, hasta el anuncio sobre un libro sobre Aristóteles en el *Informe Natorp*.⁵⁹

4.1 Friburgo, primer periodo (1915-1923).

De acuerdo con Volpi⁶⁰, las primeras clases de Heidegger como profesor en Friburgo versan sobre Edmund Husserl, Agustín de Hipona, el neoplatonismo, el cristianismo primitivo y Aristóteles. Sobre Aristóteles, Heidegger se ocupa en los cursos del semestre de verano del 1916, acerca de ciertos pasajes lógicos de Aristóteles; en el semestre del verano de 1921 sobre *De anima*,⁶¹ en el semestre de invierno de 1921-1922 sobre la *Física* (ahora conocido como *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*); en el semestre del verano de 1922 sobre pasajes de la ontología y lógica de Aristóteles, también de un seminario sobre la *Ética Nicomáquea*; además del semestre de invierno de 1922-1923 donde da un seminario de los libros E y Z de la *Física*.⁶²

Como he mencionado, en esta etapa prepara un escrito voluminoso sobre *Ética a Nicómaco*, *De ánima*, *Metafísica* y *Física*, que debió haber aparecido en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pero como ya se dijo, *Ser y tiempo* vino a ocupar su lugar. Una prueba de esto está en la ya mencionada *Mein Weg in die*

⁵⁹ Xolocotzi Ángel, “El Aristotelesbuch de Heidegger”, en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. 83-98.

⁶⁰ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 49. Las lecciones en su etapa temprana en Friburgo fueron: *Zu Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62) y *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63).

⁶¹ Estos textos han sido publicados y recién traducidos a partir del trabajo de las notas de Helene Weiss y Oskar Becker de la mano de Francisco J. Gonzalez “Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker,” en *Heidegger, lector de Aristóteles*. SB editorial (2024).

⁶² *Ibid.*, 73.

*Phänomenologie*⁶³. Por último, cabe resaltar que, en opinión de Volpi, el año 1922 fue el año en el que Aristóteles tiene más presencia en el trabajo filosófico de Martin Heidegger.⁶⁴ Si bien Heidegger ya tenía un acercamiento con el pensamiento aristotélico, sobre todo en su relación con la ontología por parte de Brentano, y la lógica por parte de Krebs en 1915, en lo que Jorge Luis Quintana señala como el Heidegger pre-aristotélico.⁶⁵

Es en el verano de 1921 cuando Martin Heidegger recurre de manera explícita para sus cursos al primer texto aristotélico, este es *De anima*.⁶⁶ Tales lecciones que hasta hace poco eran inéditas y son recuperadas gracias a los textos de sus alumnos Helene Weiss y Oskar Becker, en palabras de Francisco J. Gonzalez, *De anima* es complementado con *Metafísica* para tratar el fenómeno de la vida.⁶⁷

Se trata, principalmente, de que es en este curso sobre *De anima* de Aristóteles, es donde comienza a tomar forma su pensamiento en torno a una analítica existencial, aquí Heidegger se apoya de la *Metafísica* con las siguientes pretensiones mencionadas por Francisco J. Gonzalez⁶⁸: Primero, en cuanto a la ontología aristotélica, se sirve de las concepciones del “ser como presencia” (*οὐσία*) para formular su concepto de *Dasein*, además, de tomar la concepción de “ser como movimiento” (*κίνησις*⁶⁹), contenido en *Física*; después, el concepto *λέγειν* como el fenómeno fundamental para llegar a la *οὐσία*;⁷⁰ ya sobre

⁶³ *Ibid.*, 35.

⁶⁴ *Ibid.*, 42.

⁶⁵ Quintana, “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la Ética nicomáquea: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, 220.

⁶⁶ Francisco J. Gonzalez, “Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker, 25-26.

⁶⁷ *Ibid.*, 26. Cfr. Francisco J. Gonzalez, “¿Por qué *De anima* está ausente en el *Informe Natorp*? La ontología perdida de la vida de Heidegger”, en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. 241-268. Veanse, además, los comentarios de Diego de Brasi, Mark Shiffman y Erick Raphael Jimenez a dicho seminario, presentes en la misma edición.

⁶⁸ *Ibid.*, 27.

⁶⁹ MOVIMIENTO. El término 'movimiento' tiene con frecuencia la misma significación que los vocablos 'cambio' y 'devenir'. En principio, pues, lo que hemos dicho acerca del concepto de devenir (VÉASE) puede aplicarse al concepto de movimiento. Se hablará entonces de las diversas especies de movimiento a que se refería Aristóteles (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración, traslación), así como del problema del movimiento como uno de los problemas fundamentales de la filosofía. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, 237.

⁷⁰ Gonzalez, “Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker”, 25-26. *Ibid.*, 36. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1029b-1-3.

De ánima,⁷¹ es donde tomará las concepciones de *ψυχή*⁷² como el *ἀρχή*⁷³ que es el fundamento de todas las ciencias; y por último *ἐντελέχεια*⁷⁴, como una modalidad de la misma *ψυχή*, pero que está ya totalmente relacionada a la acción, esto es, a la vida en el sentido más auténtico.⁷⁵

En consecuencia, queda aclarado cómo Heidegger en su primer periodo de Friburgo, a modo de confrontación de *superficie*, toma en un primer momento a *De ánima* y *Metafísica* para explicar el fenómeno de la vida. Puedo considerarlo como el germen de la actitud cotidiana del *Dasein* como punto de acceso para la *analítica existencial* heideggeriana. No sin mencionar que en esta etapa ya utiliza por vez primera a la *Ética a Nicómaco* para sus lecciones.

4.2 Marburgo (1923-1929).

Aquí destacan los cursos de los semestres de invierno del 1923-1924 y verano del 1928 donde se confronta con grandes momentos de la ontología tradicional con autores como Edmund Husserl (confrontando su fenomenología); Kant, en el curso de invierno de 1925-1926; Aquino, en el curso del verano del 1926-1927 acerca de *Geschichte der Philosophie*

⁷¹ Gonzalez, "Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker," 30. Cfr. con Aristóteles, *De ánima* (Madrid: Gredos, 2003), 402a6.

⁷² "A veces se distingue entre el "alma" como "principio de vida" y el "alma" como "doble" por medio de dos distintos vocablos. Ejemplos son *kra* y *chraman* (antiguo egipcio), *zymos* [*thymos*] y *psyché* (en griego). Esta última distinción es sobremano importante, aunque no siempre se expresa mediante uso de distintos términos. Así, *psyche* designa en Homero por igual "la vida" (la vida como "aliento") y la sombra incorpórea o imagen (a veces, sin embargo, designada mediante el vocablo *eidolón*). Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, 75.

⁷³ Se traduce con frecuencia el término griego *ἀρχή* por "principio". A la vez se dice que en el supuesto de que algunos presocráticos —especialmente Anaximandro— hubiesen usado dicho término para describir el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás, tal elemento sería, en cuanto realidad fundamental, el 'principio' (de todas las cosas). En este caso *ἀρχή* o "principio" sería "aquello de lo cual derivan todas las demás cosas". "Principio" sería, pues, básicamente, "principio de realidad". *Ibid.*, Tomo II, 480.

⁷⁴ "Aristóteles usó en varios pasajes de sus obras el término *ἐντελέχεια* que se transcribe en español en la forma indicada: entelequia. Como Platón había dicho que el alma posee *ἐνδελέχεια* movimiento continuo, se ha supuesto a veces que Aristóteles alteró el vocablo platónico para diferenciar su doctrina de la de Platón. Esta suposición parece incorrecta. También parece incorrecta la suposición de que en tiempo de Aristóteles existía el adjetivo *ἐντελεχής* y que Aristóteles formó el sustantivo *ἐντελέχεια* a base de dicho adjetivo. Lo más probable es que el Estagirita forjara el vocablo *ἐντελέχεια* a base de la expresión *τὸ ἐντελές ἔχων*, «el hecho de poseer perfección». *Ibid.*, Tomo I, 534.

⁷⁵ Gonzalez, "Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker," 62-63. Cfr. *De ánima*, 412a10-12.

von Thomas von Aquin bis Kant; además de Suárez, Descartes, Leibniz y por supuesto, Aristóteles.⁷⁶

Sobre Aristóteles, Volpi⁷⁷ nos indica el curso del semestre de verano de 1924 dedicado a la interpretación de la *Retórica*,⁷⁸ donde saca algunas consideraciones del ser-ahí;⁷⁹ el curso del semestre del invierno 1925-1926 donde se ocupa del problema de la verdad, el curso del semestre del verano del 1923 acerca de *Grundbegriffe der antiken Philosophie* donde trata el primer libro de la *Metafísica*; además del curso del verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* donde destaca la interpretación de la concepción aristotélica del tiempo.

Como he dicho, el enfoque del ser, trabajado en este periodo versa sobre el ser como verdadero, tal enfoque es el resultado de la influencia de la fenomenología husserliana y que se ve reflejado en el curso del semestre del verano de 1925 en los *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*).

Otro curso donde trata el problema de la verdad es en el curso del semestre del 1925-1926 denominado *Lógica. La pregunta por la verdad* (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*)⁸⁰. Volpi destaca que en este recurrir a Aristóteles se da principalmente como una alternativa a los planteos teoricistas de Edmund Husserl frente a los planteamientos prácticos de Aristóteles donde Heidegger encuentra sustento para su propuesta.⁸¹

En consecuencia, identifico esta etapa de Marburgo como el lugar en donde Heidegger concibe su fenomenología hermenéutica al confrontar las posturas de su maestro Husserl orientada a una fenomenología de corte contemplativo, que, al final de esta etapa surge la creación de *Ser y tiempo*, justo como requisito para su próxima experiencia docente, nuevamente en la universidad de Friburgo. Se trata del momento decisivo frente a la filosofía moderna al romper con lo meramente teórico para llevarlo al ámbito de lo pre-teórico y de

⁷⁶ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 70.

⁷⁷ *Ibid.*, 36.

⁷⁸ Véase, también, el texto de Thanassas Panagiotis, “Retórica de la cotidianidad”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX, Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*. 391-426.

⁷⁹ Vease, Martin Heidegger, *Platón: El sofista*, trad. Jesús Adrián Escudero (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 45.

⁸⁰ *Ibid.*, 78.

⁸¹ *Ibid.*, 100.

lo práctico como una alternativa para la pregunta por el sentido del ser con miras a una pregunta por el ser en general.

4.3 Friburgo, segundo periodo (1928) hasta 1930 en adelante.

En esta etapa solamente se realiza el nivel de confrontación *superficial*, esto porque surgen cursos con contenido aristotélico al inicio de esta etapa, aunque ya anunciando un cambio de perspectiva en su referencia sobre el ser y en la relación del *Dasein* con respecto a la verdad. Además de un único texto dedicado a Aristóteles que menciono más adelante. De este modo, Volpi menciona que entre los años 1929-1930, el *Dasein* pierde su “actitud” de descubriente con respecto al *λόγος*⁸² (en su acontecer de la verdad), más bien, ahora está en su *ser-libre*, esto es, ahora se da en el acontecer y ya no en el *Dasein* como lo pensaba antes⁸³.

Lo anterior prepara el terreno para la etapa conocida como la vuelta (*Kehre*) que inicia en 1930, en la cual abandona el sentido del ser como verdadero para adoptar el sentido del ser como acto y potencia, esto en referencia a un acontecer mismo del ser, expuesta en *Metafísica* Δ cap. 7 y que Berti⁸⁴ ubica este cambio de sentido del ser en el curso del semestre del verano denominado *Metaphysik* libro Θ de 1931 (dedicado a los tres primeros capítulos del libro en cuestión); luego en *Beiträge zur Philosophie* (donde ubica al ser como acontecimiento *Ereignis*) de 1938; y por último el seminario *Vom Wesen und Begriff des Physis, Aristoteles, Physik B1*⁸⁵ de 1940 en la que el ser es como *kinesis* (*energeia/Bewegtheit*).

Por su lado, Volpi identifica los cursos del semestre del verano de 1930 y semestre invierno del 1937-1938 donde trata al ser como *physis* (como el significado originario del ser) y su captura en la *τέχνη*⁸⁶.

⁸² “El término griego *λόγος* posee múltiples sentidos: “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “concepto”, “discurso”, “habla”, “verbo”, “razón”, “inteligencia”, entre otros. Cada significado surge en contextos diversos y se ha expandido a incluir nociones como ley, principio o norma.” Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, 87.

⁸³ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 157.

⁸⁴ Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 17.

⁸⁵ Véase, además, Jean Orejarena, “Heidegger y la Física de Aristóteles: Contexto y significación de su interpretación fenomenológica”, en *Heidegger: caminos y giros del pensar*, coord. Ángel Xolocotzi (Madrid: Apeirón Estudios de Filosofía, 2018), 21-38.

⁸⁶ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 185.

Ya identificados los momentos donde hay presencia aristotélica, queda revisar los conceptos aristotélicos con los cuales Heidegger se enfrenta. En consecuencia, resulta importante mencionar que me centraré en la *analítica existencial* expuesta en *Ser y tiempo*, texto donde se proponen los conceptos que me interesan para este trabajo de investigación, en especial sobre el concepto *Umsicht*. Así que, para intentar una mayor claridad expositiva, en primer lugar, mencionaré los conceptos fuera del ámbito de lo meramente práctico, para cerrar la temática de la apropiación *superficial*, para después identificar los conceptos meramente de orden práctico en los cuales hay una clara referencia aristotélica, para, posteriormente, pasar al momento final del trabajo de investigación en la que intentaré explicitar las semejanzas estructurales entre los conceptos de *Umsicht* y *φρόνησις*.

5. Las apropiaciones fuera del ámbito de lo meramente práctico.

Es aquí donde resulta importante enfocar la mirada en las apropiaciones de los conceptos aristotélicos aplicados a la analítica existencial que tiene como resultado la creación de *Ser y tiempo*. A tal grado que se dice sobre un “hacer hablar” a Aristóteles como un contemporáneo, según sus alumnos.⁸⁷ Es decir, reforzar el argumento de que *Ser y tiempo* es una actualización de la *Ética a Nicómaco*.

Así que revisaré las concepciones de tiempo que son de gran importancia en la distinción del tiempo del *Dasein* que a la postre, definen el horizonte de sentido que da el *Dasein* a su propia existencia como un ser finito.

5.1 Sobre el concepto del tiempo.

Enrico Berti⁸⁸ acusa a Heidegger de apropiarse únicamente de una concepción de tiempo cósmico de Aristóteles, en específico el de la *Física*. sin embargo, la concepción del tiempo aristotélico es mucho más rica de tal modo que abarca también a la *Metafísica*, *Ética*, *Poética* y *Retórica*. Y dice “Heidegger critica a Aristóteles, pero al mismo tiempo toma, algunos conceptos de la filosofía aristotélica y se los apropia, utilizándolos en su propia filosofía”⁸⁹.

⁸⁷ Gonzalez, “Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker”, 27.

⁸⁸ Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 27.

⁸⁹ *Ibid.*, 30.

Dicho lo anterior la apropiación aristotélica del tiempo hecha por Heidegger, está únicamente en un sentido del tiempo, pero en relación con el presente de “ahora” (*tò viv*), lo que Heidegger identifica como “tiempo público” o *intratemporalidad*, (este tiempo en sentido vulgar es el tiempo de los entes que también abarca a la dimensión de *die Sorge*).⁹⁰

Este tiempo en su sentido vulgar, encuentra su momento fundante en la *Zeitlichkeit* que constituye el ser del *Dasein*,⁹¹ y cuyo sustento está en la naturaleza extática tomada de Aristóteles como aquello que pone algo fuera de sí, y en la que Heidegger distingue como tiempo auténtico del *Dasein* caracterizado por la irreversibilidad. Tal concepción del tiempo implica deterioro y es propio del *ser-en-el-tiempo*.⁹² Como aquello que caracteriza al *Dasein* en su confrontación con su propia finitud.

En lo referido a las inmersiones hechas acerca del tiempo, en los primeros cursos en Friburgo realiza distinciones de tiempo *cronológico* y *kairológico*, este último como el carácter temporal de la existencia humana. Luego en el curso semestre del 1925-1926 sobre Kant y su relación entre subjetividad y temporalidad y por último semestre verano del 1927 en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* donde lo trata desde la *Física* de Aristóteles.⁹³

Ahora la contribución de Berti⁹⁴ está en señalar los otros momentos en los que Aristóteles trata el problema del tiempo. En la *Metafísica* ubicando los siguientes momentos: Libro *B* cap. 1, en la que se expone una visión optimista del tiempo referida a la historia de la filosofía como un progreso (contrario al tiempo como deterioro); libro *Δ*, en la que se trata la formulación del principio de no contradicción (en el tiempo); libro *H*, cuando se trata la *οὐσία* donde el ser se dice de muchos modos en las que todas las categorías hacen referencia a la noción del tiempo del ser; libro *I*, que trata las categorías de acto y potencia como dados en el tiempo; libro *M* cap. 6 y 7, donde se trata el problema del motor inmóvil (que es necesariamente acto) y en las que se hacen las relaciones del tiempo y movimiento.

En lo referente al tiempo humano, Berti⁹⁵ ubica en *Acerca de la memoria y la reminiscencia* (*Tratados breves de historia natural*) al tiempo humano pasado, donde hace

⁹⁰ *Ibid.*, 27-28.

⁹¹ *Ibid.*, 27.

⁹² *Ibid.*, 36.

⁹³ Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, 115-116.

⁹⁴ Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 47-60.

⁹⁵ *Ibid.*, 73.

la distinción de reminiscencia y memoria en la cual la primera se ocupa de la recuperación de algo perdido en el pasado y que en la actualidad se relaciona a la asociación de ideas. Por otro lado, la memoria tiene que ver más con el sentido común que sirve para percibir entre otras cosas al tiempo y el tiempo en este sentido servirá para traer a la memoria imágenes.

Ahora, el tiempo humano como presente y futuro, es tratado en la *Ética a Nicómaco* en la que tanto tiempo presente como futuro son el tiempo de la *πρᾶξις* y cuya estructura ya ha sido mencionada en el capítulo precedente.

Ahora, el tiempo del discurso (*Retórica*), en la cual Aristóteles identifica tres tipos de discurso, a saber, el epidíctico en la que un experto juzga la capacidad del orador, el judicial en el cual un juez trata sobre las cosas pasadas, y por último el de tipo deliberativo y que tiene que ver con las decisiones futuras de la asamblea.⁹⁶

Por último, está el tiempo de la narración (*Poética*), dicha narración implica una mimesis, pero en el sentido aristotélico de ficción o un poner en escena y que Paul Ricœur identifica a dicho tiempo de la narración como el auténtico tiempo humano.⁹⁷ Es así como también está presente la concepción del tiempo aristotélico en el pensamiento de heideggeriano. Y resulta importante observar la relación del tiempo humano finito con la idea de *Sorge*, pues cómo podría llamar la conciencia a la propiedad del *Dasein* sin vislumbrar el tipo de tiempo finito del *Dasein* que amenaza a la propia existencia.

6. Sobre la filosofía práctica.

Para finalizar, y a modo preparativo para el siguiente capítulo, intentaré hablar del plan heideggeriano por el cual prepara el terreno de lo que sería la apropiación de los conceptos aristotélicos, despojándolos de su sustrato ético para darles un uso meramente ontológico. Así, destaco que esa es la tesis de fondo, sobre la apropiación de los conceptos aristotélicos por parte de Heidegger, despojándolos de cualquier implicación ética y dándoles un giro totalmente ontológico.

A continuación, las intenciones filosóficas referidas a lo que estaba trabajando Heidegger para sus futuras publicaciones —pues, como bien sabemos, el *Informe Natorp*

⁹⁶ *Ibid.*, 96-97.

⁹⁷ *Ibid.*, 100-101.

representa las investigaciones de lo que iba a ser la producción intelectual de los próximos años y que culminaría en la obra *Ser y tiempo*— se hacen ya evidentes.

De inicio, en el *Informe Natorp*, expone su método de la hermenéutica de la situación, siempre cimentada en la vida presente, a saber, en una facticidad.⁹⁸ Dicho modo de proceder en sus análisis hermenéuticos hace notar la importancia del trato con el mundo, fundamentado en la vida fáctica, situación que denota el carácter fenomenológico del salir al encuentro del instante revelado (*ἀληθεια πρακτική*)⁹⁹.

