Globethics Repository



Heidegger y la filosofía práctica [Heidegger and practical philosophy]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Villarroel,Raúl
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-03 16:26:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228052

Revista de Filosofía Volumen 62, (2006) 81-99

ENSAYOS

Heidegger y la filosofía práctica ser y tiempo como un palimpsesto

Heidegger and practical philosophy: *Being and time* as palimpsest

Raúl Villarroel

Universidad de Chile Santiago, Chile
rvillarr@uchile.cl

Resumen

El presente trabajo intenta examinar algunas implicancias problemáticas suscitadas a la hora de preguntarse si en la filosofía de Martin Heidegger hay lugar para una ética. Esta pregunta ha sido formulada reiteradamente a partir de la publicación de sus obras fundamentales y no han sido pocos los que han querido ver concomitancias subyacentes de naturaleza práctica en su pensamiento, no obstante el decidido y manifiesto rechazo que el propio autor hizo a menudo evidente con respecto a tal posibilidad.

Palabras clave: Informe Natorp, ética, ética originaria, filosofía práctica, praxis, palimpsesto.

Abstract

The paper examines some problematic implications of the question whether there is place for an ethics in the philosophy of Martin Heidegger. This question has been repeatedly asked since his fundamental works were published and several authors have claimed they can see underlying associations of a practical nature in his thought, notwithstanding the determined and open rejection that the author himself often expressed with regard to such a possibility.

Keywords: Natorp report, ethics, *ur*-ethics, practical philosophy, praxis, palimpsest.

El hecho de que a menudo se haya visto el pensamiento de Heidegger como si estuviera referido de manera exclusiva a una indagación puramente ontológica _carente en forma absoluta de una dimensión cercana al ámbito de los problemas prácticos_ es un asunto que ha inquietado a muchos autores contemporáneos y ha desatado una interesante polémica en la actualidad.

En relación con esto se podría sostener que, efectivamente, el horizonte reflexivo heideggeriano se sitúa en una instancia, en general, anterior a toda teoría, pero más aún, a toda forma de praxis. Ello, de algún modo, podría deducirse ya de *Ser y Tiempo* (ST), en tanto la *cura*, como totalidad estructural original, tiene un carácter existenciariamente a priori respecto de todo "comportamiento" y "posición" fáctica del ser-ahí (Heidegger 1968, pp. 211 y ss.), es decir, está ya siempre antes que éste. La acción, por ende, es solo una de las posibilidades en que el ser-ahí puede conducirse con respecto al mundo de que se cura.

Podría no caber duda de que existen suficientes antecedentes como para hacer de esta percepción una cuestión _al menos en principio_ indiscutible. No obstante aquello, hay quienes han afirmado lo contrario. Y sin desconocer la dificultad que se impone a la hora de aseverar definitivamente la tesis antagónica, han buscado la posibilidad de extraer de la meditación heideggeriana algunos elementos y formulaciones conceptuales que se aproximarían de manera significativa a la determinación de cuestiones de clara implicancia ética; aunque ellos no den lugar al planteamiento de un proyecto definido y claro en tal sentido. Dicho de otro modo, también se puede pensar que no por el hecho de no haber establecido teóricamente un conjunto de normas concretas, la *ontología* heideggeriana se habría privado de responder a cuestiones fundamentales de *filosofía práctica.* Sin ir más lejos, en cuanto define la situación concreta del hombre capaz de obrar y las condiciones que hacen posible e imposible la libertad, por mencionar algunas de las más relevantes. Todo ello, por cierto, sin atender _ni considerar, por razones obvias_ lo discutibles o indiscutibles que puedan resultar las incendiarias afirmaciones de Víctor Farías, quien _como se sabe_ ha querido visualizar la categórica existencia de todo un programa ético muy claro, presente en el pensamiento de Heidegger (Farías 1989, p. 16), y que se desplegaría como expresión y fundamento de su conocida y problemática adhesión política nazifascista[1]. En casos como éste, parecería más prudente conformarse simplemente con acoger la calificación de "delirante" que Peñalver le ha atribuido a las pretensiones de "candidato a filósofo-rey platónico" que se habrían manifestado en el pensador de la Selva Negra (Peñalver 1991, p. 161); a menos de que uno quiera abiertamente adherir a la calificación de "libro ridículo" que François Fédier dejó caer sobre el trabajo de Farías[2].

Pero, volviendo a nuestro interés previo, un claro ejemplo _preliminar_ de ello, lo constituye un escrito del académico de la Universidad de Chile Jorge Acevedo, en el que nos advierte que una mirada más atenta sobre la obra de Heidegger nos permitiría "descubrir `fácilmente' una multitud de problemas que, *si queremos ligarlos a las disciplinas tradicionales de la filosofía*, necesariamente tendríamos que vincularlos a la meditación `ética'"[3] _cuidándose, en todo caso, de precisarnos que deberemos comprender la palabra "ética" en su sentido más amplio (Acevedo 2001).

Acevedo alcanza, incluso, hasta la enumeración de una extensa serie de tópicos que, a su juicio, corresponderían a verdaderos "imperativos" (sic), susceptibles de desprenderse de la meditación del pensador suabo, por lo menos si tenemos a la vista lo expresado en *ST*. Entre otras, Acevedo estima que ciertas comprensiones

heideggerianas tales como *convivir de una manera anticipativo-liberadora; estar en guardia frente a la caída en la habladuría, la curiosidad o avidez de novedades y la ambigüedad; estar abierto al llamado de la conciencia moral (Gewissen); sumirse en el obrar fáctico para oír propiamente ese llamado; y asumir apropiadamente la temporalidad del vivir, tanto personal como social*, serían expresiones claras de la presencia de una dimensión práctica en el pensar de Heidegger.

Aún más, en la revisión de obras posteriores, Acevedo constata nuevamente semejantes aproximaciones. Así es, entonces, como *cultivar el pensar meditativo y no sólo el pensar calculante; no reducir a los demás ni reducirse uno mismo a animal de trabajo, material o recurso humano; lograr una auténtica cercanía respecto de lo que nos rodea, de los que están en torno nuestro y de nosotros mismos; alcanzar el desasimiento o serenidad (Gelassenheit) frente a los artefactos técnicos,* serían la expresión similar de una suerte de potencia práctica interna del pensar heideggeriano que, por lo visto, no tornaría insensato el propósito de acometer interpretaciones muy diversas de otras que hemos conocido al respecto[4].

En este sentido, me permito referir también los dichos de Luis Alejandro Rossisi, de la Universidad de Quilmes, Argentina, quien sostiene:

Obviamente Ser y Tiempo *no es una exhortación a una vida feliz, y ni siquiera es un tratado acerca de la vida buena; no obstante, busca en el lector _si se permite la expresión_ una toma de conciencia para la cual, creemos, el término más aproximado es el de predicación protréptica* (Rossisi 2001).

Por cierto, no podemos dejar de pensar en las implicancias que tendría la figura retórico-estilística del*protréptico* griego, no solo ya contenida en la argumentación sofística, sino que también constituyendo el trasfondo exhortativo de la obra homónima de Aristóteles, incitando a la adopción de un particular modo de vida, siempre preferible a los demás, por decirlo de manera simple[5].

