

De la antropología a la ontología fundamental: Algunas consideraciones sobre la lectura heideggeriana de la *Ética a Nicómaco*.

Sara Escobar. Universidad de Montevideo

En su empeño por rechazar el concepto adecuacionista de verdad heredado de la tradición, Heidegger plantea una concepción de la verdad fundada en el ser descubridor del *Dasein* y en el carácter manifestativo del ente. Así llega al sentido ontológico más profundo del fenómeno de la verdad desde el que elabora una 'topología'¹ de lo verdadero, para cuya determinación toma reinterpretándolos en clave ontológica, algunos conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles. En *Ser y tiempo*, esta topología se encuentra perfectamente delineada. En primer lugar, verdadero es el *Dasein* mismo en la medida en que puede descubrir, y conducir al ente a su manifestación. El *Dasein* es, de este modo, verdadero o, para hablar con propiedad: es en la verdad². Verdadero es, en segundo lugar, el ente puesto que posee un carácter manifestativo y revelador³. Heidegger pretende seguir a Aristóteles que afirma la capacidad manifestativa y reveladora de la psique.

De acuerdo con la interpretación heideggeriana, el análisis de esta capacidad reveladora del alma humana se encuentra en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* donde se enumeran y describen los modos que el hombre tiene de relacionarse con el ente. Probablemente, lo que encuentra novedoso en la doctrina del Estagirita es la aparición de una completa fenomenología de las actitudes descubridoras de la vida humana, frente a la orientación unilateral de las concepciones modernas de la subjetividad basadas en actos puramente teoréticos. La modalidad de descubrimiento específica de la vida humana está mediada por la forma discursiva del *lógos* y se da en cinco modos en los que el alma puede estar en lo verdadero, que se corresponden con los hábitos intelectuales: ciencia, técnica, prudencia, sabiduría e intelecto⁴. Heidegger insiste en que los cinco, incluyendo los de más clara orientación práctica, son formas de conocimiento, modos en los que el ente se desvela. Se contemplan así distintos modos en los que puede abrirse el mundo⁵. Que el *Dasein* sea descubridor supone que en cada una de las

¹ Tomo la expresión de F. Volpi. "La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*...", En G. Vattimo (ed). *Hermenéutica y Racionalidad*. Santa Fe de Bogotá: Norma, 1994 pp. 327-383, p. 338. Heidegger mismo utiliza 'topología del Ser' referida al poetizar pensante en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 84.

² Cf. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt a M.: Klostermann, 1975. pp. 292.

³ Cf. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. GA 2. p. 291. Además del ser descubridor del *Dasein* y del estar descubierta del ente, Heidegger señala un tercer sentido de la verdad: el denominado *lógos* apofántico, es decir, los enunciados asertóricos que afirmativos o negativos. Al establecer esta topología de lo verdadero, Heidegger "abre el horizonte ontológico en el cual desarrolla el problema del ente en el sentido de lo verdadero", F. Volpi. "La existencia como *praxis*..." p. 341 y separa la comprensión de la verdad de la estructura de la predicación. Desde esta pluralidad de sentidos en los que se habla de verdad es claro que el enunciado no sólo no es el único lugar de la verdad, si no que ni siquiera es un lugar privilegiado, tan sólo un lugar donde se da una forma derivada de la verdad.

⁴ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. VI, 3, 1139b, 15-7.

⁵ "Las determinaciones aristotélicas en cuestión, como están presentadas en la *Ética a Nicómaco* indican, con seguridad, las actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, los modos como el alma se halla en lo verdadero, y constituyen así el primer análisis fenomenológico del ser". F. Volpi. "La existencia como *praxis*..." p. 348.

actitudes que puede adoptar frente al mundo hace comparecer al ente. Es decir, los modos del ser verdadero del ente se establecen, de acuerdo con Heidegger, a partir del modo de ser verdadero propio del alma humana