Esta exposición metodológica, de cierta manera, es el reflejo de *Ser y tiempo*, pues se hace explícito desde el inicio la intención de interpretación de Aristóteles (sobre la *Ética a Nicómaco*), en su llamada reinterpretación de la historia de la ontología, en la que, desde sus primeras líneas, toma distancia del problema ético. En consecuencia, prepara el terreno metodológico, siempre fundamentado en la vida fáctica del *Dasein*.

De modo resumido, Heidegger propone el método interpretativo ubicado en tres coordenadas referidas a la delimitación de un horizonte de sentido para comprender el fenómeno de la vida humana.¹⁰⁰

En este punto, toma distancia de una fenomenología *husserliana*, al fundamentar su análisis fenomenológico en una facticidad del *Dasein*, donde ubica la circunspección.¹⁰¹ Incluso menciona: “la vida fáctica se mueve en todo momento en un estado de interpretación ya dado por la circunspección”.¹⁰² Dicha circunspección servirá de guía para el cuidado (*die Sorge*); en efecto, está fundada en esta última, pues el cuidado es el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida en el trato con el mundo. Además, señala que este *Sorge* tiene ese carácter dinámico en el mundo.¹⁰³

En ese sentido, ubica la redirección del cuidado, que lleva a la caída de la vida fáctica en el “SE” (*Man*) o “UNO”, a la propiedad más fundamental del *Dasein*, modo en el que se revela su propio ser de una manera más auténtica (la vida se hace visible en sí misma cuando se interroga sobre la muerte).¹⁰⁴

⁹⁸ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 33.

⁹⁹ *Ibid.*, 63.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 29-30.

¹⁰¹ *Ibid.*, 36.

¹⁰² *Ibid.*, 37.

¹⁰³ *Ibid.*, 35.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 42.

Resulta también importante mencionar, que todo trato con el mundo tiene su propio horizonte de *Umsicht*, incluso se vuelve parte fundante de una actitud contemplativa¹⁰⁵ (*ἐπιστήμη*¹⁰⁶). En consecuencia, la filosofía pasa ahora, para Heidegger, a identificarse como una ontología de la facticidad (que arranca de la situación fáctica).¹⁰⁷ En este contexto, se cumple la tarea destructiva de la hermenéutica, pues se regresa a las fuentes originarias, es decir, a la filosofía de Aristóteles, pero ahora con una interpretación dirigida al problema de la facticidad.¹⁰⁸

Esta investigación se regirá por una serie de preguntas de origen hermenéutico orientadas al fenómeno del ser del hombre,¹⁰⁹ cuya base estará en *Ética a Nicómaco*, libro Z; *Metafísica*, libro A, capítulos 1 y 2; y *Física*, libros A y B, y libro Γ, capítulos 1 al 3.¹¹⁰

La interpretación de la *Ética a Nicómaco*, libro Z —que, como ya se ha dicho, prescinde de la problemática ética—pone su atención en las virtudes intelectuales, ubicándolas como las diferentes modalidades para llevar a cabo una autentica custodia del ser en la verdad.¹¹¹ Si bien todas estas disposiciones (modalidades) permiten al alma alcanzar la verdad, según Aristóteles,¹¹² se hace hincapié en la *φρόνησις* y la *σοφία*¹¹³, donde se realiza el inteligir puro de los entes¹¹⁴, a saber, el *νοῦς*¹¹⁵. Ya identificado el fenómeno de la verdad, Heidegger deja de lado la interpretación de *ἀληθής-αλήθεια* como algo que aflora en el juicio como adecuación entre pensamiento y objeto.¹¹⁶

¹⁰⁵ *Ibid.*, 37.

¹⁰⁶ “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Prueba de esto es el amor a los sentidos [...] El saber (epistémē) es distinto de la experiencia, porque el saber consiste en conocer las causas, mientras que la experiencia sólo conoce que algo es, pero no por qué es”. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 1, 980a21-27.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 49.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 55.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 57.

¹¹⁰ *Ibid.*, 60.

¹¹¹ *Ibid.*, 60-61.

¹¹² *Ibid.*, 62.

¹¹³ “Decimos que Sócrates y Pitágoras eran sabios (*sophoi*), no sólo por ser prácticos, sino también por ser teóricos. [...] La sabiduría (*sophía*) es la ciencia de lo más alto, de lo más digno de ser conocido”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VI, cap. 7, 1141a16-20.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 61.

¹¹⁵ “El alma posee una facultad por la que conoce la verdad. De los objetos eternos e inmutables hay epistémē y nóûs; y nóûs es el conocimiento de los principios primeros.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VI, cap. 6-1139b31-35

¹¹⁶ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 62.

Volviendo al a disposición de la *φρόνησις*, que como ya mencioné está viva en el trato con el mundo, pues la guía en la co-temporización —en otras palabras, custodia al *hacia-qué* (horizonte) relacionado con el despliegue de la vida humana en el tiempo del ahora—, el modo de llevarla a la práctica es por medio de la *πρᾶξις*.¹¹⁷

Si bien la *φρόνησις* se funda, en un primer momento, en la *αἴσθησις*¹¹⁸, como una visión inmediata del instante,¹¹⁹ también fija el *οὐ ἐνεκε*¹²⁰ (el *motivo-por-el-cual-actúa*), caracterizado por hacer accesible el *para-qué*, aprehender el *ahora* y prescribe el *cómo*.

En ese sentido, la *φρόνησις* se proyecta hacia el *ἔσχατον*¹²¹ (el fin último de la situación).¹²² Por eso se dice que la *φρόνησις* es prescriptiva,¹²³ y al mismo tiempo esta *ἔξις* la equipara claramente con la *Umsicht*.¹²⁴

El puente se hace evidente al tomar esta *ἀλήθεια πραχτική* como el instante en el que la vida fáctica está predispuesta a vérselas consigo misma,¹²⁵ ubicándola en el modo más fundamental de ser del *Dasein*, que es la existencia.

En lo referente a las interpretaciones de la *Metafísica*, libro *A*, capítulos 1 y 2, se muestran tres problemas relacionados al problema de la facticidad.¹²⁶ Básicamente, Heidegger denota que los aspectos de la comprensión pura o fundamental de la filosofía resultan inteligibles a partir del enraizamiento ontológico en la vida fáctica.¹²⁷ En ese sentido, dice que el trato ejecutivo tiene su correlato en la mera observación, por sus relaciones causales que determinan la esencia.¹²⁸

¹¹⁷ *Ibid.*, 68.

¹¹⁸ “La sensación (*aisthesis*) es la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia.” Aristóteles, *De ánima*, Libro II, cap. 12, 424a17-20.

¹¹⁹ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 69.

¹²⁰ “De estas causas, una es la causa final (*to ou eneka*), es decir, el fin. Pues el fin es aquello en vista de lo cual se hace algo, como la salud en la medicina”. Aristóteles, *Física*, (Madrid: Gredos, 2015), II, 3, 194b32–195a3.

¹²¹ “En todo conocimiento demostrativo hay principios y un término último (*eschaton*) a donde se dirige la demostración”. Aristóteles, *Tratados de lógica (Organón) II Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos* (Madrid: Gredos, 1995), I, 2, 71b20.

¹²² Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], 68.

¹²³ *Ibid.*, 69.

¹²⁴ *Ibid.*, 70.

¹²⁵ *Ibid.*, 69.

¹²⁶ *Ibid.*, 72.

¹²⁷ *Ibid.*, 72-73.

¹²⁸ *Ibid.*, 74.

Dicho trato es puramente contemplativo (parte de la *σοφία*) y tiene alcances en las perspectivas últimas, porque tiene su correlato con los primeros *a-partir-de-donde*.¹²⁹ Por ello, se dice que el trato que se da en la *σοφία* está anclado en el fenómeno de la vida misma; en un primer lugar, lo es posible cuando se libera de las preocupaciones del trato ejecutivo, pero teniendo en cuenta que está anclado en el fenómeno de la vida misma, con la posibilidad de desplegarse a la vida fáctica.¹³⁰

Por último, la interpretación referida a la *Física*, libros *A* y *B*, libro *Γ*, capítulos 1 al 3, analiza el fenómeno del movimiento desde el problema del *ἀρχή* (el *a-partir-de-donde*), rescatando el aspecto de modo de pre-donación del objeto, que, si bien no está presente en el trato práctico, orienta los fenómenos hacia el mundo circundante.¹³¹ Es también aquí donde se añade la actividad histórica de la vida fáctica.

En consecuencia, la vida fáctica del *Dasein* será el punto de acceso para una analítica existencial. Heidegger para lograr esto, necesariamente tomará distancia de la fenomenología *husserliana* contemplativa, esto da lugar a la concepción de *Umsicht*, que no sería posible desde una mirada meramente contemplativa.

Así que, la circunspección si bien tiene su momento fundante en el cuidado (*die Sorge*), será el hilo conductor o la guía para que esta misma se desplace en la cotidianidad del *Dasein* identificada con el *SE*, que no debe tomarse como algo peyorativo, sino que será el punto de partida o el estadio en el que el *Dasein* recibirá el *llamado* de la conciencia desde la mera posibilidad de la finitud temporal de su existencia. Es aquí donde el *Dasein* asumirá su propia existencia, no en un sentido existencialista, sino en un sentido práctico en el que depende su más auténtico seguir existiendo.

Es decir, se las arreglará en su trato diario con los entes (*Zuhandenheit*), para sortear los obstáculos de día a día, así como proyectar sus acciones al futuro, que, en última instancia, estarán en función de su propio bienestar que identifico con un seguir existiendo el mayor tiempo que sea posible. En este momento de la investigación no cabe duda de la importancia que tuvo la presencia aristotélica en el pensamiento heideggeriano, tanto en sus lecciones como en su producción filosófica, desde sus inicios y, básicamente, en todo el primer Heidegger.

¹²⁹ *Ibid.*, 75.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, 77.

Ahora, queda dar razones sobre las equiparaciones entre los conceptos heideggerianos y los aristotélicos, sobre todo —como lo he mencionado desde el inicio—, sobre los conceptos de *Umsicht* con *φρόνησις*.

Por lo tanto, el siguiente momento de la investigación lo dedicaré a realizar un esbozo de la concepción aristotélica de la *πρᾶξις* como momento fundante de la misma *φρόνησις*, así como de sus estructuras. Lo que implica que, en un último momento se haga una explicación de cómo opera el *Dasein* en su trato del *estar-en-el-mundo* y cómo se las arregla para seguir siendo *ahí*, tanto en su más próximo presente como en su más extendido futuro.

Segundo Capítulo:

SOBRE LA $\Phi\text{PONH\SIGMA}$ ARISTOTÉLICA

Si bien Martin Heidegger no concede lugar explícitamente a una filosofía práctica en *Ser y tiempo*, ni fundamenta su metodología en una ética, una antropología o cualquier otra región del conocimiento que verse sobre lo óntico, sus intenciones consisten en instaurar una ontología fundamental que permita una comprensión genuina del ser del *Dasein*, para posteriormente interrogarse por el ser en general.

Tal como lo dice en §60: “Para el propósito ontológico fundamental de la presente investigación debe bastar la delimitación existencial del modo propio de *poder-ser* atestiguado en la conciencia por y para el *Dasein* mismo”.¹³² De este modo, Heidegger se deslinda de cualquier interpretación que no sea la ontológica, aclarado esto, ahora me atrevo a decir que *Ser y tiempo* reúne los requisitos suficientes para leerse en clave aristotélica de forma definitiva.

Establecidas las intenciones de Heidegger respecto a las “delimitaciones existenciales del *Dasein*”, cabe destacar que ciertas categorías resultan decisivas para dicha filosofía fundamental —por mencionar algunas: *das Gewissen*, *die Sorge*, *Entschlossenheit*, y especialmente el concepto de *Umsicht* (motivo del presente trabajo).

Asimismo, como lo he abordado en el capítulo anterior, es importante subrayar la presencia aristotélica en su formación docente anterior a la publicación de *Ser y tiempo*. Esto para establecer la presencia de Aristóteles en los tiempos de redacción de su obra de 1927, así como las otras obras que la anunciaban.

Ahora, en este capítulo, corresponde desglosar el sistema aristotélico, que inicialmente se inscribe en el marco de la filosofía práctica, para después examinar cómo Heidegger retoma sus conceptos en el terreno de la analítica existencial.

En este sentido, el filósofo alemán revisa la filosofía antigua con el objetivo de apropiarse de ciertas categorías utilizadas por Aristóteles, específicamente en la *Ética a Nicómaco*.

¹³² Heidegger, *Ser y tiempo*, 316.

Con ello, se deja de lado toda ontología arqueológica y se re-ejecuta la pregunta por el sentido del ser, ahora desde una orientación *aleteiológica*.¹³³ Por consiguiente, es posible pensar en una tematización fenomenológica de la racionalidad práctica como punto de inflexión de las posibilidades de ser del *Dasein*. Esto se debe a que, para alcanzar la pregunta por el ser en general, Heidegger considera necesario interrogar previamente el ser del *Dasein*.¹³⁴

Estas posibilidades oscilan entre *ser uno-mismo* (*Man-selbst*) —el individuo que habita y se relaciona con el mundo, perdiéndose en él (es quien se preocupa, ve, juzga, disfruta, trabaja, etc.)¹³⁵ — y poder ser sí-mismo (*Selbst*), el individuo auténtico que se apropia de su existencia, particularmente en la toma de conciencia ante la muerte, momento en el que se manifiesta la llamada de la conciencia.

En resumen, el *Man-selbst*, habita el mundo esquivando el ser consciente de la muerte, mientras que el *Selbst* se define por enfrentarse a ella, posibilitando así la modalidad de ser sí-mismo (*Selbst*). Estos aspectos son desarrollados en la segunda sección de *Ser y tiempo* (parágrafos 45 a 83), donde la conciencia moral (*Gewissen*) juega un papel rector en la analítica del *Dasein*. Esta analítica posibilita el retorno a la propiedad (*Eigentlichkeit*) como proyecto del *poder ser sí-mismo*.¹³⁶

En consecuencia, Heidegger se propone abordar la *Gewissen* —región de donde se funda la *Umsicht*— desde una fenomenología con miras hacia una ontología fundamental, independiente ya de toda tradición ontología clásica. A este respecto, Jean Orejarena,¹³⁷ remitiéndose a las palabras de Heidegger a un *pensar sin títulos* en el sentido fenomenológico de un *partir a las cosas mismas*, explicita un abordaje de las cosas en su

¹³³ Alejandro Vigo hace una distinción entre “ontología arqueológica” y “ontología aleteiológica”; la primera, entendida como una ontología clásica/aristotélica, esto es, como ciencia de las causas (*αἰτίαι*) y los principios (*ἀρχαί*) últimos; la segunda, entendida como una ontología heideggeriana o también llamada “doctrina/estudio de la verdad (*ἀλήθεια*) trascendental”. Cfr. “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83),” en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, coord. Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos, 2015), 199.

¹³⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, 32.

¹³⁵ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [*Informe Natorp*], 41-42.

¹³⁶ Jean Orejarena, “La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo* y la fenomenología de la conciencia moral,” en *Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva*, coords. Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu (Buenos Aires: Biblos, 2019), 137.

¹³⁷ *Ibid.*, 145.

sentido más puro. En consecuencia, dice: “...lo *filosóficamente* *primario* no es la teoría de una ética sino la interpretación del ente propiamente ético.”¹³⁸

En este marco, cabe hablar —como lo hacen Alejandro Vigo y Ramón Rodríguez— de una *protoética* o una ética implícita del *Dasein*, lo cual contribuye a evitar una lectura ética tradicional de *Ser y tiempo*.¹³⁹

Así, Heidegger pone como prioridad ontológica al *Dasein* que actúa siempre con miras a su *seguir siendo*, tomando distancia a lo meramente óntico-normativo. En consecuencia, renuncia a una ontología *arqueológica* para tomar distancia de una historia de la pregunta por el ser y re-ejecuta la pregunta, ahora de una manera *aleteiológica* para volver al inicio de la historia de la filosofía, así lograría apartarse de una tradición que en algún punto de la historia se desvió de lo auténticamente ontológico. Esto implica volver a Aristóteles.

En consecuencia, me propongo hacer un breve análisis de la concepción aristotélica de *φρόνησις* y el lugar que este tiene en la razón práctica. Aspectos de los que se sirve metodológicamente Martin Heidegger para el desarrollo del concepto de circunspección (*Umsicht*), como parte fundada en la conciencia moral (*Gewissen*).

Para conseguirlo, me remito a las concepciones aristotélicas de la *πρᾶξις* contenidas en la *Ética a Nicómaco*. En un primer momento, distinguiendo la filosofía práctica de la filosofía teórica, esto para ubicar el lugar de la racionalidad práctica; posteriormente, en la distinción de filosofía práctica de la racionalidad práctica, para determinar el carácter contingente y limitado margen de acción de la última; después, me propongo realizar un breve esbozo de la concepción aristotélica del alma para ubicar el lugar de la racionalidad práctica: primero, para distinguirla del tipo de razón concerniente a lo teórico, y en segundo lugar, para determinar el lugar de la virtud intelectual de la *φρόνησις*; posteriormente, me propongo identificar la *πρᾶξις* como parte fundada en la *φρόνησις*, esto para analizar las partes, como *βούλευσις*¹⁴⁰ y *προαίρεσις*,¹⁴¹ por último, señalar el lugar que tiene la circunspección (*Umsicht*) en la elección del *Dasein* de un proyecto de vida (aspecto sustentado por la *Gewissen*).

¹³⁸ *Ibid.*, 132.

¹³⁹ *Ibid.*, 144.

¹⁴⁰ “La deliberación es una cierta forma de investigación.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1112b8–9. *Cfr.* “Deliberamos acerca de las cosas que están en nuestra mano y pueden hacerse de una u otra manera; pero no hay deliberación sobre lo que no puede hacerse por nosotros”. *Ibid.*, III, 1112a19–22.

¹⁴¹ “La proaíresis es un deseo deliberativo firme guiado por la razón”. *Ibid.*, VI, 2, 1139a31–32.

7. Filosofía práctica y filosofía teórica.

De acuerdo con Steven Crowell, en el pensamiento heideggeriano contenido en *Ser y tiempo*, está inserta ya la idea de *razón práctica* o *racionalidad práctica*. Esto sitúa al *Dasein* en posición de razonar, en ser un agente.¹⁴²

Ahora, tanto filosofía práctica como filosofía teórica son modalidades por las cuales conocemos el mundo, y estructuralmente son momentos fundados en la parte racional del alma aristotélica, pero la naturaleza de ambos es distinta, por lo que primero es necesario precisar esta distinción para descubrir, en última instancia, qué es ser un agente, dicho de otro modo, un *φρόνιμος*.

En este punto, resulta conveniente precisar el papel de la *φρόνησις* en la racionalidad práctica. De acuerdo con Enrico Berti, esta es *la virtud más elevada* de la parte calculadora del alma”,¹⁴³ así que, dicha parte calculadora corresponda a la razón práctica, por consiguiente, aquel que tenga mejor ejercitada su razón práctica tenga la capacidad de *deliberar bien*, lo que implica, ser un *φρόνιμος*.

Lo que da lugar, a que de ahora en adelante se tomen como equivalentes la *φρόνησις* y *racionalidad práctica* o *razón práctica*.

Ahora, retomando cuestiones esenciales de la filosofía, es sabido que la filosofía tiene su causa final en la verdad, o por lo menos eso es a lo que aspira (además de las temáticas del ser y los entes).

También resulta fundamental repasar que dicho fin es develado por dos vías: una es la vía de la *filosofía teórica* (como se ha realizado tradicionalmente en la historia de la filosofía), y la otra, la *filosofía práctica*.¹⁴⁴ Si bien ambas comparten esta identidad, los modos de operar y llegar a la verdad difieren.

¹⁴² Steven Crowell, “Heidegger acerca del razonamiento práctico: moralidad y agencia,” en *Guía Comares de Heidegger*, coord. Ramón Rodríguez (Granada: Comares, 2018), 227-231. La línea de investigación sobre la racionalidad práctica en la obra heideggeriana, además de Steven Crowell, es abordada por Alejandro Vigo, Ángel Xolocotzi, Jean Orejarena, Ramón Rodríguez y Franco Volpi, entre otros autores. Además, desde el pensamiento aristotélico, destaca lo realizado por Pierre Aubenque, Enrico Berti y Alejandro Vigo de nueva cuenta. No sin mencionar lo más actual de la mano de Jorge Luis Quintana, Francisco J. González y otros autores que siguen desarrollando esta línea de investigación, en específico sobre las relaciones entre Heidegger y Aristóteles.