Ahora bien, por cierto, no se trata de una discusión meramente "local" _y, por ende, "menor", como se podría suponer, dada su inserción más bien periférica y tardía respecto de esta gran polémica_, puesto que en 1983, Werner Marx, el pensador alemán contemporáneo, también intentó dilucidar este mismo asunto; que, probablemente, constituya uno de los problemas más enigmáticos del pensamiento filosófico de la época, tal como nos lo ha hecho ver Hans-Georg Gadamer en una obra dedicada al maestro, recientemente publicada en español y que recoge trabajos suyos de distinta data (Gadamer 2002, pp. 181-200). Sostiene allí Gadamer que, en dicho escrito[6], Marx se dio a la tarea de pensar hasta dónde resulta posible plantear una vía para la justificación de una ética en el pensamiento postrero de Heidegger y si es factible continuarlo en la misma dirección, lo que Marx supone haber encontrado en la categoría heideggeriana del com-padecer del ser mortal, entendida como aquella *medida* que fundamenta su indagación. Una pregunta, por cierto, que inquieta a muchos, quizás no tanto por la respuesta evidente que podría obtenerse a partir del propio corpus heideggeriano, como de una serie de interrogantes que surgen a la luz de investigaciones recientes que han intentado establecer algunas concomitancias que analizaremos más adelante en este mismo escrito.

Gadamer hace ver, también, que la pregunta que Marx dirige a Heidegger y que, aunque en principio concierne a todo pensador, representa un "extremo atrevimiento", puesto que, como se sabe, Heidegger no parece haber estado nunca dispuesto a

admitir la interpelación que se le dirigiera muchas veces en relación con la posibilidad de "escribir una ética".

En este sentido, la "*Carta sobre el humanismo*", que el pensador germano le dirigiera en el año 1946 a Jean Beaufret _uno de sus admiradores franceses más irrestrictos_, en respuesta a idéntico requerimiento que el de Marx, parece haber representado _como es bien sabido_ la expresión más elocuente del rechazo que Heidegger formulara a las pretensiones de esta naturaleza que habían venido siendo alimentadas desde la primera recepción que el ambiente intelectual de Marburgo hiciera de *Ser y Tiempo*, en términos de la posibilidad de que en su pensamiento hubiera lugar para una llamada a la autenticidad de la existencia. Gadamer afirma que la posterior influencia de la filosofía de Jaspers habría reforzado aún más este "malentendido moralista" (Gadamer 2002, p. 183), incapaz de advertir que Heidegger no solo negaba la alternativa de "escribir una ética", sino que enfatizaba definidamente su voluntad de reconducir el pensamiento a su verdadera pobreza, dado que todos nosotros "no consideramos lo bastante la esencia de la acción" (Gadamer 2002, ibíd.).

Si Heidegger abandonó o no realmente este camino a la pobreza o si se pueden conseguir nuevas riquezas continuándolo, sería la pregunta que Marx formularía en su obra y a la que buscaría enfrentarse. Ahora bien, pese a que, finalmente, Gadamer concluye que Marx no habría sido capaz de llevar a buen término su propósito inicial y no habría podido establecer la conexión buscada entre la ética y el pensamiento heideggeriano, de todas maneras su aseveración final _aquella referida al hecho de que tal fracaso contiene, sin embargo, un mérito, y que es la confirmación de la autonomía de la ética, que acaba de una vez con "las absurdas afirmaciones de que el pensamiento de Heidegger sería nihilista y de que el mundo, en cambio, estaría en orden" (Gadamer 2002, p. 200)_, constituye una suerte de constatación de que en el pensar tardío de Heidegger resuenan "tonos nuevos de tipo humano e incluso un nuevo modo de encontrarse" (Gadamer 2002, p. 199), lo que, sin duda, contribuye a definir un escenario menos exigente para la posibilidad de adentrarse en el pensamiento de Heidegger exclusivamente en busca de referencias ontológicas. Por esta misma vía se podría invocar también una de las consideraciones finales del conocido artículo de Pedro Cerezo acerca de la así llamada *ética originaria* de Heidegger, donde se reconoce cómo Werner Marx, a partir de la experiencia del "ser mortal", ha mostrado el alumbramiento de una nueva actitud ética en el pensamiento de Heidegger (Cerezo 1991, pp. 11-91). Y sus propias consideraciones conclusivas del artículo, en las que plantea la llamada a no abandonar la magnanimidad del pensar y recluirse en posiciones extremas desde las que "… se condene a la ética originaria al orden del mito en nombre de la crítica"[7]; o bien, "a la crítica racional al anti-mito del sujeto demiúrgico, con vistas a salvar lo sagrado"[8], en un evidente intento por dar curso y continuidad a una discusión que es de suyo inagotable (Cerezo 1991, pág. 79).

Tan inagotable que, al menos tentativamente, nos permitiría suponer que en el *desasimiento* (*Gelassenheit*), con el que Heidegger interpela a lo humano ante el despliegue del acontecer técnico (*das Gestell*), se podrían escuchar resonar las notas de una suerte de *anacoresis*, o de retirada; que es aquello que Foucault _en su hermenéutica del sujeto_ incluía dentro del conjunto de tecnologías arcaicas del yo (purificación, concentración, retirada, resistencia) a través de las cuales se cumplía la exigencia de espiritualidad ética _la*epimeleia heautou*_ en el mundo griego, desde el período pre-clásico hasta el helenístico (Foucault 2005, pp. 58-59). En este sentido, la *serenidad* (*Gelassenheit*) podríamos representárnosla, de algún modo general, a la manera de una determinada disposición para retirarse, apartarse o ausentarse (*anacoréticamente*, si se nos permite decirlo) del negocio activo de la técnica moderna,

mediante esa aceptación y negativa simultáneas del mundo técnico, que Heidegger plantea a través de la figura de la reflexión meditativa (*bessinliches Denken*) y que permitiría salvaguardar la esencia de lo humano, y resistir _como señala Foucault respecto de la finalidad de las prácticas mencionadas_ las pruebas más duras y dolorosas, los peligros y las tentaciones que puedan presentarse; en este caso específico, por ejemplo, los riesgos y la seducción del voluntarismo subjetivista del humanismo metafísico.

Considerando, entonces, lo anterior, pero manteniendo las precauciones ya señaladas, parece válido traer extensamente a colación un interesante y revelador trabajo de exégesis filosófica referido a una de las más importantes fuentes nutricias del pensamiento de Heidegger, titulado "*La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo*", donde el filósofo italiano Franco Volpi se da a la tarea de esclarecer algunas cuestiones que nos parecen fundamentales y decisivas a la hora de contextualizar mejor esta particular preocupación a la que hemos venido haciendo referencia aquí, en un ámbito a la vez paradójico y problemático; porque a partir de su texto, específicamente en la indagación de los antecedentes motivacionalmente originarios de *ST* que hace presente y analiza con rigor (y que aquí necesitamos mostrar), se vislumbra la oportunidad de advertir un gesto filosófico de cuño inverso al que el filósofo alemán diera énfasis en etapas posteriores de su pensamiento, en el entendido de que tras la expresión final de la filosofía heideggeriana, indiscutidamente ontológica, subyace una matriz de sello práctico que el pensador germano, en algún momento particular de su evolución habría decidido abandonar en beneficio del giro ontologizante reconocido (Volpi 1994, pp. 326-383).