¹⁴³ Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles* (Buenos Aires, Oinos, 2008) 147. Para reforzar este sentido de razón práctica, Berti se apoya en la postura de Hans-Georg Gadamer y su alumno Rüdiger Bubner quienes toman a la *φρόνησις* como la única forma de racionalidad práctica.

¹⁴⁴ En *Metafísica Z*, Aristoteles habla de las ciencias teóricas, prácticas y productivas.

De esto Aristóteles menciona:

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine <<ciencia de la Verdad>>. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno (que hay en estas), sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa.¹⁴⁵

En este punto, pareciera que Aristóteles sitúa a la verdad únicamente del lado de la ciencia teórica, pero se refiere a las cuestiones de lo necesario como fin último de la ciencia de la verdad. En consecuencia, establece que la verdad también radica en lo práctico, pero ahora no como un fin último referido a las cuestiones eternas, sino como un medio para llegar a la *vida buena* (siempre en el marco de lo contingente).

Además, resulta interesante encontrar que parte de ese *medio por el cual* se llega a una *vida buena*, está operando la *φρόνησις*, virtud intelectual que totalmente está relacionada con el tema de la verdad¹⁴⁶.

Así lo menciona Aristóteles: “La prudencia dirá la verdad sobre lo que es practicable, al igual que la sabiduría y la ciencia lo hacen sobre lo necesario.”¹⁴⁷

En este contexto, para lograr la distinción entre lo teórico y lo práctico, Aristóteles clasifica dentro del pensamiento teórico a la cosmología (teología), la física y las matemáticas; dentro del pensamiento práctico, a la ética, la política, la retórica y la economía.

Por lo que se recurre a profundizar en el método de la filosofía práctica en lo que Enrico Berti identifica como procedimiento tipológico, en el cual identifica a la filosofía práctica en el ámbito de la acción.¹⁴⁸

En consecuencia, se puede decir que Aristóteles toma como parámetro el grado de rigor o exactitud (*τὰ ακριβές*¹⁴⁹), por la cual las ciencias buscarán la verdad. Dicho de otro

¹⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 2011), 993b19-23.

¹⁴⁶ Cfr. “El prudente dice la verdad sobre lo que es bueno para el ser humano”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1143a20–23

¹⁴⁷ *Ibid.*, VI, 2, 1139a26–28

¹⁴⁸ Berti, *Las razones de Aristóteles*, 121. Tal expresión (tipología) en el ámbito de la filosofía práctica de Aristóteles, Berti la retoma de O. Höffe en *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* de 1971.

¹⁴⁹ “No es posible esperar la misma precisión en el hablar sobre lo noble y lo justo que en la geometría.” Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b11–27.

modo, determinar la rigurosidad que le compete a cada discurso. Así que, posiciona a las matemáticas como la ciencia con exactitud más alta, esto porque el matemático proporciona verdades demostrables sobre su ciencia. De igual forma, no necesitará de la persuasión para demostrar las verdades de su ciencia.

En contraposición, estarán tanto la poesía como la retórica, como las ciencias menos exactas, y tendrán que servirse con mayor medida de la persuasión, pues no les es posible dar demostraciones de sus ciencias.

Establecidos estos parámetros para determinar la tipología a la que cualquier ciencia aspire, la física estará cerca de un punto medio, pero más cercano a las matemáticas; además, la filosofía práctica estará cerca del punto medio, pero más apegado a la inexactitud.¹⁵⁰

A propósito de lo anterior, Aristóteles dice:

...porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza.¹⁵¹

De este modo, Aristóteles establece los grados de verdad midiéndolos desde la exactitud de su demostrabilidad de las distintas actividades humanas que versan desde lo contingente, hasta lo necesario. Incluso, remarcando que hay actividades que bien podrían no existir por su grado de desviación en el que podrían incurrir.

Además, como he mencionado con anterioridad, el método de las ciencias –con excepción en las matemáticas– será el dialéctico, en otras palabras, contraponer argumentos buscando contradicción y descartando los que no se logren sostener.

Aristóteles recoge los argumentos tanto de otros pensadores como de la opinión común, lo que se denomina las opiniones acreditadas o plausibles (*τὰ ἔνδοξα*¹⁵²) y las

¹⁵⁰ *Ibid.*, 127.

¹⁵¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b13-17.

¹⁵² “Se llaman *endoxa* las opiniones que parecen verdaderas a todos, o a la mayoría, o a los sabios, ya sea a todos ellos, a la mayoría de ellos, o a los más reconocidos entre ellos”. Aristóteles, *Tratados de lógica V Tópicos* (Madrid: Biblioteca filosófica Medina y Navarro, 2017), I, 1, 100b21–23.

opiniones, a su vez, son consideradas apariencias (*τὰ φαινόμενα*¹⁵³). Estas, son el punto de partida del método aristotélico, que, de una manera muy panorámica, consisten en, primero, establecer dichas apariencias, para después contraponerlas y, de este modo probar si hay verdad.¹⁵⁴

Aristóteles lo expone en el libro *H* de la *Ética a Nicómaco* del siguiente modo:

Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto.¹⁵⁵

Por lo tanto, Aristóteles tendrá un punto de partida en las cosas otorgadas por la experiencia —entendida como sensación—, y de aquí partir a los primeros principios. Enrico Berti, reconoce ciertas similitudes con respecto al método de ambos modos de acceso a la *ἀλήθεια*¹⁵⁶ (en cuestión, teoría y práctica), y equipara el método de la filosofía práctica con el de las ciencias teoréticas, en particular con el método de la *Física*, del cual Aristóteles dice lo siguiente:

Debemos avanzar desde lo que es más conocido y más claro para nosotros hacia lo que es por naturaleza más conocido y más claro en sí mismo; pues este es el método también respecto de los principios, como lo es respecto de todo: partir de lo que es más

¹⁵³ Aristóteles con respecto de las apariencias menciona: “Si uno no distingue entre lo que parece y lo que es, cae en contradicciones. Porque lo que parece, parece de muchas maneras, y no todas son verdaderas”. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009b1–10.

¹⁵⁴ Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, (Madrid: Visor, 1995), 315. De igual manera, la autora compila otras traducciones hechas por diferentes autores entre las que destacan “hechos observados”, “datos de la percepción”, “hechos admitidos” u “observaciones”. Traducciones aceptables en el ámbito de las ciencias teoréticas pero que no se adecuan del todo a los demás estudios del *corpus aristotelicum* y que da paso a malinterpretaciones e incluso a señalar ambigüedad en el pensamiento aristotélico, por lo que Nussbaum prefiere la traducción literal de “apariencias”, traducción que se adapta a cualquier uso del término.

¹⁵⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145b.

¹⁵⁶ ALETIOLOGÍA. Tomando como base el término griego *ἀλήθεια*, que usualmente se traduce por 'verdad'. Ferrater, *Diccionario de filosofía*, Tomo I, 70.

conocido para nosotros, ya que desde ello debe hacerse la elevación hacia lo que es más conocido por naturaleza.¹⁵⁷

Además, Aristóteles menciona lo mismo en *Metafísica*:

La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza.¹⁵⁸

Asimismo, lo repite en *Ética a Nicómaco*, donde señala el siguiente punto de partida de su método: “No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto”.¹⁵⁹

De este modo, logro indagar que su método está presente en distintas obras del pensador de Estagira, unificando de cierto modo, las diferentes regiones del conocimiento, incluso los que se posan en las modalidades de lo contingente y lo necesario.

En otras palabras, Aristóteles reconoce, que el modo de acceso a los conocimientos más universales se posa en lo más tangible para nosotros, así establece la importancia de las cosas prácticas para llegar a lo necesario. No resulta descabellado, pues, relacionarlo con el método de la *analítica existencial* de Heidegger que también tiene como punto de acceso lo más inmediato para nosotros, el ámbito de lo práctico, para llegar a cuestiones más universales como la pregunta por el sentido del ser como antesala para la pregunta por el ser en general.

Ahora, tanto el método de la filosofía teórica como el de la filosofía práctica resultan similares, como distinción de estas está que el conocimiento en la filosofía teórica versa sobre lo necesario y el otro sobre lo contingente.

Así tendrán una conexión de modo ascendente en la que comparten el modo de acceso que es lo más inmediato para nosotros, solo es labor del entendimiento llegar a estos

¹⁵⁷ Aristóteles, *Física*, 184a16-21.

¹⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 994b2-11.

¹⁵⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b.

conocimientos que ya están dados en la naturaleza. Conocimientos como la física, las matemáticas y la metafísica.¹⁶⁰

En resumen, sobre la distinción de los dos tipos de filosofía están: primero, la filosofía práctica, cuyo camino a la verdad se mueve en el ámbito de la *πραξις*, dicho de otro modo, sobre lo que está en el presente con vistas al futuro, pero demarcado solamente en lo que está en el poder del individuo, a saber, sobre lo contingente; en segundo lugar, la filosofía teórica es de naturaleza contemplativa que buscará llegar a los conocimientos universales.

Ya señalado que dicha similitud radica en las cosas más conocidas para nosotros, en el caso de la física es la sensación, y en el caso de la filosofía práctica son las buenas costumbres.¹⁶¹ Luego, se menciona que estas se proponen llegar a los principios, a lo inteligible, que es lo más difícil para nosotros, y en el caso de la filosofía práctica (lo menos claro), es llegar a la fundamentación racional de la norma, en otras palabras, la justificación de esta última.¹⁶²

Aquí, Berti hace otra precisión sobre la filosofía práctica. Y es que esta requiere de un ingrediente que se da necesariamente con el pasar del tiempo: este es la experiencia, lo que claramente, se sigue que es requerido ejercitarse en la práctica para adquirir este tipo de conocimiento. Aspecto similar con la teoría. Y menciona: “Hay, en fin, otro motivo de afinidad entre la filosofía práctica, o ciencia política, y la física: ambas necesitan de la experiencia”¹⁶³

Lo cual significa que, la *φρόνησις* se forma con el transcurrir del tiempo. Además, hay que tener cuidado y no confundirnos en pensar que la *φρόνησις* se adquiere en un momento determinado de la vida en un sentido de espontaneidad; como prueba de ello, ya está dada en el hombre en potencia, y es responsabilidad de cada uno el ejercitarla y formarla.

Lograda esta distinción, ahora se puede reconocer que la filosofía práctica es distinta de la filosofía teórica, a pesar de que ambas se fundan en la razón. Ahora queda hacer la distinción entre filosofía y racionalidad prácticas.

¹⁶⁰ Berti, *Las razones de Aristóteles*, 121.

¹⁶¹ *Ibid.*, 1095b5.

¹⁶² Berti, *Las razones de Aristóteles*, 129.

¹⁶³ *Ibid.*, 127.

A su vez, reconocer las semejanzas que suelen llevar al equivoco de tomarlas como iguales. Por lo que ahora es requerido dar razones de estas distinciones y similitudes entre filosofía y racionalidad prácticas.

Por lo tanto, logro reconocer que la verdad encuentra su multiplicidad tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica, ahora, queda distinguir a la filosofía práctica de la racionalidad práctica.

De la última, me enfocaré en vía de lo meramente práctico para dilucidar, en última instancia, el concepto de *φρόνησις*.

8. Filosofía práctica y racionalidad práctica.

La racionalidad práctica, se distingue claramente de la filosofía práctica por la naturaleza de su objeto de estudio: uno posa únicamente sobre lo contingente y el otro parte de lo contingente, pero con aspiraciones en lo necesario.

En consecuencia, mientras la filosofía práctica aspira a ser una ciencia en cuanto a su método, también lo hará en su fin, y este es la verdad, que es buscada en un sentido universal.

Por el contrario, la racionalidad práctica encuentra su fin y su verdad en sí mismo y este se encuentra únicamente en el ámbito de lo contingente.

Con anterioridad se acordó que las ciencias teóricas buscan verdades universales, es decir, verdades necesarias. Así pues, insisto que los principios se aprehenden de distintas maneras: en el caso de las ciencias teóricas como las matemáticas, por medio de la inducción (*επαγωγή*¹⁶⁴); en el caso de la física, por medio de la *αἴσθησις*, y la filosofía práctica, por medio de las costumbres.¹⁶⁵

Enrico Berti¹⁶⁶ toma como modelo de filosofía práctica a Sócrates, este como pensador de realidades que están más elevadas del hombre. En cambio, toma como modelo de racionalidad práctica a Pericles, porque este se ocupa tanto de lo que es bueno para sí mismo

¹⁶⁴ “La epagoge es el avanzar desde los casos particulares hacia lo universal”. Aristóteles, *Tratados de lógica V Tópicos*, I, 12 105a13–15.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 131.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 147-148.

como de lo que es bueno para los demás, dicho de otro modo, como alguien que razona prácticamente en un sentido cotidiano.¹⁶⁷

En este punto pudiera ser confuso establecer una clara diferencia entre filosofía práctica y racionalidad práctica, de ahí que, ambas tienen el elemento universal que es la verdad, solo que el primero aspira a que ese sea su fin, aun sabiendo que es fácil desviarse de ella, el segundo el segundo reconoce que el fin está en sí mismo, en la elección de posibilidades que desembocará en una acción.

Dicho de otro modo, la racionalidad práctica encuentra sus raíces en la virtud intelectual de la *φρόνησις*.¹⁶⁸ Esta, si bien también tiende a la universalidad de sus principios por el simple hecho de buscar la verdad (en los medios con miras a un fin), también tendrá el rasgo de aplicarse a lo particular. En consecuencia, se puede errar tanto en lo universal como en lo particular: en lo universal, por deducir premisas silogísticamente, y en lo particular, porque la conclusión de dicho silogismo tiene implicaciones individuales.¹⁶⁹

Es en la individualidad donde cada sujeto guiará su acción para alcanzar la verdad que radica en el medio seleccionado. El aspecto de lo particular nos remite al ámbito de lo individual limitado, y esto es punto crucial para diferenciar a la filosofía práctica de la racionalidad práctica, pues la filosofía práctica buscará los principios de una manera universal, mientras la racionalidad práctica lo buscará en la *πρᾶξις* de cada individuo.

En consecuencia, resulta fácil relacionar a ambos por la *πρᾶξις*. Aristóteles, en su libro *A de la Ética a Nicómaco*, menciona: “...puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción,”¹⁷⁰ así sitúa a la política y la ética con el fin de *πρᾶξις*, pues el político y el virtuoso en la ética actúan.

En cambio, el dotado de razón práctica —el *φρόνιμος*—, también actúa. En este punto resulta crucial mencionar que el político actúa en la universalidad, dejando de lado cualquier individualidad.

Al respecto, Aristóteles dice: “el (buen) político debe conocer el alma, así como el “buen” médico debe conocer el cuerpo”.¹⁷¹ En cambio, el *φρόνιμος* tendrá su fin en su propia

¹⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140b5-10.

¹⁶⁸ Crowell, “Guía de Comares de Heidegger,” 227.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1142a20.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 1095a5.

¹⁷¹ *Ibid.*, 1102a20.

πρᾶξις, con ello se refiere a un sentido individual. En consecuencia, se añade que el propósito tipológico buscado por la política, además de buscar el bien de la *polis*, es ocuparse de las cosas bellas y justas.¹⁷²

Así queda más clara la diferencia: ambas tienen una clara relación con la verdad, ambas operan por la *πρᾶξις* (aunque cada una tiene un tipo diferente), pero una enfoca sus propias acciones a sí mismo, mientras que el otro ejecuta sus acciones en función de un *bien* común.

Vale la pena destacar, que existen dos tipos de *πρᾶξις*, porque ella está conformada en su estructura por la *βούλησις* y de la *προαίρεσις*, momentos que llevan a cabo tanto el político como el agente (el *φρόνιμος*). En ese sentido, se pudiera decir que el político es un tipo de *φρόνιμος* o, dicho de otro modo, un *φρόνιμος* así sin más. Resulta claro que el político también delibera, elige y, por consiguiente, actúa.

En otras palabras, siguiendo este razonamiento, se puede decir que tanto el individuo como el político también son agentes de *πρᾶξις*. Sin embargo, cada uno ejerce la *πρᾶξις* de modos distintos, y es por lo que esta toma una dirección diferente.

Este cambio de dirección está en que el político se circunscribe a lo práctico, pero en su universalidad; es decir, por medio de sus acciones buscará el bien común, e incluso legislar al respecto sobre una multitud, pero con miras a un bien universal que beneficie a una multiplicidad.

Para ello, deberá intentarlo con miras a los principios universales. Al respecto se menciona: “... (la política) incluirá los fines de las demás ciencias y constituye el bien del hombre”.¹⁷³ Así queda definido que el agente de acción de naturaleza política queda identificado con la filosofía práctica, entonces voy a identificar al individuo con la racionalidad práctica.

Por lo tanto, el *φρόνιμος* no estará interesado en un bien general, porque ya desde antes sabe que este no está en su poder. En realidad, reconoce que su marco de actuación es limitado —mucho más limitado que el del político—, y su bien a alcanzar no será abarcante.

No obstante, apuntará al mejor bien dentro de sus posibilidades. En consecuencia, su atención recaerá en los medios que estén a su alcance. Por lo tanto, buscará la mejor de sus posibilidades para lograr un fin que lo beneficie a él mismo.

¹⁷² Berti, *Las razones de Aristóteles*, 125.

¹⁷³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b4-6.

Mientras que el político también esté limitado por la contingencia y se halle limitado en sus posibilidades, este estará inclinado por una universalidad, lo cual significa que, estará ayudándose en la filosofía práctica.

Hecha esta precisión, a partir de este punto, por $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ me referiré a la acción del $\phi\rho\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\varsigma$. En consecuencia, una manera determinante para diferenciar una de la otra es, desde su tipología, pues la filosofía práctica aspira a ser ciencia, mientras la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ en palabras de Aristóteles, no es ni ciencia ni arte.¹⁷⁴

Convenido ya el sentido de $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ que se considerará para esta investigación, queda una última precisión con respecto a las similitudes entre filosofía práctica y razón práctica, y que incluso también atañe al conocimiento teórico.

Tal similitud está en la experiencia. Resulta que esta no se da por nacimiento, más bien, se aprende y desarrolla con el tiempo, apoyado en el carácter ($\eta\theta\omicron\varsigma$ ¹⁷⁵) —este último sí se da por nacimiento —.

En consecuencia, Aristóteles dice: “Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo”.¹⁷⁶

Ahora queda definir aquello que posibilita a la $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$, y esta es la virtud intelectual de la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Sin embargo, no resulta beneficioso partir a ella sin antes mencionar su posición en la cual es parte, y hacer un esbozo de ese todo como parte fundadora: a saber, el alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$).

Por lo tanto, para este trabajo de tesis tomaré el concepto de racionalidad práctica, lo que me interesa es rescatar la idea del individuo que ejecuta acciones para sí mismo, reconociendo que esa $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ tiene un elemento universal que es la verdad, pero esta tendrá sus implicaciones en los medios para llevar a buen puerto esa misma $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$.

Ahora queda averiguar el lugar que tiene la $\pi\rho\tilde{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ en el sistema aristotélico que tiene su fundamento es la estructura del alma, a su vez, intentaré llegar al momento clave que es la $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 1140a35.

¹⁷⁵ “...de la repetición de actos semejantes resultan los hábitos, y de estos se forman los caracteres ($\eta\theta\eta$)”. *Ibid.*, II, 1, 1103a17–18.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 1095a1–5.

9. Las partes del alma y las virtudes intelectuales.

Hasta aquí, la investigación en el presente capítulo ha sido sobre la ubicación de la *φρόνησις* en el ámbito de la filosofía aristotélica, haciendo distinciones, en un primer momento, entre filosofía teórica y filosofía práctica; después, entre filosofía práctica y racionalidad práctica, donde esta última será el lugar de la *φρόνησις*.

Por consiguiente, queda identificar el lugar de la *φρόνησις* en el sistema aristotélico de la *πρᾶξις*, no sin antes revisar el lugar que ocupa en la *ψυχή* aristotélica.

9.1. Esquema ontológico modal.

Puesto que la *πρᾶξις* implica ser agente —un *φρόνιμος*— en consecuencia, todo acto individual será categorizado como *acto del que delibera bien*. Pero este *deliberar bien* tiene sus límites, y esto nos remite al marco de dicha *πρᾶξις*, y que el *deliberar bien*, además, requiere sortear limitantes de lo contingente, ya sea de lo que está en nuestras manos y sobre el azar que se sale de las mismas.

Al mismo tiempo, esto conlleva a conformarse con su imposibilidad sobre lo necesario, de lo cual no tenemos el control.

En este punto, resulta provechoso señalar los dos tipos de saberes por los cuales conocemos la realidad, a saber, esto explicado por medio del esquema ontológico modal utilizado por Aristóteles, en el cual distingue la realidad en dos modos: lo que es contingente de lo que es necesario, dicho de otro modo, el primero es lo que puede ser de otro modo y el segundo es lo que no puede ser de otra manera.

El conocimiento teórico se encarga de lo necesario, pues sobre esto no podemos deliberar; no podemos decidir que la suma de los ángulos internos de un triángulo sean 180 grados: esto ya está dado de forma necesaria, y lo que tenemos que hacer es simplemente llegar a eso, más no decidir eso.

Otro ejemplo de lo necesario es el pasado, pues todos los acontecimientos históricos forman parte de este; ya no podemos deliberar sobre ellos pues ya han sido. Al respecto,

Aristóteles parafraseando a Agatón, dice: “De una cosa dios está privado: de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.”¹⁷⁷

También es importante señalar el lugar que ocupa el azar, pues este no es necesario, es contingente, pero se escapa de nuestra deliberación y poder de acción, lo que nos deja con un margen reducido de actuación, pero, a su vez, con la posibilidad de tomar las riendas de nuestras decisiones inmediatas y de nuestro proyecto de vida que, si bien tiene margen de error, gozamos de cierta libertad sobre nuestras acciones.

Por consiguiente, Aubenque dice: “La indeterminación de los futuribles es lo que hace que el hombre sea su principio; la incompleción del mundo es el nacimiento del hombre”.¹⁷⁸ Así queda claro que esos *futuribles* que podemos abordar con la *πρᾶξις* están delimitados por lo que puede ser de otro modo, además, se separan definitivamente del pasado, su única región donde opera la *πρᾶξις* es sobre el futuro concretándolo en el presente, pero proyectando los resultados de nuevo al futuro y así moldear esa *incompleción* del mundo.

Señaladas estas dos modalidades de la realidad, la mente (en Aristóteles *ψυχή*) se abrirá paso por el mundo para conocerlo, por lo que tiene su parte encargada de aquellos conocimientos de naturaleza necesaria, y otra parte encargada de aquello que puede ser de otra manera, a saber, lo contingente.

9.2 La parte racional del alma.

Aristóteles, en el libro I de la *Ética a Nicómaco*, ya hace la división del alma en racional e irracional,¹⁷⁹ pero es en el libro Z donde esta división se trata con mayor detenimiento y se expone el lugar que tienen las virtudes, tanto éticas (*ἀρεταί ητικῇ*¹⁸⁰) como intelectuales (*ἀρεταί διανοητικῇ*¹⁸¹), donde destaca la virtud intelectual de la *φρόνησις*, esta como condición de posibilidad de la *πρᾶξις*.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 1139b10.

¹⁷⁸ Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles* (Barcelona: Grijalbo, 1999), 123.

¹⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102a30.

¹⁸⁰ “La virtud es una disposición adquirida voluntariamente, consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, y tal como lo determinaría el hombre prudente.” *Ibid.*, II, 6, 1106b36–1107a2.

¹⁸¹ “Dado que la parte racional del alma tiene dos partes —una por la que contemplamos las cosas cuyas causas no pueden ser de otro modo, y otra por la que contemplamos las que pueden ser de otro modo—, se sigue que hay dos clases de virtud del pensamiento: la sabiduría y la prudencia”. *Ibid.*, VI, 1, 1139a5–17.

Distinguidas estas dos partes, la atención ahora se enfocará en la parte racional. A su vez, esta parte de la *ψυχή* está dividida en dos. Aristóteles menciona que en el lado racional es con el que captamos entes tanto necesarios como contingentes. Sobre la parte necesaria o científica, nadie delibera. Por el lado de lo contingente, se dice que es la parte razonadora donde sí se puede deliberar.¹⁸²

Berti toma como equivalentes los conceptos de *βούλευσις* y calcular —por eso es parte calculadora (*λογιστικόν*) o deliberativa—. Tal parte versa sobre los conocimientos contingentes, caracterizados por la verdad práctica y que denomina deseo recto. En cambio, la parte científica (*επιστημονικόν*)¹⁸³, versa sobre los conocimientos de lo necesario, es donde se halla la verdad pura.¹⁸⁴

9.3. Las virtudes (*ἀρεταί*).

Estos momentos fundados en la parte racional (las partes con lo que conocemos lo contingente y lo necesario) se correlacionan con las *ἀρεταί διανοητική*. Aristóteles las anuncia de la siguiente manera:

Empecemos, pues, determinando las virtudes que versan sobre lo contingente y las que versan sobre lo necesario. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber: el arte (*τέχνη*), la ciencia (*ἐπιστήμη*), la prudencia (*φρόνησις*), la sabiduría (*σοφία*), y el intelecto (*νοῦς*).¹⁸⁵

De las cuales, *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *νοῦς* se dan en la parte de lo necesario, pues el conocimiento de la ciencia y los primeros principios pertenecen a la verdad en su expresión de necesario; por otro lado, la *τέχνη* y la *φρόνησις* se dan en la parte de lo contingente.

¹⁸² Del mismo modo Aristóteles menciona que la parte que capta lo necesario, en Platón es llamada la parte científica, por su lado la parte que capta lo contingente es llamada opinión. *Ibid.*, 1139a1-15.

¹⁸³ “Hay dos partes en la parte racional del alma: una por la que contemplamos las cosas cuyas causas no pueden ser de otro modo, y otra por la que contemplamos las cosas que pueden ser de otro modo”. *Ibid.*, VI, 1,1139a5–10-

¹⁸⁴ Berti, *Las razones de Aristóteles*, 145-146.

¹⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139b15. A su vez, Julio Pallí Bonet como nota al pie de página, menciona la traducción de Dirlmeier, el cual toma del siguiente modo: *techné* como poder práctico, *episteme* como conocimiento científico, *phronesis* como opinión moral, *sophia* como sabiduría filosófica y *noús* como entendimiento intuitivo.

Por lo que *τέχνη* y *φρόνησις* versan sobre cosas que aún no son y pueden no ser, o si son, pueden ser de otra manera. En este sentido, me enfocaré únicamente en la virtud intelectual de la *φρόνησις*, puesto que es la virtud intelectual que hunde sus raíces en la *πρᾶξις* en un sentido de que su fin está en la acción misma.

Por el contrario, la acción que está implicada en la *τέχνη* encuentra su fin en una producción. De este modo dejaré de lado la *τέχνη* y me centraré únicamente en la *φρόνησις*.

Ahora, antes de enfocarme en la virtud intelectual de la *φρόνησις*—que, en su relación con el concepto de *Umsicht*, es el motivo de este trabajo de investigación y sus implicaciones que tienen en la obra heideggeriana de 1927, *Ser y tiempo*—, Aristóteles señala que las virtudes (*ἀρεταί*) se dan en el alma (*ψυχή*), y hay de dos tipos: las virtudes éticas (*ἀρεταί ηθική*) y las virtudes intelectuales (*ἀρεταί διανοητική*).

Las segundas se dan en todo ser humano, y es cuestión ejercitarse en ellas para perfeccionarlas; dicho de otro modo, se dan en la enseñanza de la experiencia. Asimismo, las primeras también están dadas en potencia, pero estas se dan por la costumbre; ya están determinadas por el carácter (*ἦθος*) de cada individuo. Además, estas también se pueden regular.¹⁸⁶

La estructura de la *πρᾶξις* no tiene implicaciones morales, puesto que la mera estructura se refiere a aspectos puramente técnicos y referidos a que la *πρᾶξις* sea eficiente o no, a saber, una buena acción. El aspecto de la moralidad solamente tiene importancia como ya implícita en la *πρᾶξις*, lo que implica que, ya está dada por el simple hecho de echar mano de las virtudes, tanto éticas como intelectuales, pues estas se fundan en la moralidad por el simple hecho de ser virtuosas: ya implican que sean buenas.

A continuación, solamente resulta relevante para este apartado la *πρᾶξις* en su pura estructura técnica y que tiene sus momentos en la *βούλευσις* y la *προαίρεσις*, que, ya en su eficacia, tendrá implícito el bien. En este contexto, Aristóteles hace la equiparación de la moral y la experiencia, pues esto presupone que el hombre con experiencia delibera bien.¹⁸⁷

Por último, lo que entiende Aristóteles por *ἀρεταί*, es el papel que tienen en su relación con el alma. De la siguiente manera: las virtudes no son pasiones, puesto que las pasiones,

¹⁸⁶ *Ibid.*, 1103a15.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 1103b5-15.

como la ira, son reguladas por las *ἀρεταί* y, a su vez, el alma (*ψυχή*) tiene la facultad de interpretarla como algo sentido, mejor dicho, como sintiendo ira.

Ahora dependerá de las virtudes éticas el canalizarlas, encontrando el punto medio. Por lo tanto, las *ἀρεταί* son modos de ser.¹⁸⁸ Y es precisamente esa conjunción entre la *αρετή* intelectual de la *φρόνησις* y el término medio logrado por las virtudes morales quienes determinan la recta razón, aspecto que resultará determinante en la eficacia del medio seleccionado, que será constatado como verdadero por la *πρᾶξις*.

10. *Πρᾶξις*.

Con respecto a la *πρᾶξις*, Aristóteles dice: “... una acción bien hecha es ella misma el fin.”¹⁸⁹ En ese sentido, en la *πρᾶξις* su causa eficiente y final coinciden. De igual forma, Heidegger dice: “Estamos lejos de considerar la naturaleza de la acción de forma decidida. Actuar solamente se conoce como algo que tiene su efecto ... pero la esencia de la acción está en su *cumplimiento* (*Vollbringen*).”¹⁹⁰

Así puedo relacionar que Aristóteles define a la acción como aquella que cumple su función en sí misma, del mismo modo, Heidegger retoma la idea con la concepción del *cumplimiento*, pues este *cumplimiento* también está en función del resultado que afecta al individuo que ejecuta la acción.

Un aspecto de suma importancia de la *πρᾶξις* es que lleva consigo ya de por sí aspectos morales. Crowell insiste que la moralidad está en la naturaleza de la agencia, así que, el que razona es causa de acción, a saber, un agente.¹⁹¹ Con respecto al aspecto moral ya implícito en la acción, me limito a mencionar que tiene sus raíces en la culpa (*Sorge*) del *Dasein* heideggeriano, por consiguiente, Crowell pone la culpa como “la condición de posibilidad de lo moralmente bueno o malo.”¹⁹²

¹⁸⁸ *Ibid.*, 1106a10.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 1140b5.

¹⁹⁰ GA 9, 313. La cita completa dice: *Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen.*

¹⁹¹ Crowell, *Guía de Comares de Heidegger*, 228.

¹⁹² *Ibid.*, 244.

Por lo tanto, entiendo que cualquier presupuesto moral que pueda surgir de la *πρᾶξις*, es consecuencia muy última de las acciones humanas, que, si bien está en su naturaleza, lo que me interesa es abordar la agencia como una estructura casi mecánica, alejada de todo aspecto moral como podría entenderse en lo dicho por Crowell.

De lo anterior, puedo hablar de un tipo de *πρᾶξις* que tiene que ver un *proyecto de vida*, resultado del vivir bien (*ἐν ζῳε*). Punto que Aristóteles sitúa en la felicidad (*ευδαιμονία*), pues esta se correlaciona perfectamente con una *πρᾶξις* en su sentido más auténtico (*ἐν πράττειν*). La *πρᾶξις* es ella misma su fin, de tal modo que aspira a la felicidad. Además, esta última busca ser perfecta y suficiente, y a su vez es el fin de los actos.¹⁹³ Además, Vigo coincide en identificar a la *πρᾶξις* como *genuina acción* o *genuina agencia* (*το προαιρετον*).¹⁹⁴ En consecuencia, antes de desarrollar el tipo de *πρᾶξις* referido a su sentido autentico, primero resulta provechoso señalarla en su sentido inmediato.

La *πρᾶξις*, como se explicará más adelante, es única del humano adulto; no es propia de animales ni de niños. Más bien, estos dos últimos actúan por mera voluntariedad (*το εκούσιον*).¹⁹⁵ Así que, se puede decir que la *πρᾶξις* es un razonamiento propio del ser humano adulto. Pero surge la pregunta: ¿de dónde surge la *πρᾶξις*?

La respuesta a la pregunta planteada está en que es en el alma donde acontecen tres cosas que rigen *πρᾶξις* y la verdad (*ἀλήθεια*). El primero de ellos es la *αἴσθησις*. Cabe resaltar que este rasgo de los seres sintientes no es suficiente para realizar *πρᾶξις*, porque los animales también participan de la *αἴσθησις*, pero estos están privados de *πρᾶξις*. El segundo es el *νοῦς*, que tiene la función de afirmar o negar; este punto sí es ingrediente de la producción de *πρᾶξις*, sumado al siguiente: el deseo (*ὄρεξις*), que tiene la función de persecución y huida.¹⁹⁶

Como resultado de lo anterior, se tiene un primer momento de la *πρᾶξις* que se da tanto del intelecto como del deseo, estos son condición de posibilidad de la *βούλευσις*. Puesto que, teniendo en un primer momento al deseo que se coordina con el intelecto, en este punto todavía no es suficiente para hablar de *πρᾶξις*.

¹⁹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b20.

¹⁹⁴ Alejandro Vigo, "Deliberación y decisión según Aristóteles," *Tópicos* 43 (2012): 7.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 6.

¹⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139a20.

Antes, es necesario mencionar que tan solo el intelecto y el deseo son momentos constituyentes de la *βούλευσις* y esta, a su vez, de la *προαίρεσις*. En consecuencia, se convertirá en *πρᾶξις*. Por eso, la *πρᾶξις*, de una manera técnica, tiene sus momentos estructurales en la *βούλευσις* y la *προαίρεσις*. En última instancia, se puede decir que la *πρᾶξις* es un razonamiento con vistas a un fin.¹⁹⁷

En consecuencia, me interesará analizar estructuralmente el sistema de la *πρᾶξις* con sus partes que la posibilitan, a su vez tomarla como equivalente de la *genuina agencia*, ya despojada de cualquier presupuesto moral, pues esta misma estructura será tomada por Heidegger para el desarrollo de su *analítica existencial*, ahora con un sentido totalmente ontológico.

10.1. Βούλευσις.¹⁹⁸

Como bien se explicó, la *πρᾶξις* se mueve en el ámbito de la contingencia; de hecho, esta es condición de posibilidad de todo acto humano, pues sin la contingencia, la *πρᾶξις* sería inútil.

Aubenque dice: “No se delibera sobre las cosas sino sobre aquellas que dependen de nosotros.”¹⁹⁹ Claramente, actuamos en el presente con vistas al futuro, donde el azar no queda contemplado, pues si bien la *πρᾶξις* y el azar se mueven en el ámbito de lo contingente, en una tenemos *βούλευσις* y en la otra no.

Aubenque lo demarca del siguiente modo: “No todo es posible pero no todo es imposible.” (haciendo referencia al marco de posibilidad de la *πρᾶξις*).²⁰⁰ Por lo tanto, Aristóteles dice: “el objeto de la deliberación está sobre los medios, no sobre lo necesario ni sobre el azar.”²⁰¹

En consecuencia, Aubenque reconoce que los medios en los que opera la deliberación, son múltiples, pero limitados al ámbito de lo contingente, incluso dentro de lo contingente estamos limitados por el azar, porque incluso sobre este último tampoco podemos deliberar.

¹⁹⁷ Crowell, “Guía de Comares de Heidegger”, 239.

¹⁹⁸ Enrico Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, 84. Es importante distinguir *βούλευσις* de *βούλησις*, la primera entendida como deliberación, esto es, como momento estructural de la *πρᾶξις* y este término será el que nos interese. Por otro lado, el segundo concepto se traduce como voluntad a veces identificada con el deseo *ὄρεξις* y no pertenece al esquema de la *πρᾶξις*, pues se pueden desear cosas no humanamente posibles.

¹⁹⁹ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 123-124.

²⁰⁰ *Ibid.*, 131.

²⁰¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112a20-30.

Ya acordado que el primer momento estructural de la *πρᾶξις* es la *βούλευσις*, además señalada como estructura técnica de la primera, Aubenque la equipara con las matemáticas en su método. No obstante, es claro al decir que no son lo mismo.

Por lo tanto, para dilucidar acerca de la *βούλευσις*, se sirve del método de dicho método, como ya se estableció.²⁰² Al respecto, Aristóteles dice: “No toda investigación es deliberación (por ejemplo, las matemáticas), pero toda deliberación es investigación.”²⁰³

Dicho método se enfoca en el fin. En una operación matemática, la operación se hace con vistas a un fin; entonces, esta actividad se moverá de forma retroactiva, lo que implica que, del fin al inicio. Es decir: “...es el análisis regresivo de los medios a partir del fin, igual que en matemáticas se procede a la construcción de una figura: se parte de la figura supuestamente construida, o del fin supuestamente conseguido, y se pregunta cuáles son sus condiciones.”²⁰⁴ Páginas más adelante, Aubenque dice: “la deliberación consiste en combinar medios eficaces relacionados con fines realizables.”²⁰⁵

Así que, la deliberación toma un papel más complejo y rico de posibilidades a comparación de lo necesario, puesto que lo necesario como el ejemplo de la operación matemática, ya tiene un resultado con una única vía para llegar a él, por otro lado, la deliberación contempla una multiplicidad de situaciones cambiantes con miras a un resultado que puede ser imperfecto o simplemente diferente e inesperado de lo contemplado en la deliberación.

Ahora, llevado al terreno de la lógica, la *βούλευσις* y las matemáticas figuran como implicación.²⁰⁶ Esto para mostrar el carácter regresivo de ambas, a saber, la búsqueda de los medios a partir del fin; pues, en términos lógicos, ambas tendrán claro su consecuente y solo es tarea de investigar el antecedente que lleve determinado fin.²⁰⁷

En otras palabras, en una fórmula matemática se tiene un resultado ya dado y es trabajo del buen matemático descubrir el medio para dicho fin. La *βούλευσις*, por su lado, también parte del fin; ahora es trabajo del *φρόνιμος* encontrar el medio para dicha realización. Aquí

²⁰² Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 125.

²⁰³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b20.

²⁰⁴ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 125. De tal modo que dicha búsqueda implica una investigación, *ζήτησις*.

²⁰⁵ *Ibid.*, 130.

²⁰⁶ *Ibid.*, 126.

²⁰⁷ *Ibid.*, 128.

se difiere de las matemáticas, pues en las matemáticas, si bien se parte del fin que es uno, también el medio para alcanzarlo será uno. Por el lado de la *βούλευσις*, también hay un fin, pero los medios serán diversos.²⁰⁸

En cambio, la *πρᾶξις* tiene una multiplicidad en sus vías para alcanzar ese único fin. Esto se puede vislumbrar, de algún modo, como cierto campo de libertad en la cual el individuo elige. En consecuencia, surge la pregunta: ¿hay libertad de actuar sin el requerimiento de la virtud? Y pareciera que toda *πρᾶξις* lleva implícita una prescripción del *bien actuar*, en la cual libertad y agencia de *πρᾶξις* ya no se corresponden, pues el agente siempre buscará la excelencia en sus acciones, mientras un hombre libre, en un sentido lato, se abriría a la posibilidad tanto de *deliberar bien* como *deliberar mal*.

Y si se delibera mal, ya la *πρᾶξις*, como estructura bien hecha, ya se estaría rompiendo, pues perdería su razón de ser; en otras palabras, ya no lograría el fin establecido. Es decir, la *βούλευσις* puede ser puesta al servicio del mal, pero para evitar esto, la *βούλευσις* se servirá de las virtudes.

El agente de *πρᾶξις* tiene la responsabilidad de *ser bueno* y, con ello, de deliberar bien y, en última instancia, de que la *πρᾶξις* sea *buena* (virtuosa). Además, cabe recordar que, si se yerra en los medios, será por una torpeza del agente. Esto, para despejar toda implicación moral. Por eso, es la vía humana del hombre ni totalmente sabio ni totalmente ignorante.²⁰⁹

Alejandro Vigo distingue dos tipos de *βούλευσις*, a saber: la descendente y la ascendente.²¹⁰ La descendente se refiere a la posibilidad práctica (inmediata), a lo que está en nuestro poder; es decir, las circunstancias sorpresivas de la vida en la que nos vemos forzados a deliberar cuando se nos presentan obstáculos que no teníamos previstos.