El posible movimiento al que pueda llegar a dar lugar una constatación como la que propone Volpi resulta, a nuestro juicio, importante, porque da paso a una nueva _aunque probablemente por ahora errática_ hermenéutica, que con la fuerza de una subyacencia recurrente (un *palimpsesto* quizás) parece soportar y reenviar la lectura heideggeriana a referentes de raigambre diversa que la propiamente ontológica, aunque no lo haga de manera exhaustiva, o bien, aunque _como el propio Volpi lo reconoce_ Heidegger llegue a olvidar por completo este programa fundacional en el curso de la segunda etapa de su pensamiento y se oriente en forma definitiva a un abandono radical de la dimensión práctica que le sirvió inicialmente de perspectiva.

Volpi sostiene que el hallazgo del célebre inédito sobre Aristóteles del joven Heidegger _el así llamado "Informe Natorp (*Natorp-Bericht*)" (Heidegger 2002)_ da un nuevo soporte textual a la tesis según la cual la confrontación con el pensamiento del estagirita habría sido decisiva para la formación de su propio pensar. Este programa interpretativo de Aristóteles contendría, según Volpi, un primer esbozo del proyecto analítico existencial heideggeriano entendido como "hermenéutica de la facticidad". Supuestamente, en este texto se puede llegar a constatar la importancia que tuvo Aristóteles para el pensamiento del joven Heidegger, sobre todo en el contexto de los numerosos cursos que dictó sobre el filósofo griego durante los años 20[9].

Ahora, habría que señalar, tal como lo cree el español Jesús Adrián, que la metafísica aristotélica, al haber asimilado el ser a la presencia, habría favorecido una interpretación onto-teológica en la que Dios resultó finalmente elevado al estatuto de causa final, última e inmóvil (Adrián 2003). Ello habría acarreado unas consecuencias de desmundanización y de deshistorización absolutas para la fisonomía de la vida humana. Ante esto, entonces, Heidegger se habría empeñado en articular el contramovimiento correspondiente para frenar dicho impulso metafísico desplegado de

manera universal, a partir de una singular retoma de la filosofía práctica de "*Ética a Nicómaco*" (*EN*). Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no arrancaría primaria y superlativamente de algo sublime y más allá de la praxis de la existencia humana, pues los razonamientos parten y se sustentan en la experiencia misma de las acciones de la vida.

Estas consideraciones permiten detectar una serie de afinidades entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en lo relativo al método como al contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión protofenomenológica de Aristóteles, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro VI de la *EN*, Heidegger cree haber encontrado una experiencia originaria del *kairós*, paralela a la del cristianismo primitivo.

Por ello, se podría afirmar que es en una estrecha relación con la filosofía práctica del estagirita que llega a ver la luz el proyecto de ST, el cual muestra algunas analogías estructurales con la ἐπιστήμη πρακτική de*EN*, sobre todo en cuanto ella es interpretada _y traducida_ por Heidegger como "ontología de la vida humana" (*Ontologie des menschlichen Lebens*).

Desde el punto de vista temático, tal confrontación con Aristóteles se caracterizaría _hasta *ST*_, por implicar los tres problemas fundamentales que constituyen el centro de esta obra: el problema de la *verdad*, el problema de la constitución ontológica fundamental de la vida humana entendida como *ser-ahí*, y el problema de la *temporalidad*. El horizonte unitario en el cual se enfrentan estos tres problemas está definido por la cuestión del *ser*, que aquí se desarrolla todavía definido en el sentido de la cuestión del ser del ente; es decir, de los modos fundamentales del ser del ente. De estos tres problemas capitales (verdad, *Dasein* y temporalidad), el que resulta central para Volpi en orden a entender la confrontación mencionada es el problema de la constitución ontológica de la vida humana, del modo de ser que es propio del ser-ahí.

Volpi plantea _a modo de hipótesis_ que, motivada por su insatisfacción respecto de la solución ousiológica y analógica de la unidad del ser[10] sostenida por Brentano en la disertación referida al problema de la pluralidad de los significados del ente (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristóteles*) (ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον)[11][11] y, por ende, sobre el problema de determinar si hay _y en tal caso cuál_ un sentido unitario y fundamental del ser que sostenga esta plurivocidad; la línea directriz del trabajo filosófico del joven Heidegger a lo largo de los años veinte[12] estuvo constituida por la búsqueda del sentido fundamental y unitario que sostiene la naturaleza plurívoca del ente. Heidegger habría examinado a fondo, sobre todo, el significado del ser en cuanto verdadero, y su examen revela con claridad la intención de comprobar si éste puede asumir el papel de significado fundamental.

Habría sido, entonces, a partir del desarrollo de su interés por el problema de la multiplicidad de los significados del ser y el sentido unitario que la sostiene, que Heidegger llegó a descubrir y a retomar la filosofía práctica de Aristóteles. Esto habría acontecido, según lo describe Volpi, durante el examen del significado del ser en cuanto verdadero, específicamente a través de la interpretación del libro VI de *EN* que expusiera en la primera parte del curso del semestre invernal de 1924/25.

Volpi aporta otro dato fundamental para la determinación del itinerario que habría seguido el definitivo giro ontologizante de la filosofía práctica aristotélica operado por Heidegger en etapas avanzadas de su pensamiento. El filósofo italiano supone que, teniendo a la vista la configuración fenomenológica del horizonte de aproximación de Heidegger a Aristóteles (particularmente su profundo estudio de las *Investigaciones lógicas* de Husserl), se puede determinar que, en coincidencia con su maestro respecto de la comprensión del fenómeno de la verdad[13], Heidegger habría llegado al convencimiento de que el juicio o la predicación, en cuanto síntesis o diáiresis de representaciones o conceptos, no constituiría el lugar único y originario de ésta, sino que sería tan solo una dimensión suya, restringida en relación con su extensión originaria y su profundidad ontológica.

De este modo, Heidegger llega a cuestionar las tres tesis tradicionales sobre la verdad, que son: la tesis de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*; la tesis según la cual su lugar originario es el juicio, y la tesis según la cual la paternidad de estas dos afirmaciones correspondería a Aristóteles. Y ello parece ser definitivo en este sentido: "… en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella de este concepto de verdad como «adecuación», ni de la concepción corriente de λόγος como juicio válido" (Heidegger 2002, p. 62).

Siguiendo las tesis husserlianas de crítica a la concepción de la verdad como adecuación y, muy particularmente, aquella referida a la "intuición categorial" _análoga a la intuición sensible y que explica la aprehensión de aquellos elementos simples del juicio cuya identificación cognoscitiva (*Ausweisung*) sobrepasa la intuición sensible y que son explicados categorialmente_ Heidegger elabora una distinción capital entre el sentido puramente lógico-gnoseológico del ser-verdadero (*Wahrsein*), propio de la proposición, y el sentido ontológico de la verdad (*Wahrheit*), propio del fenómeno en su profundidad y extensión originarias. Según Heidegger, la profundidad ontológica originaria del fenómeno aún se halla presente en Aristóteles, aunque éste trate también el sentido restringido del ser-verdadero vinculado solo con la proposición. Por ello, Heidegger _así lo cree Volpi al menos_ intentará devolverle a los textos aristotélicos concernientes al problema de la verdad su alcance ontológico originario, al liberarlos de cierta tradición interpretativa cuyos efectos se encontrarían, incluso, en trabajos de estudiosos como Jaeger.