Aquí surgen nuestras capacidades subjetivas frente a circunstancias objetivas.²¹¹ En cambio, la no descendente se refiere a una búsqueda de la felicidad en el sentido de *βούλευσις* virtuosa.

Referente a *βούλευσις* virtuosa, Aristóteles la define como una especie de rectitud y precisa qué no es, pues no es ciencia, ya que no se investiga lo que se sabe, además del carácter necesario que ya se ha mencionado; tampoco es buen tino, porque en el buen tino

²⁰⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b.

²⁰⁹ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 134.

²¹⁰ Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles,” 24.

²¹¹ *Ibid.*, 35.

no hay razonamiento (por ejemplo, en tocar la guitarra); no es agudeza ni tampoco es opinión.²¹²

En este sentido, bien se puede decir que la *βούλευσις* es requisito para la *προαίρεσις*. Lo que implica que: sin la primera no existe la segunda. Por eso Aristóteles dice que el objeto de ambas se corresponde.²¹³

En consecuencia, se abren dos posibilidades de la *πρᾶξις*, la que requerirá resultados inmediatos (descendente) y la que nos proyectará a un futuro referido a una vida buena. Así la primera tiene una naturaleza casi mecánica que nos conduce por la vida para sortear obstáculos y la segunda, nos permite ser virtuosos. Aunque la segunda no es posible sin la primera. Como si la ascendente fuera el resultado de una multiplicidad de *βούλευσις* acumuladas que dan lugar a la *βούλευσις* ascendente.

10.2. Προαίρεσις.

El concepto *προαίρεσις* se encuentra en dos momentos en la *Ética a Nicómaco*. El primero, en el libro *B*, como definición de virtud moral, aspecto que tiene que ver con las intenciones.

En cambio, y en el sentido que me interesa, aparece en un análisis general de la estructura de la *πρᾶξις*, es decir, la *προαίρεσις* como elección posterior a la *βούλευσις*.²¹⁴

En este sentido, Aubenque define la *προαίρεσις* como nuestra intención o disposición interior, el compromiso íntimo de nuestro ser.²¹⁵ A su vez, también se le puede llamar decisión deliberada, pues, la *προαίρεσις* es una elección posterior a la *βούλευσις*. Además, la *βούλευσις* trae consigo deseo, y este deseo ya viene filtrado como viable para lograr el fin establecido.²¹⁶

En consecuencia, también mantiene el carácter de contingente, del cual tanto insisto, pues está claro que solamente depende de nosotros.²¹⁷ Así la *προαίρεσις* deberá ser entendida como la decisión o elección de los medios (conjunto de *βούλευσις*) con miras al mejor resultado posible.

²¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1142b.

²¹³ *Ibid.*, 1113a

²¹⁴ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 137.

²¹⁵ *Ibid.*, 138.

²¹⁶ *Ibid.*, 140.

²¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1113a11.

Aubenque lo plasma de una manera poética como el *compromiso con nuestro ser*, y es justamente eso, pues la elección de los medios tendrá consecuencias directas con nosotros mismos, incluso en la elección de los medios está en juego nuestra propia vida, a lo que Heidegger identifica con *el propio ser que se nos va en cada caso*.

Ya he insistido con anterioridad sobre el análisis de la *πρᾶξις* como desposeída de aspectos morales, y la premisa se mantiene en la *προαίρεσις*, pues resulta evidente que este momento estructural de la *πρᾶξις* también se ve desprovista de aspectos morales.²¹⁸

Dicho de otro modo, Aubenque dice que errar en la elección de los medios no es ser “maquiavélico”; más bien, es ser torpe. Aquí solamente habría un problema técnico, mas no moral.²¹⁹ Solo hay bien en la *προαίρεσις*, pero por la *αρετή*. Entonces, la buena *προαίρεσις* no se mide por la rectitud, sino por la eficacia de los medios, y esto se corresponde a la virtud.²²⁰ Por lo tanto, parece que la *αρετή* atañe tanto al aspecto técnico como al aspecto moral, donde el aspecto técnico será el que resulte relevante a este análisis de la *πρᾶξις*.

Por contraste, la *προαίρεσις* no es voluntad, pues esta va a operar sobre el fin. Esto implica, además, que tome cosas que resulten imposibles, pues yo puedo desear el bien sobre todas las personas, cosa que resulta imposible. Ahora, la *προαίρεσις* no trata sobre el fin: trata sobre los medios.²²¹

De igual forma, Aristóteles dice que su objeto está en el fin.²²² En este punto, Aubenque contrasta la concepción aristotélica con la de Platón, para esto último, los medios dependen del fin; contrario a Aristóteles, donde el fin depende de los medios.²²³

De lo anterior, se mantiene que la *φρόνησις* rige inmediatamente la acción humana,²²⁴ a saber, tiene un carácter *resolutivo-ejecutivo* (en algunos casos).²²⁵ Pero ¿por qué ese carácter resulta ejecutivo en la inmediatez en algunos casos? ¿Hay casos en los que no? De esto, conviene recordar que, Alejandro Vigo toma a la *προαίρεσις* en dos sentidos: como descendente y como no descendente.

²¹⁸ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 140-141.

²¹⁹ *Ibid.*, 156.

²²⁰ *Ibid.*, 142.

²²¹ *Ibid.*, 151-153.

²²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1111b5-15.

²²³ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 155.

²²⁴ *Ibid.*, 164.

²²⁵ Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles,” 8.

La primera es la que tiene un carácter inmediato; es particular en situaciones de acción con fin particular y medios particulares.²²⁶ Un claro ejemplo de la *προαίρεσις* descendente se da con el silogismo práctico para la producción de acción, compuesto por dos factores: el *orético* (motivacional), como premisa mayor, que está dirigida al fin; y el factor cognitivo, como premisa menor, que está dirigida a los medios.²²⁷

Como silogismo práctico, Berti se vale de los siguientes ejemplos: “Todas las carnes livianas son sanas. Por lo tanto, comeré carne de ave” o “Todas las aguas pesadas son nocivas. Entonces, no beberé determinada agua” en ambas hay *προαίρεσις*.²²⁸

Luego, la *προαίρεσις* se refiere a la genuina agencia. Del tipo no descendente, versa sobre acciones o planes más amplios, vinculados a objetivos de mediano y largo plazo; en otras palabras, remiten a un modo de vida.²²⁹

En todo caso, logro identificar que el mayor factor motivacional de la *προαίρεσις* tanto inmediata (descendente), como la proyectada a largo plazo (ascendente), es el deseo de seguir existiendo, así se corresponden perfectamente lo dicho por Vigo como lo dicho por Aubenque, la elección del mejor medio posible radica en la disposición del mejor resultado posible. A lo que Heidegger en *Ser y tiempo* va a identificar con *el cuidado* (*die Sorge*).

11. Elección de vida.

Sobre la *elección de vida*, Aubenque contrasta el pensamiento de Aristóteles con el platónico, tal aspecto, para Platón, implica una concepción determinista basada en el mito del río *Lete* (*Λήθη*), en el cual cada individuo elige su vida que le tocará vivir para después sumergirse en dicho río y olvidar tal elección. Esta postura convence a vivir la vida que nos tocó vivir como una responsabilidad propia.²³⁰

Este aspecto, tomado como genuina *προᾶξις* o agencia, remite —según Vigo— al ámbito del hombre virtuoso, donde se excluye tanto a animales como a los niños. Dice:

²²⁶ *Ibid.*, 13.

²²⁷ *Ibid.*, 16.

²²⁸ Berti, *Las razones de Aristóteles*, 151.

²²⁹ Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles,” 21.

²³⁰ Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, 147.

“El punto de Aristóteles, a la hora de excluir a dichos seres del ámbito de la genuina agencia, es, desde luego, un muy diferente a saber: ni los animales superiores ni los niños obran sobre la base de una representación global de su propia vida, no pueden “decidir” u “optar” con vistas a fines de mediano y largo plazo ni tampoco por un determinado modo de vida.”²³¹

Por consiguiente, surge la pregunta: ¿cuál es esa elección de vida y cuál es su finalidad? Primero, Aristóteles sostiene que el bien se dice de muchas maneras, entre las cuales destaca el bien supremo (de todos los realizables), que identifica con la felicidad. Dicho de otro modo: *vivir bien* y *obrar bien*. Dice Aristóteles: “...casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.”²³²

Tal fin buscado es la felicidad. Aristóteles la postula como el mejor fin entre la multiplicidad de bienes, y ese mejor fin es el que se busca por sí mismo.²³³ Añade que ese fin es la felicidad (por *sí misma*), porque es perfecta y suficiente: es el fin de todos los actos.²³⁴

Con ello se refiere a que el prudente es aquel que sabe deliberar rectamente sobre lo bueno y conveniente para *sí mismo*; el *vivir bien* en general.²³⁵ Por ello, la felicidad se ejercita, no se da por azar y solamente la logran los adultos. No niños ni animales²³⁶

En este sentido, y tomando en cuenta todo lo expuesto hasta ahora, resulta conveniente que Heidegger retoma el concepto de *φρόνησις* incluso como productora de ambos tipos de *πρᾶξις*. De igual forma, en su sentido inmediato, como productor de acción en aquellos momentos en los que estamos volcados en el mundo de los útiles, y nos vemos forzados a deliberar cuando nos encontramos obstáculos.²³⁷

Este aspecto es tratado por Heidegger en la primera sección de *Ser y tiempo*, como la *ontologización* de las perspectivas aristotélicas, ya incluyendo la *φρόνησις*.²³⁸ Es decir,

²³¹ Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles,” 57.

²³² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a15-20. Mas adelante en 1096a15, Aristóteles confronta directamente la postura platónica en la cual el bien se dice únicamente en un sentido.

²³³ *Ibid.*, 1097a25-30.

²³⁴ *Ibid.*, 1097b20.

²³⁵ *Ibid.*, 1140a25.

²³⁶ *Ibid.*, 1099a.

²³⁷ Crowell, “Guía de Comares de Heidegger,” 234.

²³⁸ *Ibid.*, 230.

retoma el saber práctico aristotélico y lo adapta a una formalización ontológica aplicada a su *analítica existencial*.

En cuando a la *πρᾶξις* como proyecto a largo y mediano plazo, su dirección en *Ser y tiempo* se desarrolla en la segunda sección, como una explicación incidental del *φρόνιμος*.²³⁹

Por lo tanto, resulta inconcebible para muchos el aceptar que las estructuras aristotélicas estén insertas en *Ser y tiempo* de una manera sutil, al punto de que dicha obra hubiese sido incluso trabajada tomando a Aristóteles como guía.

Por lo tanto, queda clara la equivalencia entre la *πρᾶξις* con la *genuina agencia*, así como lo dice Vigo que esta virtud es única del individuo adulto con referencia a que esa genuina agencia es algo que se adquiere con la experiencia y el ejercicio de esa misma virtud.

Del mismo modo, esa *genuina agencia* es identificable con la *buena vida*, según Aristóteles. Ahora queda relacionar esa *buena vida* aristotélica con el *recuperarse* o *traerse de vuelta* de la *caída* del *Dasein* heideggeriano, solo recuperado por la *conciencia moral*, que encuentra su fundamento en el *cuidado*.

A continuación, ya revisado en el primer momento el conjunto de razones que nos llevan a sostener que el pensador alemán tenía efectivamente a Aristóteles en su itinerario de lectura —como método de *Ser y tiempo*, desde sus primeros años en Friburgo hasta la redacción de la obra en la etapa del *primer Heidegger*—.

Y realizado un esbozo general sobre la *φρόνησις* como la instancia en la que el agente se las ve consigo mismo para conducirse de la mejor manera en el mundo de cosas, solo resta, en un siguiente momento, revisar cómo el *estar-en-el-mundo* heideggeriano guarda una estrecha relación con la *φρόνησις* y sus estructuras de la *πρᾶξις*; dicho de otro modo: la *Umsicht* en su modo de *Besorgen*.

²³⁹ *Ibid.*

Tercer Capítulo:

SOBRE LA *UMSICHT* HEIDEGGERIANA.

A modo introductorio para el tercer capítulo, haré un esbozo muy general de los conceptos heideggerianos fundamentales de la estructura de su analítica existencial. A saber, *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Gewissen*, *Zuhandenheit*, *Sorge* y *Umsicht*, siempre buscando una relación con los conceptos aristotélicos del *saber práctico* aristotélico.

Después, haré un breve resumen de los capítulos anteriores a modo de repaso para comenzar con el tercer capítulo donde buscaré detallar las semejanzas estructurales entre el pensamiento de ambos filósofos.

Por lo tanto, se ha revisado en el capítulo anterior las estructuras de la *πρᾶξις* siempre fundada en la *φρόνησις*; esta, como una de las *ἀρεταί διανοητική* que se caracteriza por *deliberar bien* en la estructura propuesta por Aristóteles para su filosofía práctica, que en todo caso (a modo de repaso) surgen desde la parte racional de la *ψυχή* aristotélica.

Ahora, recuperando lo dicho por Vigo, la parte calculadora (de la *ψυχή*) nos hace salir al paso frente a situaciones imprevistas, vale la pena recordar la *προαίρεσις* descendente como el momento de decisión frente a situaciones inmediatas que posibilitan la *πρᾶξις*. En cambio, la *προαίρεσις* ascendente que los permite proyectar a la *πρᾶξις* hacia el futuro menos inmediato identificado con la *ευδαιμονία*.²⁴⁰

Luego, recordar lo dicho por Aubenque sobre las consecuencias de la *πρᾶξις* que tendrán resultados directos con uno mismo, con *el compromiso íntimo de nuestro ser*. Que en todo caso siempre irá en función de un *seguir existiendo*.

A lo que me propongo en este capítulo es equiparar el mecanismo de la acción en Aristóteles con el mecanismo de la *analítica existencial* heideggeriana, en la cual el *Dasein* es figura central, siempre precisando el despojo de cualquier presupuesto moral por parte de Heidegger, su tarea más bien es lograr una formalización ontológica de los conceptos aristotélicos para su propia propuesta filosófica.

²⁴⁰Alejandro Vigo, “*Deliberación y decisión según Aristóteles*,” 24.

Por lo tanto, en este momento del trabajo, me propongo la tarea de vincular los conceptos aristotélicos con los heideggerianos, específicamente cómo es que la *φρόνησις* se relaciona con el concepto de *Umsicht* como elemento que lleva a las acciones a buen puerto, ya sea para sortear obstáculos del día a día o para llevar una existencia proyectada a la *Gewissen* heideggeriana.

Tal proyección a futuro es posibilitada por el momento presente operado por la *Umsicht* y sus implicaciones en el mundo. Como he dicho, los ayudará a movernos y sortear obstáculos de la vida inmediata, así como realizar un proyecto de vida.

En otras palabras, pareciera ser hilo conductor que lleva al *Dasein* a desenvolverse con los entes con los que se enfrenta y manipula en el mundo. Con esto, el *Dasein* buscará resolver los obstáculos de lo cotidiano y que, en última instancia, lo llevará a un proyecto de una *auténtica agencia*, poniéndolo a la par de la *vida buena* aristotélica.

Ahora, en cuanto al tratamiento de la analítica existencial, que es el mecanismo del que se sirve Heidegger para tratar la pregunta por el *sentido del ser*, en la que se detiene para, antes, tratar la problemática del *Dasein*, que, de acuerdo con las palabras de Heidegger, es el ente que no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está *ahí-dentro* del mundo. En otras palabras, el *Dasein* es el ente caracterizado por ser distinto de los demás entes.

En este punto, conviene mencionar que la acción toma un papel crucial para el desenvolvimiento del *Dasein* en el mundo, concepto que en primera instancia resulta lo más fundamental para que el *Dasein* sea en el mundo.

Es aquí donde resulta importante introducir el concepto de *estar-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*):

*Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung.*²⁴¹

²⁴¹ GA 2, 53 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 64).

Resulta fundamental la concepción del *estar-en-el-mundo* como la condición de posibilidad de todo lo ente, situación incluso tomada como obviedad, pues es el terreno idóneo para una *Seinsverfassung* del *Dasein*. Es aquí donde desarrollará todas sus posibilidades.

Heidegger tomará como punto de partida para su *analítica existencial* el *estar-en-el-mundo*. Pues es en el mundo donde estamos *contenidos* y existimos, nos desenvolvemos en el mundo y nos desarrollamos las distintas posibilidades de ser, entre los que destacan el trato con los útiles, con los otros entes llamados *Dasein* y con la propia existencia, que resulta importante destacar su característica actitud de preservarse a sí mismo.

Este *contenedor* será la condición de posibilidad para que el *Dasein* despliegue todas sus posibilidades de forma necesaria, pues está *en* como *absorbido*:

Was besagt In-Sein? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein -In der Welt- und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als -Sein in...-. Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das -in- einem anderen ist wie das Wasser -im-Glas, Kleid und Schrank.²⁴²

Vale la pena destacar el *en-el-mundo*, es una estructura del *Dasein* por el que este está ya siendo. No debemos confundirlo como el horizonte de posibilidad identificado con el ser de todo lo ente. Más bien, es el punto de partida ontológico por el cual se va a desarrollar una *analítica* del *Dasein*.

En consecuencia, será también el ámbito para desarrollar el concepto de *Dasein*, y ese estar *en* el mundo será la constitución fundamental del *Dasein*:

Wenn das In-der-Welt-sein eine Grundverfassung des Daseins ist, darin es sieht nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt, dann muss es auch immer schon ontisch erfahren sein.²⁴³

La experiencia óntica del *Dasein* es lo que caracteriza al método heideggeriano, pues será el punto de partida para un auténtico acceso a la pregunta por el sentido del ser. Es donde toma

²⁴² GA 2, 54 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 76).

²⁴³ GA 2, 60 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 81).

distancia de Husserl y de la historia de la ontología al apartar del acceso a todo proceder únicamente teórico.

Es decir, el modo de acceso a la *analítica existencial* comenzará con lo más simple del *habitar el mundo*, a lo que Heidegger identifica con un acceso meramente óntico. Este será el terreno propicio para que el *Dasein*, en su estar *ahí*, en condición de *absorto* en esa naturaleza de *ya-estar-en-el-mundo* (*Schon-sein-bei-der-Welt*),²⁴⁴ pueda desarrollar (posteriormente) una filosofía teórica, así como una filosofía práctica como posibilidades de su ser.

Ahora, el *Dasein*, ya contenido en el mundo, buscará seguir siendo en ese mundo; a saber, cuidándose su propia existencia, y esto implica el hecho de sortear los obstáculos del día a día. Pero antes, es necesario detallar ese mundo que ahora tendrá que afrontar el *Dasein*, introduciendo el concepto de mundo circundante (*Umwelt*) como el modo en el que el *Dasein* se va a relacionar de manera práctica, antes de cualquier tarea teórica.

Esto se dará de forma radical en ese mismo trato en la cual el *Dasein* va a significar el mundo: “*Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese -vor- als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen lässt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen.*”²⁴⁵

Y esa significación se dará por medio de las significaciones de las cosas que están relacionadas entre sí y que están ya contenidas con los *Dasein* en el mundo y nos relacionamos e interactuamos con ellas a modo de *Zuhandenheit*.

Esa cadena de relaciones y significaciones que va desde el trato más pragmático con los utensilios más básicos, como el ejemplo del martillo, que lo entendemos con referencia a otros que se conectan: por ejemplo, por medio del martillo entendemos el clavo, la madera, la casa, etcétera: “*Beispiel mit diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter...*”²⁴⁶

Por lo tanto, el trato con los útiles no es mera técnica productiva, porque de ser así lo estaríamos vinculando directamente con la *τέχνη* en función de una *ποίησις*, y no es así. Más bien el trato con los útiles guarda relación directa con la *φρόνησις* como generador de *πραξις*.

²⁴⁴ GA 2, 61 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 82-83).

²⁴⁵ GA 2, 87 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 108).

²⁴⁶ GA 2, 84 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 105).

Esto implica que exista una relación de semejanza entre la *φρόνησις* aristotélica y la *Umsicht* heideggeriana, pues mediante el saber práctico posibilitado por la circunspección es como el *Dasein* sortea los obstáculos de la vida cotidiana en un sentido óntico, pero el verdadero valor ontológico de la *Zuhandenheit* surge de ese mismo trato con los útiles en función del *cuidado* (*die Sorge*) para la propia preservación de la existencia misma.

Por eso es necesario precisar esa diferencia de la *Zuhandenheit* entre el producir meramente técnico material, de un producir de la acción guiada por la circunspección que tiene consecuencias ontológicas implicadas con la propia existencia.

Es así como se comprende el trato primordial de su cotidianidad, hasta con el tratamiento con el mundo que permite seguir cuidando de sí mismo (*Sorge*).

El concepto relacionado con el cuidado (*Sorge*), como el terreno propicio para todo el desarrollo estructural que los llevara a la propiedad del *Dasein*, se entiende desde la disposición afectiva de la angustia, en su manera de *estar-en-el-mundo*. Esta angustia viene de la condición de arrojado (*das Wovor der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein*),²⁴⁷ y es este cuidado el que posibilita al *Dasein* deliberar tanto para seguir existiendo como ser un agente de *πρᾶξις*.

Establecida la disposición del *estar-en-el mundo* y *die Sorge* como lo más fundamental para el tratamiento del *Dasein*, no solo se constata que está en el mundo como cualquier otro ente, sino que también busca comprenderlo (*Verstehen*).

En este comprender, el *Dasein* comprende una gama de posibilidades en su estar en el mundo. Heidegger escribe:

Y solo porque el *Dasein*, comprendiendo, en su ahí, puede extraviarse y malentenderse. Y en la medida en que el comprender está efectivamente dispuesto, y en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el *Dasein* ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades. (*In seinem Seinkönnen ist es daher der Möglichkeit überantwortet, sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden*)²⁴⁸

²⁴⁷ GA 2, 191 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 213).

²⁴⁸ GA 2, 144 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 163).

Esto quiere decir que el *Dasein* está en su condición de arrojado viviendo en su cotidianidad, la *comprensión* viene desde la *angustia* del verse a sí mismo como extraviado y limitado en su propia existencia. Lo que queda es *asumirse a sí mismo para recuperarse*. Ese *asumirse* no tiene nada que ver con una lectura existencialista, sino que, de forma meramente ontológica, el *Dasein* hace frente a su existencia en un *traerse de vuelta*.

Verstehen, entendido como la comprensión de todas las posibilidades de la existencia, pero con miras a un futuro identificable con la *vida buena* aristotélica, esto estambien identificable con el proyecto (*Entwurf*).

Heidegger lo describe como parte del *poder ser* del *Dasein*, lo cual implica estar impregnado de posibilidades: “*Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins; das Verstehen hat als Seinkönnen selbst Möglichkeiten, die durch den Umkreis des in ihm wesenhaft Erschliessbaren vorgezeichnet sind.*”²⁴⁹

Pero esas posibilidades tendrán una tendencia a la *recuperación* del *Dasein*, esto va totalmente en relación con ser un *agente* de *πραξις*, pues ontológicamente ser *circumspectos* implica un alejamiento del *das Man*, para asumir la propia existencia.

Entre estas posibilidades, Heidegger identifica dos primordiales: la autenticidad (*Eigentlichkeit*) y la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*). La primera implica la posibilidad de *escogerse*; la segunda, las actividades, motivaciones y goces. Al respecto Heidegger dice: “*Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit -diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt- gründen darin, dass Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.*”²⁵⁰

Considero conveniente en este punto aclarar que en el pensamiento Heideggeriano la propiedad y la impropiedad no tienen connotaciones peyorativas ni positivas, pues una no puede surgir sin la otra, incluso es parte de la existencia del *Dasein* oscilar entre los dos modos de existencia.

En consecuencia, puede entenderse que en el saber práctico aristotélico existiera un progreso lineal dirigido por la *φρόνησις* hacia la *vida buena*, sin embargo, encuentro semejanza en ejercicio diario de la *φρόνησις*.

²⁴⁹ GA 2, 146 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 165).

²⁵⁰ GA 2, 61 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 64).

Desde aquí se perfilan dos posibilidades de la *πρᾶξις*, determinadas según Vigo por los tipos de *deliberación y elección*.²⁵¹ La primera es una *πρᾶξις* inmediata, relacionada con lo cotidiano: el uso de las herramientas, el enfrentamiento con obstáculos y la orientación en el mundo. También el cuidado de sí mismo (*Sorge*), en tanto liberarse de los múltiples tratos con los entes en el mundo, desplazándose en él siempre desde la caída (*Verfallen*).

La segunda, forma de *πρᾶξις* se vincula con el proyecto (*Entwurf*) que nos lleva a ser un *φρόνιμος*.²⁵² Es decir, referido a la estructura de la *analítica de la existencia*, lo entendemos como el *Dasein* que, en todas sus posibilidades (que le posibilita el *Verstehen*), se da cuenta de su *caída* en el *das Man* (el *se*) como el modo cotidiano:

“In dieser Seinsart gründet der Modus des alltäglichen Selbstseins, dessen Explikation das sichtbar macht, was wir das -Subjekt- der Alltäglichkeit nennen dürfen, das Man”.²⁵³

Por lo tanto, el *Dasein* buscará recuperarse a sí mismo de la caída (*Verfallen*) como una posibilidad más, como una modalidad existencial de *estar-en-el-mundo*, caracterizada por la habladuría, curiosidad y ambigüedad, lo que Heidegger identifica con el *das Man*. Al respecto Heidegger dice: *“Die Phänomene des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit wurden in der Weise herausgestellt, das sich unter ihnen selbst schon ein Seinszusammenhang anzieht.”*²⁵⁴

Esa conexión está presente en la cotidianidad del *Dasein*, porque no puede recuperar sin antes estar perdido, por eso vale la pena insistir que la cotidianidad del *Dasein* no tiene un valor peyorativo.

Ya establecido el punto de partida como una posibilidad común, el perderse. Para encontrarse el *Dasein*, comprenderá (*Verstehen*) sus posibilidades de ser y entre ellas la de encontrarse, ser un auténtico *agente* de *πρᾶξις*.

Este aspecto es identificable con el *φρόνιμος*, en el momento en que desea recuperarse de esa caída. Esto se da primariamente con la angustia (*Angst*) de darse cuenta de su finitud en el mundo, descrita como el *tener miedo en cuanto tal*. (*Das Fürchten selbst*).²⁵⁵

²⁵¹ Vigo, “Deliberación y decisión según Aristóteles,” 24.

²⁵² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112b.

²⁵³ GA 2, 114 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 134).

²⁵⁴ GA 2, 175 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 193-195).

²⁵⁵ GA 2, 140 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 159).

Realizado este resumen general de lo que será el tercer capítulo de este trabajo de investigación, traigo de vuelta lo superado hasta este momento.

En este punto ya habremos respondido a la pregunta sobre: ¿hasta qué grado la presencia de Aristóteles permea en *Ser y tiempo*? A lo que me atrevo a responder que la presencia de Aristóteles en *Ser y tiempo* es afirmativa de una forma radical.

Visto desde un panorama histórico: se ha mencionado el fenómeno del siglo XX ha sido caracterizado, en el ámbito del neo-aristotelismo, por una *rehabilitación* de la filosofía práctica.²⁵⁶

Tal *rehabilitación* (de la que Heidegger participa como influencia) es una respuesta a lo que Aubenque señala como una primacía de la *ποίησις* sobre la *πρᾶξις* como fenómeno de la era moderna.²⁵⁷ Y dicha *πρᾶξις*, guiada por la *φρόνησις* —es decir, ese desvelamiento de la práctica posee un carácter autorreferencial—, a su vez está relacionada con la *Gewissen*, en tanto ambas comparten la característica de no olvidarse.²⁵⁸

Ángel Xolocotzi recalca las posibles razones para *rehabilitar* la *filosofía práctica* aristotélica por parte de Heidegger. A partir de las primeras lecciones de Friburgo, donde trata con pensadores como Dilthey, Rickert y Husserl. Además, añade las temáticas abordadas en ese momento, que son: *φρόνησις*, filosofía práctica, la esfera preteórica y *circumspección*, como parte de la apropiación heideggeriana de Aristóteles.²⁵⁹

Así, por parte de Dilthey se abrirá la posibilidad de un conocimiento, y por parte de Rickert se ubicará al conocimiento en el ámbito de la *razón práctica*.

²⁵⁶ Jean Orejarena, *Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos*, 23. Señala que los textos fundacionales del neo-aristotelismo son *Vita Activa* y *Wahrheit und Methode*. Además de la relación con la hermenéutica por parte de Joachim Ritter Gadamer que dedicaron esfuerzos sobre todo en la *Ética a Nicómaco* con las siguientes tesis: a) la autonomía autorreferencial de la *πρᾶξις* detallada en libro Z sobre las *ἀρεταὶ διανοητική* como una *ἔξις* que afirma o niega la *ἀλήθεια*; b) la *φρόνησις* como modelo de racionalidad y *σοφία* (parte científica); c) el orden aristotélico de las ciencias que son tratados posteriormente en toda la historia de la filosofía; d) en el terreno de la filosofía política, como contestación a las aporías de la teoría moderna. Del mismo modo sobre las aporías del neo-aristotelismo (tratadas principalmente por Volpi y Berti), son las siguientes: 1) se tiende a descuidar el marco referencial del mundo antiguo y que no son actuales y la solución que le dan en la rehabilitación es reconocer que son separados del contexto antiguo y proponerlo como respuesta problemas contemporáneos.

²⁵⁷ Pierre Aubenque, *El lugar de la Ética a Nicómaco en la discusión contemporánea sobre la ética*, 9-10.

²⁵⁸ *Ibid.*, 13.

²⁵⁹ Ángel Xolocotzi, *¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?*, 118.

Es decir, que serán la base para formular la idea de *Umsicht* como un tipo radical de conocimiento preteórico, que además será el comienzo de un tratamiento de la subjetividad que va a resolver con el concepto de *Dasein*²⁶⁰.

A modo de repaso, es importante retomar la distinción que hace Volpi sobre la confrontación superficial y radical,²⁶¹ insistiendo sobre la primera, que se pone de manifiesto en los cursos sobre Aristóteles que realizó Martin Heidegger en sus años de profesorado, previos a la realización y publicación de *Ser y tiempo*.

Estos, indudablemente, vendrían a confrontar el pensamiento de Heidegger con el de Aristóteles, al punto de señalar que Heidegger intenta crear un proyecto alternativo de la filosofía práctica aristotélica.²⁶²

Ya establecido que, efectivamente, Heidegger leyó a Aristóteles para preparar sus lecciones en sus primeros años de profesorado y que, conoció su pensamiento —además de la frecuencia con la que recurre a él justamente en los años previos a *Ser y tiempo*—, sobre los resultados de dicha confrontación, Jean Orejarena menciona que la importancia no recae tanto la interpretación de los textos aristotélicos por parte de Heidegger, sino la capacidad de recuperar y volver actuales los problemas filosóficos que presentan.²⁶³

Sobre la misma temática de la confrontación que menciona Franco Volpi (de naturaleza radical), entre todas esas apropiaciones de los conceptos aristotélicos, las que tendrán fundamental importancia serán los conceptos de *φρόνησις* y de *πρᾶξις*.

Me atrevo a señalar que todo esto se vuelve más comprensible con la propuesta de Alejandro Vigo sobre la apropiación de una *βούλεσις* ascendente y no ascendente, equiparándola con el agente que se las ve, en su vida diaria, con una comprensión circumspecta del mundo circundante.

Esta le permitirá, además de cuidar su propia existencia (*Sorge*), proyectarse a una propiedad (*Selbst*) que lo traerá de vuelta de la caída (*Verfallen*). No obstante, como he dicho, en esa *πρᾶξις* circumspecta, el *Dasein*, al darse cuenta de su finitud, se va a angustiar, y su posibilidad más viable es que justo esas sus acciones le permitan seguir existiendo durante

²⁶⁰ *Ibid.*, 122.

²⁶¹ Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* 37.

²⁶² Jean Orejarena, *Heidegger e Aristotele revisitado: Elementos para una propuesta crítica-metodológica*, ('*Odós*, 2015), 1.

²⁶³ *Ibid.*, 22-23.

el mayor tiempo posible dentro de sus propias posibilidades. Esto lo entiendo como ser *agente*, es decir, un agente de auténtica *πρᾶξις*.

Después, se intentó responder en el segundo capítulo si es posible reconocer de manera concisa la presencia de Aristóteles en *Ser y tiempo*, y en este punto es muy importante traer de vuelta el argumento que la apropiación heideggeriana de los conceptos aristotélicos.

En la llamada *postura productiva*, donde Franco Volpi menciona que, en general, Heidegger se confrontó a los griegos tanto en sus preguntas fundamentales como en la *filosofía práctica*, especialmente con Aristóteles.²⁶⁴

Es decir, dentro de esa *Destruktio*, específicamente en su confrontación con la *Ética a Nicómaco*, retoma la obra aristotélica como una ontología de la vida humana (dejando por fuera los presupuestos meramente éticos) y focaliza sus esfuerzos en una ontologización de la *πρᾶξις*.²⁶⁵ Lo que implica que: no buscará apropiarse los conceptos con todo y su significado.

Por último, intentaré responder a una tercera pregunta: ¿el concepto heideggeriano de *Umsicht* encuentra su sustrato en el concepto aristotélico de *φρόνησις*? Esto, para desarrollar su analítica existencial, que servirá como hilo conductor de una auténtica agencia (tener *Gewissen*) que sirva como proyecto del *Dasein*.

En este punto, considero aclarar los conceptos *ἐν ζῳε* y *ser-sí-mismo* (*Selbst*) y averiguar si se corresponden.

Porque pareciera contradictorio que, al despojar a los conceptos aristotélicos de cualquier presupuesto ético, quedaría de fuera el proyecto de vida (*ἐν ζῳε*) como una finalidad de la *πρᾶξις*.

Volpi menciona el concepto aristotélico de *κίνησις*, señalándola como el movimiento del hombre, no solamente como un aspecto de autoconservación, sino como un proyecto de vida.²⁶⁶

Este proyecto de vida deberá ser entendido desde la analítica existencial como la constitución fundamental ontológica del *Dasein*: en carácter de proyecto configura y anticipa su propio ser en una actitud constante práctica (por medio de la *Verstehen*)²⁶⁷

²⁶⁴ Franco Volpi, *Ser y tiempo: semejanzas con la Ética Nicomáquea*, (Signos filosóficos, 2006), 128.

²⁶⁵ *Ibid.*, 134.

²⁶⁶ *Ibid.*, 139.

²⁶⁷ *Ibid.*, 140-142.

12. Ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*).

Heidegger, en §12, con respecto de *In-der-Welt-sein*, menciona que con este término se nombra el modo de ser de un ente que está *en* otro a la manera como el agua está *en* el vaso y el traje *en* el armario. Con el *en*, Heidegger se refiere a la relación de ser que dos entes que se extienden *en* el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en este (mismo) espacio [*Das -In-der-Welt-*].²⁶⁸

Parece importante señalar los tipos de entes que se dan en el mundo mencionado; a saber: Volpi los menciona en el siguiente orden: *Zuhandenheit* (*estar-a-la-mano*), *Vorhandenheit* (*estar-ahí*) y *Dasein* (*ser-ahí*).²⁶⁹

En *Ser y tiempo* (sobre los dos primeros conceptos), Heidegger trata el concepto de *mundo circundante* (*Umwelt*) como el lugar donde se dan los utensilios (*Zeug*) y equipara esos *Zeug* con los *πραγματα*, como aquello con lo que uno tiene que vérselas en el trato (cotidiano) [*Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die -Dinge-: πραγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πραξις) zu tun hat*].²⁷⁰

Por lo tanto, los griegos ya tenían un concepto para referirse a las cosas con las que se tienen que lidiar y dar un trato, lo que Heidegger identifica con *Zeug*, por lo que el tratamiento de ahora en adelante será específicamente referido a la *φρόνησις*, ya descartando el camino de la *τέχνη* para el presente trabajo.

Ese *Zeug* tiene como característica el *estar-a-la-mano* (*Zuhandenheit*). Esto quiere decir que su uso tiene carácter en la circunspección (*Umsicht*). Así lo expresa Heidegger: “*Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit. Nur weil Zeug dieses -An-sich-sein- hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar*”.²⁷¹

Ese *weitesten Sinne*, nos abre la posibilidad de pensar a los útiles en un contexto más amplio que implica situaciones constantes de la vida diaria en las cuales la propia vida está en juego. Es por eso por lo que la circunspección toma un papel determinante para ir sorteando los obstáculos siempre con miras a la propia preservación.

²⁶⁸ GA 2, 53 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 54).

²⁶⁹ Franco Volpi, *Ser y tiempo: semejanzas con la Ética Nicomáquea*, 135.

²⁷⁰ GA 2, 68 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 90).

²⁷¹ GA 2, 69 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 91).

En cambio, *Vorhandenheit* se referirá al *Zeug* que ha sido *fracturado* y ahora lo encontramos —o quizás sacamos del contexto meramente práctico— y lo notamos con más detenimiento con la *Umsicht* (algo que estaba inicialmente presente como útil y que sigue presente, pero ya no es útil).

En ese sentido, la *Umsicht* está presente en los *Zeug* tanto de características funcionales como las fracturadas, justo para orientar la vida práctica. Al respecto Heidegger dice: *Das Auffallen gibt das zuhandene Zeug in deiner gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da, es zieht sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussenhendes ständig auch vorhanden war.*²⁷²

De este modo, cuando el *Zeug* se fractura también nos avisa sobre la inviabilidad de su funcionamiento que también implica el *cuidado* de ellos para nuestro propio bienestar.

De igual forma, podemos entender el *in-der-Welt-sein*, a modo descriptivo, como la clásica dicotomía *sujeto-objeto*, en la cual el *Dasein* se va a relacionar con ese mundo necesariamente.

Por lo tanto, es posible señalar que, en ese necesario *estar-en*, el *Dasein* (contenido ahí) podrá teorizar y también vivir para las cosas prácticas. Es aquí donde podemos situar a la *razón práctica*. Según Volpi, será la marca de agua de la analítica existencial.²⁷³

Ya revisado que necesariamente el *Dasein* se va a desarrollar en un mundo (en su condición de arrojado), independientemente de todas sus actividades posibles, como posibilidad teórica, se pregunta por el ser.

Situación tratada por Aristóteles en las siguientes *ἀρεταί διανοητική*:²⁷⁴ *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *νόος*. Esto, como he mencionado en el capítulo anterior, se revisó: que hay dos vías para el conocimiento del mundo en la propuesta aristotélica de la parte científica y la parte calculadora²⁷⁵ de la *ψυχή*.

²⁷² GA 2, 73 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 94-95).

²⁷³ Franco Volpi, *Ser y tiempo: semejanzas con la Ética Nicomáquea*, 137.

²⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139b15.

²⁷⁵ *Ibid.*, 1139a1-15

La primera, buscará conocer la parte del mundo de naturaleza necesaria (esto en el modelo óntico modal mencionado con anterioridad),²⁷⁶ y la segunda, buscará conocer las cosas de naturaleza contingente; en este caso, la pertinente a la *τέχνη* y la *φρόνησις*, donde la *φρόνησις* queda como condición de posibilidad de las acciones. No está por demás repetir que la *πρᾶξις* tiene su fin en *sí misma* (contraria a la *ποίησις*).

En consecuencia, se ponen los cimientos en el *estar-en-el-mundo* como una condición de posibilidad para tratar el *saber práctico* aristotélico. Es en este punto que el *Dasein* entiende que tiene un abanico de posibilidades que buscará comprender.

Cabe mencionar, en este punto, el fenómeno de la interpretación, tratada en § 32 de *Ser y tiempo*, como la interpretación de algo en cuanto algo esta esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa.²⁷⁷

Es ese estado previo a cualquier comprensión, y que se da en las referencias del mundo en su unidad. El *Dasein* se moverá en todas esas referencias, que le van a ayudar no solo a comprender el mundo, sino a interactuar en él.

Dicha interacción, de acuerdo con Ángel Xolocotzi, es una vivencia en la que no vemos cosas (y las teorizamos), más bien las intuimos sin rodeos intelectuales, y ese el ámbito preteorético que Heidegger tomará como punto de partida para su analítica existencial.²⁷⁸

13. *Verstehen*.