De esta manera, Volpi afirma que la crítica heideggeriana a la teoría tradicional de la verdad, que se inicia con el enfoque fenomenológico de Husserl, es paralela a una lectura ontologizante de ciertos textos capitales de Aristóteles, como, por ejemplo, *De la Interpretación* I, *Metafísica* IX, 10, *Ética a Nicómaco* VI.

Entonces, y sintetizando, se podría señalar que Heidegger, al poner en discusión la tesis del juicio como lugar originario de la verdad mostrando que su carácter apofántico, predicativo, se inscribe como un caso especial en el carácter semántico del discurso en general, con lo cual conduce de nuevo la semanticidad del discurso a la naturaleza descubridora, hermenéutica, del ser-ahí, y al mostrar, además, que la posibilidad de descubrir el ente, propia del ser-ahí, tiene su fundamento en el hecho de que el ente mismo es *manifestativum sui*; es decir, que se da como evidente, manifiesto, revelado (*unverborgen*, ἀληθής), llega a descubrir el sentido ontológico más profundo del fenómeno de la verdad y a identificar una suerte de topología de los lugares de lo verdadero, para cuya determinación retoma y transforma algunas intuiciones aristotélicas fundamentales.

De ella se podría desprender lo siguiente: Verdadero es, ante todo, el ente mismo, en el sentido de que posee un carácter manifestativo, revelador (Heidegger 2002, p. 65). Volpi sostiene que con esta tesis, Heidegger habría intentado recuperar el valor ontológico de la determinación aristotélica del ὄν ὡς ἀληθής. . Verdadero es, en segundo lugar, el ser-ahí mismo, la vida humana, en el sentido de que ésta puede revelar, descubrir y conducir a manifestarse al ente según algunas aptitudes fundamentales. Aquí, tras la tesis heideggeriana, también está la idea de Aristóteles

> según la cual el alma humana (ψυχή) tiene la capacidad de estar en lo verdadero; es decir, para Heidegger, de ser reveladora, de ser un ἀληθεύειν (*EN* VI). Verdadera es, por último, la forma suprema de λόγος, es decir, el λόγος ἀποφαντικός, la ἀπόφανσις, la predicación o aserción, que puede tener forma afirmativa (κατάφασις) o negativa (ἀπόφασις). En el marco de este análisis del ente en cuanto lo verdadero, durante los años 20, –cree Volpi– Heidegger se habría concentrado en el esfuerzo de determinar de manera adecuada la vida humana.

Y es que los términos ζωή y *vita* encarnarían un asunto capital para las interpretaciones griegas acerca de la existencia humana (Adrián 2001). Pero, ya en Aristóteles, la vida humana no es simple ζῆν, zn, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino βίος, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles (Adrián, ibíd.), por lo que, inspirado por la potencia de la ciencia práctica aristotélica, Heidegger se dará a la tarea de una destrucción fenomenológica que ponga al descubierto las estructuras ontológicas y lógicas centrales del fenómeno de la vida, cuyo rasgo fundamental será, sin lugar a dudas, el cuidado: "el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*)" (Heidegger 2002, p. 35). Y dicho cuidado corresponderá entenderlo fundamentalmente como la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo en tres direcciones básicas: el mundo subjetivo de las propia vivencias (*Selbstwelt*), el mundo social compartido con los otros (*Mitwelt*) y el mundo circundante de las cosas (*Umwelt*) (Heidegger 2002, p. 35).

Pero, la vida fáctica se debatiría en el contexto de un doble movimiento de caída y reapropiación, nos recuerda Adrián, por lo que Heidegger habría entendido que la filosofía debe estar al servicio de esta autointerpretación de nuestra facticidad, y colocarnos ante esa posibilidad de reapropiación, con un propósito esencialmente crítico: el de alcanzar una comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana mediante una interpretación reflexiva sobre su estado de ruina y abandono. La hermenéutica heideggeriana, entonces, al modo de un programa filosófico, arremetería contra esta autoalienación y le recordaría al *Dasein* su libertad, razón por la cual resultaría difícil desconocer su importante carácter ético.

Quizás, esto mismo pueda verse reafirmado por una significativa consideración de Jean Grondin en la que sostiene: "No es de admirar, pues, que el joven Heidegger haya hablado a menudo de un despertar a sí del*Dasein*, de un *Wachsein*, para descubrir la finalidad secreta, y resueltamente ética, de su hermenéutica de la facticidad" (Grondin 1996, p. 87).

Retomando, a partir de aquí, Volpi cree que sobreviene la necesidad de esclarecimiento del problema de saber cómo llega Heidegger a la centralidad de la πράξις y a la apropiación de *EN* que en su tesis se define. Para ello, habrían suficientes indicios que permitirían deducir que en esta última obra (*EN*) y en la determinación aristotélica de la πράξις, Heidegger buscaba una posible respuesta a los problemas que había planteado la fenomenología y que la concepción husserliana de la subjetividad trascendental, orientada principalmente hacia actos de aprehensión cognoscitiva de tipo teorético, no había logrado responder por entero, dejándolos, a su juicio, sin solución. El problema decisivo se explicaba en función del hecho de que la fenomenología husserliana se encallaba en una aporía fundamental que era la de la pertenencia del yo al mundo y la constitución simultánea del mundo por obra del yo.

Esta solución habría parecido insuficiente a Heidegger, pues la determinación del yo no significaba más que una preferencia indebida de los actos de conocimiento de tipo teorético en el análisis de la vida de la conciencia. Él, en cambio, a través del análisis del fenómeno de la verdad, habría desarrollado el convencimiento de que

> θεωρία no representaba sino una de las múltiples posibilidades de la actitud descubridora por medio de la cual el hombre accede al ente; ya que, más allá y antes de la θεωρία se encontraría, en su opinión, por ejemplo, la actitud descubridora de la πράξις o la de la ποίησις, en las cuales el hombre también se relaciona con el ente y lo aprehende.

Por ello, supuestamente, Heidegger se habría dirigido hacia Aristóteles, porque habría advertido que en éste todavía se hallaba presente la pluralidad de las actitudes descubridoras propias de la vida humana[14], y además, porque Aristóteles, sobre todo en el libro VI de *EN*, proporciona el primer análisis "fenomenológico" de aquella.

Ahora bien, es el propio Heidegger quien sostiene que la razón práctica es una ontología de la vida humana y con ello valida la equivalencia entre el ser-ahí y la πράξις, como se verá luego. Así, entonces, la tesis de que la estructura práctica del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en *EN*, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos.

Entonces, como supone Volpi, es en este marco, definido por la apropiación fenomenológica de Aristóteles, a la vez siguiendo y replicando a Husserl, donde nacería el análisis de la existencia de *ST*, procede a dar curso al intento de poner en evidencia el horizonte aristotélico del análisis de la existencia, buscando mostrar aquellas importantes correspondencias que permitirían descubrir que Heidegger, en *ST*, retoma, transforma y reactiva el sentido sustancial de algunas de las intuiciones aristotélicas fundamentales de *EN*.

La primera correspondencia es establecida entre los tres modos fundamentales de ser del *Dasein*, de la*Zuhandenheit* y de la *Vorhandenheit*, y las tres determinaciones aristotélicas de la πράξις, la ποίησις, y la θεωρία. La relación se define en los siguientes términos.