En *Ser y tiempo*, Heidegger nos menciona las formas en como el *Dasein* se desenvuelve en el mundo (*Umwelt*), que ya está siempre presente, y como he revisado con anterioridad, hay un trato con los útiles, y ese desenvolverse en el mundo siempre será con lo que está a la mano, porque ya está ahí [*schon -da-*].²⁷⁹

No obstante, aquí es donde también se da la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que la define como “lo ónticamente más conocido y cotidiano, el estado de ánimo existencial

²⁷⁶ *Ibid.*, 1139b10.

²⁷⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 168, GA 150.

²⁷⁸ Ángel Xolocotzi, *¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phronesis aristotélica?*, 124.

²⁷⁹ GA 2, 83 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 104).

fundamental” [...ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein].²⁸⁰

Esa disposición afectiva se origina desde lo cotidiano, esto es, lo más óntico. Además, señala que no es un fenómeno psicológico, pues no viene ni de fuera ni de dentro; viene de un *estar-en-el-mundo* [*Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von -Aussen- noch von -Innen-, sondern steigt als Wiese des In-der-Welt-seins aus diesen selbst auf*];²⁸¹ es decir, que esa disposición afectiva ya está por añadidura en la estructura del *Dasein* por el simple hecho de *esta-en-el-mundo*, y viene desde el más estar perdido en las cosas cotidianas, es decir, desde lo más óntico.

También, la forma de *Verfallen* [*Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst*],²⁸² como una modalidad existencial de *estar-en-el-mundo* que, es la caída que tiene el *Dasein* al estar inmiscuido y absorbido en sus asuntos cotidianos, en lo más óntico.

A su vez, guarda relación con el discurso (*Rede*), tratado como el fundamento *ontológico-existencial* del lenguaje, y la exteriorización del discurso se articula en significaciones. Heidegger menciona: [*Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn*].²⁸³

Así logramos articular y explicitar lo logrado con la comprensión (*Verstehen*), pareciera el punto de encuentro entre lo óntico y lo ontológico.

También resulta importante señalar que el discurso no es en un sentido peyorativo; de hecho, es necesario [*Der Ausdruck -Gerede- soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert*].²⁸⁴

El *discurso* es incluso necesario para teorizar y para estar en el mundo también implica ir significando las cosas en lo cotidiano.

²⁸⁰ GA 2, 134 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 153).

²⁸¹ GA 2, 136 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 156).

²⁸² GA 2, 176 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 195).

²⁸³ GA 2, 161 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 180).

²⁸⁴ GA 2, 167 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 186).

En ese sentido, puedo entender que el *discurso* es la puerta de acceso que tiene el *Dasein* para oscilar entre lo meramente cotidiano y la comprensión que se tiene de las distintas posibilidades.

Por último, tenemos el *Verstehen*, (como he mencionado en el párrafo anterior). Es la comprensión de las distintas posibilidades de su propia existencia, pero cabe añadir que esas posibilidades tienen la característica de proyectarse hacia un *por-mor-de*, es decir, un *poder-ser* (*si-mismo*), una proyección a futuro (*Entwurf*). Al respecto Heidegger menciona:

*...das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt.*²⁸⁵

Esto quiere decir que proyecta al *Dasein* a sus posibilidades más genuinas que tienen que ver con el ser *agente*, concepto equiparable con la vida buena aristotélica.

Me atrevo a decir que *Verstehen* es la unión *práctica-comprensiva* del mundo circundante con el *Dasein*. O mejor aún, lo que caracteriza al *Dasein* y lo lleva comprender que justamente su existencia se posa en una condición de posibilidades *en* el mundo, y desde ahí buscará desplegar o evitar sus posibilidades de acuerdo con su *bienestar*.

En esta comprensión de naturaleza práctica —la que hace que comprendamos las cosas en su sentido de referencia que hay entre ellas, en su significatividad (*Bedeutsamkeit*) que hay en el mundo— [*Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht*].²⁸⁶

En esta significación de la estructura del mundo se fundamenta en una pre-comprensión en el mundo cotidiano, después, por medio de la *comprensión* y el *discurso*, nos permite abrir las posibilidades ontológicas del *Dasein* para recuperarse de la pérdida en *das Man*, por medio de la *circunspección* y siempre fundada en el *cuidado*.

Esta pre-comprensión no es del mundo y sus cosas *en* él; no se da de un modo teórico, sino practicándolas. Por ejemplo, el clásico símil que usa Heidegger con el martillo como

²⁸⁵ GA 2, 145 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 164).

²⁸⁶ GA 2, 87 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 108).

útil: este lo utilizamos y aprendemos a utilizarlo sin más que meramente utilizándolo, y de ese modo comprendemos su utilidad.

Insisto con el ejemplo del martillo, que se comprende desde su ámbito de referencias con el clavo, la pared y la casa. Eso es la referencia (*Verweisung*).²⁸⁷ Es aquí cuando *Verstehen* se hace patente en su modalidad de *Umsicht*. En otras palabras, que el *Dasein* se proyecta mientras existe y se comprende desde sus posibilidades.

Es un *poder-ser* lleno de posibilidades: [*Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist*]²⁸⁸ y *Umsicht* es una de ellas, es aquella posibilidad que nos permitirá lograr el *proyecto*.

La *Verstehen*, con relación a la interpretación heideggeriana de la *φρόνησις*, está marcada —según Alejandro Vigo— en la formación de los años de formación del proyecto filosófico de *Ser y tiempo*, señalando tres puntos importantes que son: 1) la importancia decisiva de la confrontación con Aristóteles, 2) la apropiación transformadora y 3) la presencia filosófica (que todo lo dominaba).²⁸⁹

Dicha interpretación tiene la función de extraer del análisis aristotélico de la *φρόνησις* elementos que, transformados y reinterpretados, se integran como momentos constitutivos de la *analítica de la existencia* (aquí *Verstehen* es tomada como la determinación fundamental de la existencia humana). Vigo señala los siguientes puntos de dicha interpretación que son:

La concepción entre *φρόνησις* y *Ser y tiempo* es el más propio poder ser del *Dasein*, b) la función de la *φρόνησις* en la apertura de la acción, c) conexión entre *φρόνησις*, conciencia e individualidad, d) conexión estructural de la *φρόνησις* con un determinado modelo de existencia propia fundada en la radical finitud del *Dasein*.²⁹⁰

²⁸⁷ GA 2, 84 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 105).

²⁸⁸ GA 2, 145 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 165).

²⁸⁹ Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, 213-215.

²⁹⁰ *Ibid.*, 217.

14. *Umsicht*.

Umsicht, como ya vimos, es una comprensión (*Verstehen*) meramente práctica del estar *en* el mundo, y pareciera que toma un valor poco importante explicándolo con el ejemplo del martillo y reducir el concepto con algo sin tanta profundidad.

Y es que es su sencillez lo que lo hace tan importante, porque el adecuado uso de los útiles —estos útiles tienen la característica del *estar-a-la-mano* (*Zuhandenheit*)—²⁹¹ puede ser determinante en situaciones donde la existencia del *Dasein* se ponga en peligro de dejar de existir.

Además de ser la fase previa y necesaria para pregunta por el sentido del ser; sin esta fase previa a todo lo meramente profundo del acercamiento a temas con mayor peso intelectual, mejor nos detenemos aquí a ver como el *Dasein* comprende de una forma práctica el mundo con su trato con los útiles, y este “uso” tiene un carácter de *circumspección* (*Umsicht*).²⁹²

También la *Umsicht* tiene relación con el utensilio cuando este deja de funcionar o se *fractura* como *presencia-a-la-mano* (*Vorhandenheit*), y seguirá siendo descubierta por la *circumspección* (*Umsicht*).

Lo que implica que, será una fase previa para salvarse de la *caída* (*Verfallen*). De la *caída* viene la *llamada* del *cuidado* (*die Sorge*), y esta no puede ser posible sin antes estar ocupado en las cosas del mundo (*Besorgen*), en un trato intramundano donde manipula y utiliza. Heidegger menciona en *Ser y tiempo*:

*Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene -Erkenntnis- hat.*²⁹³

²⁹¹ GA 2, 69 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 91).

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ GA 2, 67 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 95).

En ese sentido, *Besorgen* está totalmente fundamentado en *Sorge*, esta aclaración me parece importante porque el *cuidado* (*die Sorge*) ya está implícito en la estructura del *estar-en-el-mundo* porque desde lo más primario de la cotidianidad ya está operativo el *cuidado* con miras a la autopreservación.

Es en las cosas del mundo donde el *Dasein* delibera y efectúa la *πρᾶξις*. Como decir que, desde las acciones pequeñas, el *Dasein* configura su mundo, lo comprende y comprende que puede dejar de existir, y ahí busca salvarse de la caída.

¿Ahora, qué relación tienen la *φρόνησις* aristotélica con la *Umsicht* heideggeriana? Jean Orejarena señala como fundamentales en *Ética a Nicómaco* los conceptos de *πρᾶξις* (acción) y *φρόνησις* (prudencia) como *sabiduría práctica*, por lo que *πρᾶξις* será el modelo actual de racionalidad práctica.²⁹⁴ Parafraseando a Gadamer, con su concepto de racionalidad hermenéutica, dice que es un modelo vigente que tiene sus raíces en la *φρόνησις* detallada en capítulo Z de *Ética a Nicómaco*.²⁹⁵

Vigo menciona una lección de Heidegger en 1924-25 en la cual Heidegger enfatiza que *φρόνησις* tiene por objeto al *Dasein* mismo. Esta *φρόνησις*, dotada de *βούλευσις* (*Überlegung*), no se refiere a un objeto externo (como la *τέχνη*), sino que recae en el sujeto mismo.

A saber, que la *φρόνησις* concierne al propio ser del *Dasein* (a su *buen vivir*). Otra semejanza con esto último dicho es el concepto de *ἐνπραξία*, que apunta al hombre mismo, al igual que la *Umsicht*.²⁹⁶

En cuanto al carácter *descubridor* del *Dasein* dotado de *Umsicht*, Vigo refiere que la *φρόνησις* no constituye una consideración desinteresada de la situación y la acción. Es decir, la *φρόνησις* está involucrada como un aspecto constitutivo que ilumina desde adentro cada paso del proceso que lleva la realización del obrar desde el principio (*ἀρχή*, con deseo y resolución) hasta la consumación (*τέλος*) de la acción misma.

Esto quiere decir que la *φρόνησις* facilita el descubrimiento de lo que está oculto en la situación misma, situación totalmente relacionada con el *proyecto* (*Entwurf*).²⁹⁷

²⁹⁴ Jean Orejarena, *Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos*, 21.

²⁹⁵ *Ibid.*, 22.

²⁹⁶ Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, 217-218.

²⁹⁷ *Ibid.*, 219.

En este contexto, Xolocotzi, respecto al carácter circunspectivo de la *φρόνησις* —en la que Aristóteles observa diversos modos de desocultamiento en relación con la *κίνησις*—, señala que esta situación que propicia lo accesible de la vida (*ζῶον λόγον ἔχον*).

Pero este tipo de *κίνησις* no será de naturaleza *κίνησις ἐπιστημονικὸν*, que tiene que ver con lo teórico; más bien será de naturaleza de *κίνησις λογιστικόν*, en la que la *πρᾶξις* se va a constituir como un objeto de conocimiento. Lo cual significa que, es una posibilidad de desocultar la vida²⁹⁸.

Dicho esto, podríamos pensar en relacionar el *Umsicht* con una *πρᾶξις* inmediata, según lo propuesto por Alejandro Vigo con respecto a la *deliberación*. Así que, la *πρᾶξις* inmediata podríamos vincularla con la circunspección (*Umsicht*), pues, esta nos ayudará a conducirnos satisfactoriamente en el mundo, sorteando los obstáculos que nos vayamos encontrando, así como vérnoslas diariamente en la cotidianidad al encuentro con los *Zeug*, y mejor aún: en esos momentos cotidianos, de fondo, estamos cuidado el seguir existiendo.

Por consiguiente, podríamos vincular el carácter circunspecto del *Dasein* con la genuina agencia.²⁹⁹ Entonces, en este punto también podemos reconocer que un conjunto acciones de naturaleza inmediata son parte de la cotidianidad del *Dasein*, y que serán el terreno propicio para la genuina agencia del *Dasein*.

15. *Gewissen*.

Gewissen, de forma muy panorámica, podríamos equipararla con el cumplimiento de un ciclo que comienza en el cuidado (*Sorge*) en la cotidianidad del *Dasein*, en su estar contenido en el mundo. Aquí es importante no confundir el *Selbst* como un estado final (*τέλος* de buena vida aristotélica) del *Dasein*; más bien, es momentáneo, y va desde la caída (*Verfallen*), a la *Selbst*, porque la cotidianidad obliga al *Dasein* ocuparse de las posibilidades del mundo, entre ellas su encuentro con los útiles, así que, el *Dasein* estará oscilando entre ambas posibilidades durante exista en el mundo.

²⁹⁸ Ángel Xolocotzi, *¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phronesis aristotélica?*, 128-129.

²⁹⁹ Steven Crowell, “Heidegger acerca del razonamiento práctico: moralidad y agencia,” en *Guía Comares de Heidegger*, coord. Ramón Rodríguez (Granada: Comares, 2018), Cr. 227-231.

Ahora, ¿es viable equiparar el *Selbst* con la *πρᾶξις* auténtica? Porque recordemos que la apropiación heideggeriana es meramente formal, dicho de otro modo, que se vale de los conceptos aristotélicos, pero despojándolos de su significado ético, por consiguiente, podemos quedarnos con su sentido práctico de la *πρᾶξις*.

Y para entenderlo, es provechoso recuperar una de las tesis del neo-aristotelismo que propone a la *πρᾶξις* como autónoma con respecto de la *θεωρία*, así como delimitar la *πρᾶξις* de la *ποίησις* y determinar las características específicas del saber de la *πρᾶξις* de la *racionalidad práctica*.³⁰⁰

Es decir, en primer lugar, la *πρᾶξις* y la *θεωρία* son diferenciadas por la actitud de su *τέλος*, ya que la *θεωρία* tendrá su *τέλος* en la *ἀλήθεια* (de naturaleza necesaria) y, la *πρᾶξις* encontrará su *τέλος* en el éxito de la *πρᾶξις* misma, que en términos aristotélicos será una *ἐν ζῳε*.³⁰¹ Ahora, en cuanto a su relación con la *ποίησις*, la diferencia, como ya lo hemos visto, radicará en el *τέλος*.³⁰²

Ahora bien, lo que busca Heidegger de toda esta apropiación es desarrollar su *analítica existencial* sirviéndose de los conceptos aristotélicos, pero con un tratamiento ontológico.

Esto nos lleva a la idea de que no vamos a concebir o mezclar significados a modo de errar al pensar que la *Gewissen* heideggeriana nos llevaría a una *εὐδαιμονία* moral, aunque sí es necesario precisar que el fin de la *πρᾶξις* sí buscará el éxito de ella misma.

Como prueba de ello, Gadamer dice que Aristóteles no trata evidentemente el problema hermenéutico, solo la adecuada valoración que desempeña la razón en la actuación moral.³⁰³

Con ello se refiere a lo que le interesa a Heidegger es estructurar al *Dasein* en el mundo, en el cual pueda ejecutar acciones que le permitan seguir existiendo en el mismo.

Además, Gadamer hace distinción de la *conciencia moral* platónica y aristotélica, pues la primera trata el tema en su generalidad; en cambio, Aristóteles se adecua mejor al concepto *Gewissen*, porque ese saber moral no es un saber objetivo.

³⁰⁰ Franco Volpi, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, 329.

³⁰¹ *Ibid.*, 330.

³⁰² *Ibid.*, 332.

³⁰³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, 383.

El que sabe no se enfrenta a una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Con esto está claro que este no es el saber de la ciencia objetiva (platónica).³⁰⁴

Es pensar los conceptos, pero de un modo operativo; es tomar una estructura propuesta en *Ética a Nicómaco* y ayudarse de ella para desarrollar su analítica existencial, por lo tanto, *Gewissen* no es un estadio final equiparable con una *ἐν ζῳε* según los antiguos griegos.

Así que, *Gewissen* entendida como conciencia hermenéutica, de acuerdo con Gadamer,³⁰⁵ no se trata de un saber técnico (que se enseña) ni moral (que se adquiere por experiencia). Lo que implica que, desde el sistema aristotélico, que la *τέχνη* se aprende, pero también se olvida; además, el saber moral se aprende, pero nunca se olvida. Ahora, Heidegger estaría adoptando estas implicaciones de la *conciencia moral*, pero no con vistas a la *εὐδαιμονία* aristotélica, pero sí como agencia del *Dasein*.

Una de las implicaciones que tendrá el *Dasein* direccionado a la *Gewissen* será el encontrarse a *sí-mismo*; es decir, una *Selbst*. Para que esto suceda, Heidegger planta en el cimiento de la cotidianidad, en la cual el *Dasein* se perderá a *sí-mismo*.

En palabras de Heidegger, el *poder-ser fáctico* del *Dasein* —es decir, sus tareas, sus reglas, sus patrones y todo lo que implica estar solícito en el mundo, esto es, (*das Man*)—³⁰⁶, esta impropiedad del *SE* solo puede revertirse si el *Dasein* se recupera explícitamente de la pérdida en *el-uno*:³⁰⁷

[*Weil es aber in das Man verloren ist, muss es sich zuvor finden. Um sich überhaupt zu finden, muss es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit -gezeigt- werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist*].

La pérdida en el *-UNO-* es el *Dasein* fáctico, perdido en sus actividades cotidianas, y esto para Heidegger es el *Dasein* más auténtico. Luego, Heidegger hace mención, en este punto,

³⁰⁴ *Ibid.*, 385.

³⁰⁵ *Ibid.*, 387-388.

³⁰⁶ GA 2, 268 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 287).

³⁰⁷ GA 2, 268 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 288).

de la *llamada* que hará que el *Dasein* se recupere a *sí-mismo* a modo de una intimación (*Aufrut*) a despertar su propio *ser-culpable* (*Schuldigsein*).³⁰⁸

En ese sentido, el *Dasein*, mientras está inmiscuido en sus asuntos más prácticos y cotidianos, tendrá esa *llamada de la conciencia* que lo llevará a tomar conciencia de *sí mismo* y con ello recuperarse, esto es lo que he logrado identificar con la *vida buena* aristotélica, aquella que a cada instante se ejercita y no se descuida.

Mismo que el fenómeno del ser *agente*, que se posará en el *Dasein* que actúa siendo *circumspecto* para que sus acciones encuentren su fin en *sí-mismo*, y que, simplemente solo le permitirá seguir existiendo.

Ya después, el *Dasein* caerá, y la *Gewissen* le hará el llamado para recuperarse. Pero todo esto será posible con el conducirse circumspecto del *Dasein*, y esto es en la cotidianidad y su tratamiento con los útiles.

³⁰⁸ GA 2, 270 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 289).

Conclusión.

Por parte de Martin Heidegger, se tomó en cuenta al “joven Heidegger”, influenciado por sus lecturas de Brentano y los diferentes sentidos del ser en Aristóteles, así como lecturas de Carl Braig, Wilhelm Vöge, Hölderlin y Edmund Husserl.

Posteriormente, la primera etapa de Heidegger como profesor de la universidad de Friburgo, en los años 1915 al 1923; después, su breve, pero muy productivo (en cuanto a la apropiación aristotélica) paso en la universidad de Marburgo, en 1923 a 1929.

Carrera intelectual que lo logra posicionar definitivamente en la universidad de Friburgo. Todo esto referente a la apropiación heideggeriana del patrimonio aristotélico de la *filosofía práctica*, que servirá para la estructura de la *analítica existencial* que tendrá como protagonista al *Dasein*. Dicha trayectoria y cercanía con el pensamiento aristotélico se puede resumir con los datos de los siguientes párrafos.

La temática abordada en este trabajo de investigación inaugurada por Franco Volpi al margen de las publicaciones, en los años 1984, de las lecciones de Heidegger en Marburgo, que dan sustento a dicha confrontaciones (*Auseinandersetzung*), la cual configura una apropiación y una asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica. Gadamer incluso nombra al trabajo heideggeriano como un proyecto alternativo de Aristóteles.³⁰⁹

En ese sentido, Volpi dice que *Ser y tiempo* no fue leído bien en su tiempo por Rombach, Max Müller y Rudolf Berlinger. Entonces ¿cuáles son los intereses filosóficos de Heidegger? Esos se ven claramente en sus lecciones de Marburgo (1923-1928), que se reflejan en el *Natorp Bericht* de 1922.

Además, fueron determinante los comentarios de Heidegger en los 60 y la publicación de sus cursos a partir de 1975 de Marburgo, además del artículo dedicado Aristóteles *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B,1* (1939), pero que fue publicado hasta 1958 por la revista italiana *Il Pensiero*.³¹⁰

Otras fuentes documentales es la carta al William Richardson (1962), sobre la pregunta por el ser en Brentano, así como los materiales de la *Gesamtausgabe* sobre los cursos de Marburgo publicados en 1984, sobre las siguientes lecciones: *Die Grundprobleme der*

³⁰⁹ Jean Orejarena, *Heidegger e Aristotele revisitado: Elementos para una propuesta critico-metodologica*, 2.

³¹⁰ *Ibid.*, 4-6.

Phänomenologie del verano del 1927, publicado en 1975; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, del invierno del 1925-26, publicadas en 1976; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, del verano de 1928, pero publicada en 1978; y *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, del verano de 1925, pero publicada en 1979.

Luego, hasta los 90: *Platón: Sophistes*, del invierno de 1924-25, publicada en 1992; *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, del verano de 1926, pero publicado en 1993; *Einführung in die phänomenologische Forschung*, del invierno de 1923-24, publicada en 1994; *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, del verano de 1924, publicada en 2002.

Posteriormente, la publicación de *Nachschriften* de Oskar Becker y la conferencia de 1923-24 sobre el *Dasein und Wahrsein*.³¹¹ Ya que es un hecho el recurrir de Heidegger en el pensamiento aristotélico.

Orejarena menciona la categorización hecha por Volpi en tres momentos, que son: el Heidegger juvenil, que se acerca a la problemática ontológica con la tesis de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung der seienden nach Aristoteles* y el tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie* de Carl Braig (1907-1916); sus primeras lecciones con base en Aristóteles, en su proyecto de una hermenéutica de la facticidad con la reapropiación de *πρᾶξις* y *φρόνησις* (1919-1927); y el acercamiento último a Aristóteles como una última interpretación orgánica (1939).³¹²

Entonces, lo visto en el primer capítulo versó sobre la influencia que Heidegger tuvo en el neo-aristotelismo y cómo éste último trató con diferentes regiones del conocimiento, no solamente con la filosofía. Ahora bien, a tal *traer a la vuelta* al pensamiento aristotélico se le reconoce como una rehabilitación en el ámbito de la filosofía práctica.

En un segundo capítulo, busqué realizar un esbozo de manera muy panorámica de la estructura aristotélica de la *πρᾶξις* como condición de posibilidad de la *φρόνησις*, tratados en *Ética a Nicómaco*.

Conceptos de los que se sirve Martin Heidegger para realizar su *analítica existencial*. Dicho esbozo parte desde comienza con la distinción entre el objeto de la

³¹¹ *Ibid.*, 7.

³¹² *Ibid.*, 11.

filosofía práctica con el de la *filosofía teórica*, determinando que nuestro objeto de estudio versará en la *filosofía práctica*.

Se hace distinción de la *filosofía práctica* con la *racionalidad práctica*, donde la primera tiene por objeto la generalidad, y la segunda, la subjetividad. Entonces, la racionalidad práctica —que en última instancia de la investigación tendrá que ver con los conceptos heideggerianos de *Umsicht*— se posibilita en el esquema *óntico-modal* de la contingencia y lo necesario. La racionalidad práctica tendrá su ámbito operativo en la contingencia.

Dicha modalidad de la realidad es captada por la mente aristotélica, esta que está dividida en dos partes, que, a saber, son: la parte racional y la parte irracional. La parte racional será la que capta las dos modalidades de la realidad. La primera trata sobre los conocimientos de lo necesario, con las siguientes *ἀρεταί διανοητική*, que son: *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *νοῦς*.

Por el lado de los conocimientos de lo contingente están: *τέχνη* y *φρόνησις*, acordando que la parte que capta los entes necesarios es la parte científica y la parte que capta los entes contingentes es la parte calculadora. La *φρόνησις* será condición de posibilidad de *πρᾶξις*.

Dicha *πρᾶξις* se puede examinar desde sus partes, las cuales destacan: *βούλευσις* y *προαίρεσις*, estos como los dos momentos estructurales fundamentales de la acción aristotélica.

Es aquí cuando Alejandro Vigo distingue dos tipos de *βούλευσις*: la descendente y la no descendente. La primera es la posibilidad práctica inmediata de la vida diaria; la segunda, sobre la búsqueda de la buena vida virtuosa.

Aspectos que decido equiparar con la *Umsicht*, ya sea como sorteando los obstáculos de la vida cotidiana, o como posibilidad de traerse de vuelta de la caída (*Verfallen*). Cabe recalcar que el trabajo de la *βούλευσις* reside en la elección de los medios. En cambio, la *προαίρεσις* es la decisión ya deliberada; es la decisión considerada como viable para llevarla al fin (*πρᾶξις*).

En la última sección del presente trabajo se hace un breve repaso de los dos primeros capítulos. Después, se aborda de forma muy panorámica lo más fundamental en lo que está el *Dasein*, y esto es el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*); también lo más fundamental en

cómo el *Dasein* configura su mundo circundante (*Umwelt*), lugar donde manipula utensilios (*Zeug*), manipulación que se da necesariamente en lo cotidiano.

Por medio de la manipulación de los utensilios, el *Dasein* configura su mundo circundante por medio del sistema de referencias (*Bedeutsamkeit*). Además, es en este mundo en el que el *Dasein* se encuentra utilizando los útiles, donde el *Dasein* se pierde en la cotidianidad.

Es en la medianía del discurso (*Rede*), donde el *Dasein* recibe la llamada de la conciencia (*Gewissen*), comprendiendo su estar caído (*Verfallen*) por medio de una afectividad referida no a un miedo psicológico ni exterior, sino a una *Angst*.

En este punto, pareciera que la *Umsicht* quedara atrás. Sin embargo, la *Umsicht* figura como la condición de posibilidad para un posterior traerse de vuelta a sí-mismo (*Selbst*). Es en este punto donde he intentado asimilar la concepción operativa de la *φρόνησις* aristotélica y cómo Heidegger lo asimila en su analítica existencialista.

Cómo la función operativa de la *πρᾶξις* tiene por objeto la acción misma, acción ya filtrada entre una multiplicidad de opciones, con miras a una auténtica agencia y, en todo caso, a seguir siendo.

Visto que Heidegger se apropió de los conceptos aristotélicos del *saber práctico* como una formalización ontológica, implica que ya no es viable abordar a *Ser y tiempo* desde una lectura ética ni existencialista.

En específico sobre concepto de *φρόνησις*, la implicación está en que refuerza la vía de una lectura de *Ser y tiempo* en clave de una *racionalidad práctica* aristotélica, despojando cualquier implicación ética y otorgándole un sentido meramente ontológico que servirá para la *analítica existencialista*, donde la *φρόνησις* guía a la acción y que tendrá su resolución en el proyecto de vida del *Dasein*.

Las consecuencias filosóficas que se siguen de esto en relación entre práctica y existencia son en primer lugar, que se reafirma la separación entre la teoría y la práctica, además de ponerlas a la par en cuando al valor filosófico que se le ha dado históricamente a la diferencia de lo práctico frente a lo teórico.

En segundo lugar, se afirma que la *πρᾶξις* no es solamente acción óntica, sino que guarda una gran relación ontológica con la existencia del *Dasein*, pues esta al orientar las acciones, ayudarán a sortear los obstáculos del día a día que, a la posteridad, conducirán al

Dasein a un *proyecto de vida* que se identifica con la *buena vida* aristotélica, situación que se equipara al más auténtico *poder-ser-sí-mismo* del *Dasein*.

El trabajo interpretativo de la investigación amplía las perspectivas previas a Franco Volpi y Alejandro Vigo en el sentido que la *βούλευσις* descendente la he articulado con la *circunspección* cotidiana. Ambas cumplen la función de sortear los obstáculos de la vida diaria que orientan al *Dasein* en el trato con los utensilios (*Zuhandenheit*), así como preservar la propia existencia a cada instante, que, en última instancia, van a situar al *Dasein* en un *proyecto* (*Entwurf*) de vida.

Por lo tanto, el presente trabajo de investigación abre las siguientes preguntas para futuras investigaciones: ¿Hasta qué punto se puede explorar el sentido de la disponibilidad *más amplia* de los útiles (*ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar*)? En ese mismo sentido ¿Hasta qué punto el trato con los útiles (*Zuhandenheit*) se relaciona con el mantenimiento de la propia existencia del *Dasein*?

Otros aportes que podrían desarrollarse a partir de esta tesis en un artículo académico, ponencia o proyecto mayor, versa sobre el desarrollo de las implicaciones que tiene esa *amplia disponibilidad* de los útiles con la *πρᾶξις* y la preservación de la existencia en cada instante. Además de seguir desarrollando la interpretación de la *Umsicht* como forma de *racionalidad práctica* preteórica en función de la *φρόνησις*.

Listado de conceptos heideggerianos:

El ser-ahí (*Dasein*). - Martin Heidegger define el concepto de *Dasein* en § 9 de *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez el mío. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser mismo lo que va cada vez este ente.³¹³

Sin embargo, Heidegger, desde el párrafo segundo, lo define desde su posibilidad del preguntar del siguiente modo: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene la posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.”³¹⁴ Situación que pone en la mira al *Dasein* como punto de acceso para la pregunta por el sentido del ser, y que Heidegger tratará el tema con su método denominado analítica existencial.

Analítica existencial (*Existenzialanalytik*). - El concepto de analítica existencial (del *Dasein*), que está definido en § 5 de *Ser y tiempo*, corresponde al método por el cual se tendrá acceso a la pregunta por el sentido del ser, “de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad media.”³¹⁵

La analítica del *Dasein*, así concebida, está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites.³¹⁶

³¹³ Martin Heidegger. GA 2, *Sein und Zeit*, edit. F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (trad. esp. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2014) GA, 2, 42. p. 63.

³¹⁴ GA 2, 7 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 28).

³¹⁵ GA 2, 16 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 38).

³¹⁶ GA 2, 17 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 38).

El estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). – Heidegger, en § 12, caracteriza el estar-en-el-mundo como la constitución fundamental del *Dasein*, en otras palabras, el “fenómeno unitario”, lo así primariamente dado (y que) debe ser visto desde su integridad.³¹⁷ Esto quiere decir que el estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del *Dasein* necesaria *a priori*,³¹⁸ que, esto debe entenderse como lo más fundamental y que, además, tiene la característica del *en-el-mundo*.

Esto lo explica Heidegger de una manera muy didáctica con el símil del agua que está en el vaso, identificando dos entes: uno que está “contenido” en el otro (*Welt-Dasein*).³¹⁹

Mundo circundante (*Umwelt*). - Una vez planteado el concepto más fundamental del *Dasein* como “contenido” en el mundo (*In-der-Welt-sein*), está una segunda disposición del mundo, pero esta vez haciendo referencia la relación del *Dasein* con el mundo.

En § 12, Heidegger caracteriza dicha relación de la siguiente manera: “Como ente que es esencialmente de esta manera, el *Dasein* puede descubrir en forma explícita el ente que comparece en el mundo circundante, saber de él, disponer de él, tener un mundo.”³²⁰

Aquí resulta importante destacar la relación con el mundo de una manera meramente práctica (este punto es quizás el momento de ruptura con la fenomenología husserliana), por lo que Heidegger, en § 14, menciona lo siguiente: “El mundo más cercano al *Dasein* cotidiano es el mundo circundante (*Umwelt*)... La expresión “mundo circundante” contiene en el término “circundante” una referencia a la espacialidad (del *Dasein*).”³²¹

Más adelante, en § 15, Heidegger introduce el concepto del *trato*, que es el ocuparse, que manipula y utiliza (a los entes intramundanos).³²²

El cuidado (*die Sorge*). - Heidegger define el concepto *Sorge* en § 41, primero aclarando qué no es y haciendo énfasis del sentido puramente ontológico: “...la significación del término cuidado (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.

³¹⁷ GA 2, 53 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 74).

³¹⁸ GA 2, 53 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 75).

³¹⁹ GA 2, 54 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 75).

³²⁰ GA 2, 58 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 79).

³²¹ GA 2, 66 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 88).

³²² GA 2, 67 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 89).

Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, a despreocupación.”³²³ Más adelante, con respecto a su naturaleza fundamental, dice lo siguiente:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* (antes), es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento y situación del *Dasein*. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento práctico sobre el teórico.³²⁴

Además, de precisar que es lo más fundamental con referencia a las posibilidades del *Dasein*, tal como lo dice en § 42: “...el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto), es obra del cuidado.”³²⁵

La comprensión (*Verstehen*). – En § 31, Heidegger define la comprensión como una posibilidad fundamental de la existencia que guarda estrecha relación con la condición del *Dasein* de estar arrojado *en* el mundo, condición que conlleva una comprensión muy primaria del *Dasein*:

“La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del *ahí*. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender (*Verstehen*)... Que el *Dasein*, existiendo, es su *Ahí*, significa, por una parte, que el mundo es *ahí*; su *ser-ahí* es el *estar-en*. Y este es, asimismo, *ahí*, como aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. En el *por-mor-de* está abierto el existente *estar-en-el-mundo* en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada *comprender*.”³²⁶

Conciencia moral (*Gewissen*). – El concepto de conciencia moral se hace presente en forma de “llamado” de la conciencia, cuando el *Dasein* se encuentra *perdido* en las cosas que hay en el mundo, tal como lo menciona Heidegger en § 54:

³²³ GA 2, 192 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 210-211).

³²⁴ GA 2, 193 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 211).

³²⁵ GA 2, 199 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 217).

³²⁶ GA 2, 143 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 161-162).

“...como está perdido en el uno, primero debe encontrarse. Y para poder de algún modo encontrarse, debe ser “mostrado” a sí mismo en su posible propiedad. El *Dasein* necesita testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como posibilidad. En la interpretación siguiente tomaremos como testimonio que responde a estas exigencias lo que la autointerpretación cotidiana del *Dasein* se conoce como la voz de la conciencia.”³²⁷

Mas adelante, en el mismo párrafo, menciona: “El análisis más a fondo de la conciencia se revelará como una llamada (*Ruf*). El llamar es un modo del discurso. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una apelación (*Anruf*) al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una intimación (*Aufruf*) a despertar a su más propio ser-culpable (*Schuldigsein*).”³²⁸

Circunspección (*Umsicht*). – Heidegger define el concepto de circunspección en relación directa del trato que tiene el *Dasein* con los entes intramundanos del siguiente modo:

“Hay en la cotidianidad del *estar-en-el-mundo* modos de ocupación que hacen comparecer al ente sobre el que recae el ocuparse de una manera tal que en él se manifiesta la mundicidad de lo intramundano. El ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado. Una herramienta puede ser averiada, el material puede ser inapropiado. Pese a ello, en esta situación el útil sigue estando a la mano. Pero la inempleabilidad no es descubierta por una contemplación contrastadora de propiedades, sino por la circunspección del trato que hace uso de las cosas.”³²⁹

En ese sentido, he logrado entender que la circunspección tiene que ver directamente con el mundo cotidiano del *Dasein* mientras se las arregla en el día a día, en su *estar-en-el-mundo*, en su más fundamental estar en él: “Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos

³²⁷ GA 2, 268 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 285).

³²⁸ GA 2, 143 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 286).

³²⁹ GA 2, 73 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 94-95).

hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles.”³³⁰

³³⁰ GA 2, 76 (trad. esp. *Ser y tiempo*, 97).

Bibliografía.

Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. GA 2, *Sein und Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1977 (trad. esp. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2014).

_____. GA 9, *Wegmarken*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (En *Hitos*, traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, 231-271. Madrid: Alianza Editorial, 2000).

_____. GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. GA 19, *Platon: Sophistes*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (trad. esp. *Platón: El Sofista*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2003).

_____. GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (trad. esp. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2014).

_____. GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (trad. esp. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2005).

_____. GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, editado por Günter Neumann, Frankfurt Am Main: Klostermann, 2005 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002).

_____. *Conferencias 1915-1932*, editado por Günter Neumann, (trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2025).

Obras de Aristóteles

- ARISTÓTELES. 2017. *Tratados de lógica (Órganon) V Tópicos*, trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Gredos.
- _____. 2015. *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.
- _____. 2011. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- _____. 2003. *De anima*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- _____. 1998. *Ética a Nicómaco*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- _____. 1995. *Tratados de lógica (Órganon) II Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

Escritos secundarios

- AUBENQUE, Pierre. 2004. “El lugar de la Ética a Nicómaco en la discusión contemporánea sobre la ética” *Revista Laguna* 15.
- _____. 1999. *La prudencia en Aristóteles*, trad. José Torres Gómez. Barcelona: Grijalbo.
- BERTI, Enrico. 2011. *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. Patricio Perkins. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2008. *Las razones de Aristóteles*, trad. Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos.
- CROWELL, Steven. 2018. “Heidegger acerca del razonamiento práctico: moralidad y agencia”, en *Guía Comares de Heidegger*, ed. Ramón Rodríguez, 227-254. Granada: Comares.
- GADAMER, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GONZALEZ, Francisco J. 2024. “Introducción al Seminario de Heidegger del semestre del de verano de 1921 sobre *De anima* de Aristóteles según los apuntes manuscritos de Helene Weiss y Oskar Becker,” en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, 25-76. Buenos Aires/Puebla: SB editorial.

_____. 2024. “Por qué *De anima* está ausente en el *Informe Natorp*? La ontología perdida de la vida de Heidegger”, en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, 25-76. Buenos Aires/Puebla: SB editorial.

NUSSBAUM, Martha. 1995. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. trad. Tomás Bretón. Madrid: Visor.

OREJARENA, Jean. 2019. “La atestiguación de la existencia propia: *Ser y tiempo* y la fenomenología de la conciencia moral,” en *Ser y tiempo de Heidegger, en perspectiva*, coords. Ángel Xolocotzi y Ricardo Gibu, 121-148. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2016, “Sobre la actualidad práctica de la filosofía aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos.” [Con]textos 5.

_____. 2015, “Heidegger y Aristóteles revisitado: elementos para una propuesta crítico-metodológica.” *’Oδός*.

QUINTANA, Jorge Luis. 2024. “Indicaciones en torno a la supresión del sentido político de la Ética nicomáquea: El joven Heidegger y la repetición de la *φρόνησις* aristotélica”, en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, 215-239. Buenos Aires/Puebla: SB editorial.

THANASSAS, Panagiotis. 2022. “Retórica de la cotidianidad”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, Ricardo Gibu y Jean Orejarena 391-426. Buenos Aires: Biblos.

VIGO, Alejandro. 2015. “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83),” en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, coord. Ramón Rodríguez, 197-218. Madrid: Tecnos.

_____. 2012, “Deliberación y decisión según Aristóteles.” *Tópicos* 43: 51-92.

_____. 2008. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

VOLPI, Franco. 2012. *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- _____. 2007. “Heidegger und der Neoaristotelismus, Jahrbuch 3”, *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, eds. A. Denker, G. Figal, F. Volpi y H. Zaborowski, 221-236. Freiburg/München: Karl Alber.
- _____. 2006. “Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomáquea.” *Signos filosóficos* 16: 127-147.
- _____. 1999. “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario filosófico* 32.
- _____. 1996. “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, *Seminarios de Filosofía*, 45-73. Anuario 9, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- XOLOCOTZI, Ángel. 2024. “El Aristotelesbuch de Heidegger”, en *Heidegger, lector de Aristóteles: En torno al origen de su interpretación fenomenológica*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, 83-98. Buenos Aires/Puebla: SB editorial.
- _____. 2023. “La procedencia de la constitución ontoteológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921”, *Tópicos* 67: 35-59.
- _____. 2022. “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición: diálogo con Franco Volpi”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, Ricardo Gibu y Jean Orejarena 99-116. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2022. “La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles”, en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, coord. Ángel Xolocotzi Yáñez, Ricardo Gibu y Jean Orejarena 479-494. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2009. “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?”, *Tópicos* 37: 119-122.

Diccionarios filosóficos

Ferrater Mora, José. 1964. *Diccionario filosófico, Tomo I (A-K) y Tomo II (L-Z)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