A la θεωρία, entendida como actitud descubridora con carácter de descripción, de verdad y de observación, ya que apunta a la contemplación pura y simple y su fin es la aprehensión de la verdad, le correspondería la σοφία como tipo de saber específico. En virtud de ello, Heidegger ve que cuando la vida humana queda dispuesta de tal forma que asume la actitud descubridora, el ente se revela a ésta en el modo de ser que él define como *Vorhandenheit* [15].

En segundo lugar, la ποίησις, que es la actitud descubridora de tipo productivo, manipulador, en la que nos colocamos con respecto al ente cuando se persigue la producción de obras, y a la que compete la τέχνη como el saber capaz de orientarla al éxito, correspondería a la disposición particular en la que el ente se presenta según el modo de ser que Heidegger define como *Zuhandenheit*.

Y por último, la πράξις, que es la actitud descubridora que actúa en las acciones que tienen su fin en sí mismas, cuyo éxito no reside en algo que se encuentra fuera de ellas, y que se ve orientada por la φρόνησις, la prudencia o sabiduría práctica como saber específico, se correspondería con la determinación de la estructura fundamental del *Dasein*, ya que sería el modo de ser más decisivo, en cuanto para el mismo Aristóteles la vida humana en su conjunto tiene el carácter de πράξις.

Ahora bien, es importante hacer un paréntesis en este desarrollo para atender a una consideración general formulada por el pensador italiano en orden a reconocer que la recuperación heideggeriana de las tres determinaciones aristotélicas que acabamos de esbozar acá, busca por sobre todo acceder al sustrato ontológico que les subyace, con miras a propiciar, mediante su reformulación, su propio proyecto analítico existencial, provocando con ello modificaciones estructurales en la fisonomía y la relación de tales conceptos. Todo ello, se entiende, en aras de la determinación de la constitución ontológica del ser-ahí. Sin embargo, y tal como se planteara en las líneas iniciales de este capítulo, el reconocimiento que merced al trabajo de Volpi se puede hacer de la matriz práctica que origina (aunque no la llegue a definir) la exégesis heideggeriana _y que, como se verá enseguida, recae en la apuesta del cuidado_ nos permite persistir en esta indagación, porque a partir de ella se buscará articular el entramado teórico que le pueda dar sustento y a la vez despejar (en la medida de lo posible) el corpus crítico al que pueda enfrentarse.

Retomando el desarrollo, Volpi va luego a especificar la transformación determinante operada por Heidegger con respecto al pensamiento aristotélico. Ésta se refiere a la alteración que introduce el pensador germano en la jerarquía de las tres determinaciones. La θεωρία, deja de ser la disposición suprema y preferible para el hombre. Para Heidegger va a ser más bien la πράξις, junto con sus determinaciones, lo central y decisivo; ello, en la medida en que se le concibe como modalidad de ser y estructura del ser-ahí.

La *Zuhandenheit* (en la que se retoma y ontologiza la ποίησις) y la *Vorhandenheit*, (que corresponde a la θεωρία) entonces, subsisten en relación con el modo de ser del ser-ahí (que tiene esencialmente el carácter de la πρᾶξις). *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* indican modos de ser en los cuales el ente se encuentra respectivamente dependiendo de que el ser-ahí, la "πρᾶξις originaria", se disponga en relación con él de manera observadora y contemplativa, de manera productiva y manipuladora. Πρᾶξις y θεωρία son, a su vez, dos modalidades de la disposición unitaria del ser-ahí que Heidegger denomina "preocupación" (*Besorgen*).

Es de este modo cómo Heidegger, conduciendo la ποίησις y la θεωρία a una actitud más fundamental que las comprende a ambas, es decir dotándolas de una estructura unitaria, obtiene dos resultados: en primer lugar, muestra la conexión entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, entre ποίησις y θεωρία, así como entre estas últimas y el ser-ahí; es decir, la πρᾶξις originaria, y, además sugiere, contra la concepción tradicional, la idea según la cual la θεωρία no es la disposición originaria y primaria de la vida humana sino que deriva de una modificación de la disposición poiética.

La ontologización, la alteración de la jerarquía y la estructuración unitaria son, entonces, las transformaciones determinantes a las cuales Heidegger somete, retomándolas y asimilándolas, a las determinaciones aristotélicas de la πρᾶξις, de la ποίησις, y de la θεωρία.

Pero ¿qué es lo que mueve a Heidegger a provocar tales transformaciones? _habría que preguntarse. La respuesta intentada por Volpi se relaciona con su presunción de que Heidegger estaría convencido de que Aristóteles presenta estos conceptos en *EN* como actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, como modos mediante los cuales el alma se halla en lo verdadero, constituyendo así el primer análisis fenomenológico del ser-ahí.

Sin embargo, como es un hecho que Aristóteles no llega a plantearse explícitamente la cuestión de su conexión unitaria, es decir, el problema de la unidad ontológica de fondo en que estas determinaciones se hallan radicadas, la constitución fundamental del ser-ahí como temporalidad originaria, Heidegger supone que esta omisión obedecería al hecho de que Aristóteles, por pensar dentro del horizonte de la metafísica de la presencia, se mantiene ligado a una comprensión naturalista del tiempo que le impide articular su comprensión del ser en relación con el completo despliegue del tiempo y, por consiguiente, captar la temporalidad como raíz ontológica unitaria de la existencia humana.

Ahora bien, Volpi va a insistir en interpretar _pese a las evidencias en contrario que podrían exhibirse_ la definición heideggeriana de la modalidad de ser del *Dasein* como una versión ontologizada de la πράξις. aristotélica, en cuanto supone que ésta ha sido obtenida en un contexto eminentemente "práctico", logrado mediante una ontologización de la idea aristotélica de πράξις. . Esta insistencia lleva al filósofo italiano a intentar hacer evidentes las correspondencias estructurales, conceptuales y

hasta terminológicas entre la visión heideggeriana y la visión aristotélica del problema, sin que por ello deje de reconocer las profundas diferencias que se derivan de tal confrontación.

Volpi intentará legitimar esta difícil comparación, apelando a una prueba supuestamente aportada por el mismo Heidegger, quien, durante los años 20, habría sugerido la ecuación de *Dasein* y πράξις. y habría tratado la ἐπιστήμη πρακτική aristotélica como una ontología de la vida humana. Por dicha razón, estima que se debe interpretar en sentido eminentemente práctico la caracterización del ser-ahí como un tener-que-ser introducida por Heidegger en *ST* § 4 y 9. Con esta determinación, Heidegger habría querido enfatizar el hecho de que el ser-ahí no se relaciona con su propio ser con una actitud de mera observación y constatación, como repliegue sobre sí mismo, o *inspectio sui*, sino con una actitud *definidamente* práctico-moral, en la que le va y en la que se decide su propio ser, y que además lo obliga a soportar el peso de esta decisión, quiéralo o no. En este sentido, lo que se debe interpretar es que el ser-ahí no está referido a su propio ser solo para constatar y describir sus connotaciones y esencia de *animal rationale*, por ejemplo, sino para decidir qué hacer con éste, para elegir, entre las múltiples posibilidades, cuál debe asumir como propia y realizar como tal.

Ahora bien, Volpi sostiene que Heidegger habría borrado sistemáticamente toda huella de esta connotación práctica de la estructura ontológica del ser-ahí en cuanto tener-que-ser, en el momento en que el ser-ahí deja de ser entendido a partir de sí mismo, y comienza a entenderse desde el horizonte donde siempre se halla sumergido y constituido, es decir, cuando Heidegger deja de caracterizar la naturaleza "apertural" de la existencia como un tener-que-ser y la define posteriormente como e-xistencia, que está en la apertura del ser[16]. Por ello mismo, la intensidad puesta por Heidegger en retractar la connotación práctica del ser-ahí descrita, permite sospechar a Volpi que ésta es precisamente la dirección en la que se debe buscar la primera comprensión heideggeriana de la modalidad de ser de la existencia, la dirección práctica.

Asimismo, es posible suponer que solo si se interpreta en sentido práctico-moral la estructura autorreferencial del ser-ahí es posible afianzar en una unidad estructural las otras connotaciones existenciales propuestas por Heidegger. Así, por ejemplo, se puede entender la razón por la cual éste connota la modalidad fundamental de la *Erschlossenheit*; es decir, el carácter de apertura del ser-ahí y la unidad de sus determinaciones, por medio de un concepto derivado del ámbito de la filosofía práctica; o sea, mediante el "cuidado", mediante la*Sorge* _término no teorético pero equivalente a la husserliana "intencionalidad" (fundamentalmente teorética)_, que representa una ontologización de ese segmento de la vida humana que Aristóteles refiere a la ὄρεξις, , al *appetitus*, al impulso y la inclinación.

La evidencia más significativa que podría atestiguar esta interpretación es la de la proposición inicial de M: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, , que Heidegger traduce por la fórmula: "*Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens*" ("En el ser del hombre está esencialmente ínsita la cura de ver", según la versión española aquí manejada). En esta particular interpretación de sentido elaborada por Heidegger, diferente de la que se había hecho habitual en las transcripciones filosóficas conocidas, hay que subrayar no solamente la traducción de ὀρέγονται con *Sorge*, sino también la ontologización de πάντες ἄνθρωποι con *Im Sein*

des Menschen. Porque ello permite pensar que no es sino en un contexto práctico donde se puede comprender mejor por qué Heidegger determina como *Besorgen* ("preocupación") la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se abre y se relaciona con las cosas, y como *Fürsorge* la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se relaciona con los demás. De este modo, se hace razonablemente posible pensar que estas determinaciones tienen su raíz unitaria en el carácter práctico de la *Sorge*.

De este movimiento de ontologización de la πράξις, Heidegger llega a extraer algunas consecuencias que resultarán decisivas. La primera de ellas dice relación con la convicción referida al predominio del futuro frente a la primacía metafísica de la presencia; esto es, considerando que el ser-ahí se vincula con su ser mediante una relación práctica, decidiendo su propia suerte, el ser que constituye la apuesta siempre es futuro, porque _como dice Aristóteles_ las actitudes prácticas: deliberación (βούλευσις) y decisión (προαίρεσις) siempre se refieren al futuro[17].

> En segundo término, el ser al cual se refiere el ser-ahí en la autorreferencia práctica siempre es el ser propio del ser-ahí mismo. Digamos que en el proyecto de la existencia yo no decido el ser de los demás, sino el mío. Esto quedaría expresado por el carácter de *Jemeinigkeit*, del ser siempre mío. Volpi cree que, en este sentido, Heidegger piensa ontologizadamente la característica propia del saber de la φρόνησις que Aristóteles expresa como αὐτῷ εἰδέναι; es decir, en términos de un saber referido a nosotros mismos, un saber que hace al hombre sabio, prudente (φρόνιμος) cuando tiene éxito en la buena deliberación (εὐβουλία), en la buena elección y en la buena decisión, y llega así a actuar bien (εὐπραξία) y a vivir bien (εὐζῆν), y alcanza, por tanto, la felicidad (εὐδαιμονία). Heidegger recupera esta intuición fundamental de Aristóteles a través de una ontologización que radicaliza su sentido profundo, en cuanto el ser-ahí heideggeriano es ese ente peculiar al cual siempre le va su propio ser, precisamente en el sentido eminentemente práctico según el cual tiene que decidir qué hacer con éste, en qué formas y modalidades proyectarlo y realizarlo, incluso en el caso extremo en que esta decisión adquiere la forma de la no-decisión. Así como para Aristóteles, siguiendo la φρόνησις se tiene éxito en ese decidir y en ese actuar que es la vida, para Heidegger el ser-ahí se realiza en forma auténtica (φρόνιμος) solo cuando se dispone a escuchar el llamado de la conciencia y reconoce este deber-decidir como el propio ἔργον, como la propia tarea específica o, mejor aún, como el propio ser mismo, asumiendo todo el peso y sin reparar en la ayuda que el "Se" impersonal le ofrece.

Por otra parte, la determinación práctica del ser-ahí implica el abandono de la teoría tradicional de la autoconciencia, entendida como saber de tipo constatativo y reflexivo referido a nosotros mismos, en cuanto repliegue del alma sobre sí. Heidegger, en cambio, piensa que la identidad del ser-ahí se constituye según una modalidad que es práctica en cuanto está referida al propio tener-que-ser, y no solo mediante los actos intelectivos superiores sino que también mediante las *Stimmungen*, los componentes sensibles y pasivos de la vida humana; es decir, mediante los actos considerados tradicionalmente inferiores como las pasiones o los estados de ánimo. Esto es lo que permite a Heidegger alejarse doblemente de la tradición metafísica, en la cual la especificidad de la vida humana era reconducida a categorías objetivantes y reificantes

de pura observación y, por tanto, a un horizonte de concepciones teoricistas, presencialistas y conciencialistas que solo privilegian los actos racionales y superiores del conocimiento.

Así, entonces, llega Heidegger a concebir la constitución ontológica del ser-ahí, en íntima relación e incuestionable filiación con el sentido sustancial que Aristóteles atribuyera al ser y la vida moral del hombre, mediante una decantación conceptual y especulativa en la que se reactiva y valoriza la sustancia de las determinaciones que han sido retomadas, y que, al mismo tiempo, se ven radicalizadas hasta hacer evidente su conexión ontológica más profunda y unitaria. Por ello, su relación ambivalente con el estagirita, en la que no solo éste se ve implicado por una particular forma de apropiación, sino que, al mismo tiempo, sujeto a la crítica y, por cierto, a una decisiva transformación. No obstante, todavía resulta posible para nosotros mantener a Heidegger (en su primera época, al menos) cerca de Aristóteles, en cuanto el saber *fronético* y la ciencia práctica de éste están indudablemente emparentados con la relación que para aquél subsiste entre la vida auténtica y la particular comprensión del ser que se deriva de la analítica de la existencia.

Ahora, como *ST* _así nos ha parecido hasta acá_ muestra que la filosofía implica la elección de una forma de vida en la autenticidad, no podemos pensar entonces que el decantado teórico que de ello queda transite necesaria y *fatalmente* al margen de la vida misma, sin llegar a tener directa repercusión sobre ella, como algunos suponen. Ahora bien, es cierto que a partir de una consideración como ésta llegar a suponer que resulta factible atribuir a Heidegger intención ética alguna puede ser algo francamente impropio. Ya hemos señalado que no solo no escribió nunca acerca de algo semejante, sino que, además, enfatizó su rechazo a cualquier posible proyecto de esta naturaleza y criticó de dura manera a todos aquellos que han buscado reanimar valores en la era técnica. Sin embargo, no deja de sorprendernos que una buena parte de sus más conspicuos discípulos (Gadamer, Arendt, Jonas, entre otros) corresponda a quienes más han contribuido _directa o indirectamente_ a la reflexión ética en nuestro tiempo, manteniendo en su particular deriva, cada uno por su propio camino, las categorías prácticas aristotélicas[18]. Ello, por sí mismo, parece ser un hecho al que no se le puede dejar de prestar atención, un particular llamado que se desprende de esta dimensión práctica de la existencia que los pensadores señalados han insistido en explorar hasta sus más profundas consecuencias.

Finalmente, tal parece que atendiendo al vuelco *(Kehre)* definitivo adoptado por el pensamiento de Heidegger, que ratifica la absoluta imposibilidad de una ética relativa al mundo contemporáneo, no precisamente por su irrelevancia sino porque ante el pensamiento del ser _que algunos quieren considerar como una "ética" en sí (una *ética originaria*), en cuanto único acceso a la verdadera raíz de los problemas_ termina por parecer algo meramente derivado, y tomando en cuenta su terrible diagnóstico con respecto a la futilidad que caracterizaría a toda pretensión humana de "cambiar el mundo", no quedaría más que admitir que todo cuanto acontece, acontece igualmente sin nuestra intervención.

No obstante, el habernos permitido hasta acá traer y bosquejar esta discutible (para algunos) retoma heideggeriana de las intuiciones de la filosofía práctica aristotélica _de la mano de Volpi, Adrián y otros, claro está_ y haber pretendido, pese a todo, abrir un sendero en esta permanente espesura _reivindicamos la plena e inagotable actualidad del asunto y la absoluta imposibilidad de cancelar el debate respectivo_, en exclusivo honor a esa problemática e indigente presencia que todavía manifestamos sobre la

superficie de la tierra, sea que nuestra intervención resulte o no decisiva, es manifestación de que buscamos seguir las huellas de un pensamiento práctico, capaz de mover la reflexión y la interpretación de los acontecimientos _sobre todo aquellos que parecen propios solo del presente, los del mundo técnico: el hambre, la pobreza mundial, el desastre medioambiental, por citar algunos_ a la luz de su irreductible complejidad, de su absoluta inaprehensibilidad última _si se quiere_, de tal manera que, por ejemplo, la atenta escucha de aquellos "imperativos" que pudieran tener presencia en el pensamiento de Heidegger _según como nos quiere hacer ver Jorge Acevedo, al margen de la crítica instituida_ permitiera que no llegue finalmente el día en el que el mundo siga cambiando, claro que entonces, y en forma definitiva, *sin* nosotros.

NOTAS

[1] "Mi estudio deja claro que la «incapacidad» de la filosofía de Heidegger para fundar una ética solo es tal en lo relativo a una ética universalmente válida. Por el contrario: toda la evolución de sus opciones filosóficas tiene como invariante la convicción de la superioridad espiritual de los alemanes y con ello el fundamento de una "ética de señores" válida solo para ellos. Así lo demuestran su "Discurso del Rectorado" (1933), sus lecciones sobre la Cuestión fundamental de la filosofía (1933), la "Introducción a la Metafísica" (1935), las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche (1936-1940), las lecciones sobre Parménides y Heráclito (1943; 1944), sus conferencias sobre Hölderlin (1944), sus cartas a R. Stadelmann (1945), hasta su entrevista póstuma (1966). En todos estos textos, Heidegger pone dramáticamente a los alemanes frente a su "misión", la del único "pueblo metafísico"; apela a su responsabilidad de salvar "el Tesoro = lo alemán", para salvar así al Occidente liberal y racionalista de la locura en que se ha precipitado y de la que no podría salir por sí mismo. El "natural" parentesco de "estirpe" (Stamm) entre el lenguaje alemán y el griego que medió la aparición del ser, se convirtió para Heidegger _consecuentemente_ en el fundamento de una ética nacional aristocrática, y sus exigencias al respecto son claras y radicales".

[2] Afirmación recogida de la entrevista concedida por François Fédier a Olivier Morel el 17 de noviembre de 1995 y publicada en la página web http://parolesdesjours.free.fr/scandal.htm, en la que un grupo de filósofos franceses actuales intenta contrarrestar lo que, a su juicio, sería "la calumniosa campaña que siguió a la publicación del delirante ensayo de Emmanuel Faye (en el que se reprocha a Martin Heidegger de ser el inspirador de Hitler y de Heydrich)".

[3] Comillas y cursivas del original.

[4] Me permito citar _como un ejemplo "familiar" de la aludida resistencia de aproximar el pensar heideggeriano a connotaciones definidamente prácticas_ pasajes finales del texto de Eduardo Carrasco en el que, luego de afirmar que el "otro pensamiento" _el propuesto por Heidegger_, debe renunciar a toda pretensión de producir efectos, sostiene: "El pensamiento es "síntesis", "unidad", "acuerdo", "correspondencia", por consiguiente, desde que existe, viene ya "realizado". Luego, su realización sólo consiste en existir como pensamiento, no exige un paso ulterior a la acción. De ahí que frente a lo humano *deba limitarse a dar testimonio* [cursivas mías] de la unidad que él mismo es, sin entrar en el juego de las modificaciones de las situaciones mundanas" (Carrasco 1996, p. 86). Ello contrastaría, al menos en principio, con las sugerentes interpretaciones de Acevedo que _como se ha mostrado_ se permite ver todo un conjunto de verdaderos "imperativos" en el texto heideggeriano.

[5] Posibilidades más extensas y fructíferas de interpretación para este asunto, probablemente, se obtendrían de la consideración detallada del capítulo dedicado precisamente a ese temprano texto de Aristóteles denominado *Protréptico*, según como está planteado en el notable estudio dedicado al estagirita escrito por Werner Jaeger.

[6] Marx, Werner, "Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysichen Ethik" ("¿Hay una medida en la Tierra? Modalidades fundamentales de una ética no metafísica"). Hamburgo, 1983. Referido por Gadamer (2002).

[7] Dada la pertinencia, me permito citar, *in extenso*, un párrafo de Karl-Otto Apel que podría vincularse a la aprensión de Cerezo: "No niego ni infravaloro la relevancia gnoseológica que posee el hecho de acentuar el «acontecer del sentido» _que no puede manipularse y, no obstante, contribuye a constituir la historia del mundo_ en todos los procesos calificados tradicionalmente como «productivos» (en la ciencia moderna como «creativos»); pero, a mi juicio, no hace falta negarla o infravalorarla, para percibir el carácter unilateral y vacilante de una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimidad del «kairós» del destino del ser que acontece. Y si esta filosofía cree poder superar u «olvidar» la metafísica moderna, fundada en la autonomía del sujeto que piensa, quiere y actúa (de igual modo que anteriormente la ontología de la «presencia», fundada por Aristóteles), es lícita, al menos, la sospecha de que el hombre podría jugarse la «independencia» lograda en la «ilustración» bajo el signo de la autonomía de la razón, en aras de una nueva «alienación» [...] que consiste en una nueva creencia en el destino" (Apel 1985, pp. 38-39).

[8] Quizás sea esto lo que está, al menos en parte, implicado en el texto de Carrasco (ver *supra*).

[9] Entre éstos se cuenta el curso del semestre estival de 1923 (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*), en el que participaron varios de los que se convertirían a la postre en protagonistas de la cultura alemana de posguerra; entre otros, Hannah Arendt, Walter Bröcker y Käte Oltmanns, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Hans Jonas, Karl Löwith, Joachim Ritter y, ocasionalmente, Leo Strauss. Cabe mencionar también la presencia de quienes, influidos por la interpretación de Aristóteles del primer Heidegger, la continuarán posteriormente, a su manera, originando durante los años 60 la llamada "rehabilitación de la filosofía práctica".

[10] Según Volpi, para Heidegger esta solución tendría el carácter de "error" y su origen estaría en el Medioevo, pues entonces ya se había concluido, en una particular interpretación de la proposición inicial de *Metafísica* IX, 1, que el primer significado del ser fundamental en general –para sus cuatro modos y no solo para uno de ellos (el categorial)– era la οὐσία, que se suele traducir como "substancia". Como si también el ser-posible, el ser-real y el ser-verdadero tuvieran que ser conducidos al ser en el sentido de la substancia. En el siglo XIX, esta tendencia se habría presentado con bastante fuerza, sobre todo en Brentano, en la medida en que el ser, el ser-posible y el ser-real habían obtenido el valor de categorías. Por ello, la consideración de la doctrina aristotélica del ser como "doctrina de la substancia" habría llegado a constituirse en una opinión corriente. Heidegger piensa que este error nace en parte de una interpretación insuficiente del πολλαχῶς. Éstos significados son: el significado del ente por accidente y por sí (ττὸ ὄν κατὰ συμβεβεκὸς καὶ καθ'αὐτό; el significado del ente en cuanto verdadero (τὸ ὄν ὡς ἀληθές); el significado del ente según las figuras de las categorías (τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν) y el significado del ente según la potencia y el acto (τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ).

[11] Éstos significados son: el significado del ente por accidente y por sí (ττὸ ὄν κατὰ συμβεβεκὸς καὶ καθ'αὐτό; el significado del ente en cuanto verdadero (τὸ ὄν ὡς ἀληθές); el significado del ente según las figuras de las categorías (τὸ ὄν κατὰ τά σχήματα τῶν κατηγοριῶν) y el significado del ente según la potencia y el acto (τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ).

[12] Según el mismo Heidegger en "Mi camino en la fenomenología" (Mein Weg in die Phänomenologie), la disertación de Brentano atrajo desde un comienzo su atención sobre el problema de la pluralidad de los significados del ente. Como se sabe, Brentano examina en su disertación los cuatro sentidos fundamentales del ser expuestos en la nota anterior y que Aristóteles identifica y examina en *Metafísica*.

[13] Husserl había puesto en cuestionamiento la teoría tradicional de la verdad como *adaequatio* que tiene lugar en el juicio y por ello había introducido una importante distinción terminológica entre la verdad de la proposición o del juicio (*Satzwahrheit*) y la verdad de la intuición (*Anschauungswahrheit*), asignándole a ésta un carácter originario y fundativo.

[14] Los tres movimientos descubridores fundamentales del alma y sus tres disposiciones correspondientes serían: la ποίησις, a la que corresponde la disposición de la τέχνη, la πρᾶξις, a la que corresponde la φρόνησις y la θεωρία, a la que corresponde la σοφία.

[15] Volpi piensa que la correspondencia estaría terminológicamente confirmada, puesto que resulta evidente que con *Vorhandenheit* Heidegger busca traducir y ontologizar la idea aristotélica del célebre pasaje de M,según el cual la maravilla de la que nace la actitud teorética de filosofar se da en presencia de las cosas que se hallan inmediatamente adelante, τὰ πρόχειρα.

[16] Ver *¿Qué es la metafísica?* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930, 1943), *Introducción a la metafísica §4* (1935), *Carta sobre el humanismo* (1946).

[17] *EN* VI, 2, II 39b7 _ II y III, 5.

[18] De hecho, Gadamer ha propuesto una rehabilitación de la φρόνησις, el saber práctico-moral; en *Verdad y Método* ha reivindicado "la actualidad hermenéutica de la ética aristotélica". Hannah Arendt, por su parte, en *Vita activa*, ha proyectado una rehabilitación de la πράξις. Jonas en los fundamentos de *El principio de Responsabilidad*, retoma el concepto aristotélico del bien (ἀγαθόν) distinguiéndolo del valor. Se puede afirmar que todos estos programas dependen de algún modo de las enseñanzas del joven Heidegger.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Jorge (2001), "Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger". Ponencia leída en el Seminario de Filosofía Práctica "El peligro que es el otro", organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso.

Adrián Escudero, Jesús (2001), "El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. **3**: 179-221, Universidad Autónoma Barcelona.

_____ (2003), "De la filosofía como ciencia originaria de la vida a la ontología fundamental (A propósito del *Informe Natorp* de Heidegger)", *Revista Thémata*. **30**: 83-99, Sevilla.

Apel, Karl-Otto (1985), *La transformación de la Filosofía.* Vol I. Madrid: Taurus. Traducción de Adela Cortina, Joaquin Chamorro y Jesús Conill (Versión original: "Transformation der Philosophie". Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1972, 1973).

Carrasco, Eduardo (1996), "Heidegger y la ética", *Revista de Filosofía*. Universidad de Chile, **47/48**: 73-88.

Cerezo, Pedro (1991), *"De la existencia ética a la ética originaria"*, en F. Duque, ed., *Heidegger: La voz de tiempos sombríos.* Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 11-91.

Farías, Víctor (1989), *Heidegger y el nazismo.* Barcelona: Muchnik Editores.

Foucault, Michel (2005), *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982).* Madrid: Akal. Traducción de Horacio Pons (Versión original: "L'hermenéutique du sujet. Cours au Collège de France, 1982". Seuil/Gallimard. Paris. 2001).

Gadamer, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder. Traducción de Ángela Ackermann Pilári.

Grondin, Jean (1996), "La hermenéutica en Ser y Tiempo", *Seminarios de Filosofía*. **9**: 75-89. Instituto de Filosofía. Universidad Católica de Chile.

Heidegger, Martin (1968), *El Ser y el Tiempo.* México: FCE. Traducción de José Gaos.

_____ (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica.* Madrid: Trotta. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero (Versión original "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", en *Dilthey-Jahrbuch* **6**: 235-269, 1989).

Peñalver, Patricio (1991), *"¿Era neutra la ontología fundamental?"*, en F. Duque, ed., *Heidegger: La voz de tiempos sombríos.* Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 158-182.

Rossisi, Luis Alejandro (2001), "*Ser y Tiempo* y la filosofía práctica. La paradoja de un antiindividualismo singularizador", *Araucaria*. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. **6.** Año 3. Universidad de Quilmes.

Volpi, Franco (1994), "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo",en G. Vattimo (compilador). *Hermenéutica y Racionalidad*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, pp. 327-383. Traducción de Santiago Perea Latorre.

_____ (1996), "¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica?", *Seminarios de Filosofía*. **9**: 45-73. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.