Ahora bien, esta lectura traslada al plano ontológico lo que para Aristóteles serían conceptos antropológicos. En el curso sobre el *Sofista*, Heidegger esboza a partir de la *Ética a Nicómaco* una ontología de la existencia humana –desarrollada posteriormente *Ser y tiempo*– que “retoma, transforma y reactiva el sentido sustancial de algunas intuiciones fundamentales de la *Ética a Nicómaco*”⁶. En la obra de 1927, Heidegger asimila las determinaciones de la *práxis*, la *poiesis* y la *teoría*, aunque no del mismo modo en que éstas son desarrolladas por Aristóteles, puesto que intenta formular de nuevo su significado de acuerdo con su proyecto de análisis de la existencia. Al hacerlo, modifica su estructura característica y su modo originario de conexión, les confiere un carácter ontológico y excluye de ellas cualquier tipo de sentido óntico. A diferencia de Aristóteles, cuando Heidegger habla de estas disposiciones como modalidades del ser descubridor, no las concibe como acciones o hábitos particulares sino como modalidades del ser del *Dasein*. En la conceptualización heideggeriana de la época de *Ser y tiempo*, estas determinaciones de Aristóteles son tematizadas como *Dasein*, *Zubandenheit*, y *Vorhandenheit*. Además, la interpretación ontologizante de estos conceptos aristotélicos parece alterar la jerarquía que el Estagirita establece entre ellas. Mientras que Aristóteles otorga primacía a la teoría, en el pensamiento heideggeriano es el *Dasein*– que correspondería con la interpretación ontológica de la noción de *práxis*– la que resulta central y determinante respecto de las otras dos.

Heidegger acude a Aristóteles para proseguir su pensamiento en una línea distinta a la que ha seguido la tradición, interpreta así las virtudes intelectuales como los modos diferentes en los que el mundo es aprehendido. El modo en que el ente es descubierto en cada caso está estructuralmente correlacionado con una determinada modalidad del ‘ser descubridor’: las formas de desvelar son modos de ser del *Dasein*. Esta conexión estructural entre las formas del *Dasein* y los diferentes modos de aprehender el mundo está estrechamente vinculada no solo con los supuestos fenomenológicos desde los que se elabora la interpretación sino también con algunas de las tesis centrales de *Ser y tiempo*, entre las que se destacan la idea de que en toda aprehensión del ente se da implícita una comprensión del ser, y la idea de que esta comprensión no comparece de modo teórico sino que consiste en un modo de ser. Es decir, todo conocimiento se corresponde con una modalidad del *Dasein*, esto es, con un modo de ser en el que el *Dasein* se comprende a sí mismo. En la medida en que las virtudes se interpretan como las distintas modalidades del ser descubierto, queda patente el primado del *Dasein* y de su sentido práctico. De esta forma, podríamos señalar, en cierta medida, en el concepto de ‘*Dasein*’ como una lectura ontologizante de la *práxis* aristotélica, dentro de un horizonte de comprensión eminentemente práctico⁷.

⁶ F. Volpi. “La existencia como *práxis*...”. p. 344.

⁷ Se encuentran algunos rastros de esta interpretación en las *Notas sobre la ‘Psicología de las concepciones del mundo’ de K. Jaspers (1919/21)* (M. Heidegger. “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’, 1919/21, en *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, pp. 1-44), e incluso en *Kant y el problema de la Metafísica*, 1929 (M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991). Con todo, las obras más relevantes en este sentido son el *Informe a Natorp* (1922) (M. Heidegger. “Phänomenologische Interpretationem zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”. *Dilthey Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 235-269), y la parte introductoria del curso del semestre de invierno 1924/25 dedicado al *Sofista* de Platón (M. Heidegger. *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt a. M. Klostermann, 1992).

De esta interpretación ontologizante se derivan varias consecuencias. En primer lugar, la relación del *Dasein* con su propio ser no es concebida como una introspección teórico-reflexiva sino que se considera una actitud práctico-vital⁸. Sólo si se interpreta en este sentido la estructura autorreferencial del *Dasein* puede explicarse la razón por la que se utiliza un concepto del ámbito de la filosofía práctica para referirse a la modalidad fundamental de la apertura originaria y a la unidad fundamental de todas sus determinaciones. En efecto, el concepto de cuidado (*Sorge*) es utilizado por Heidegger para formular de modo no teórico lo que Husserl entendía como intencionalidad. Esto supone, al mismo tiempo la extensión de la intencionalidad hacia ámbitos no exclusivamente teóricos⁹. En segundo lugar, de la lectura ontologizante de la *praxis* se deriva un predominio del futuro frente a la unilateralidad con que el presente se considera central en la metafísica de la presencia. La vinculación originariamente práctica del *Dasein* con su ser y con el mundo constituye, dado que la práctica está estrechamente vinculada con los fines, una decidida apuesta por el futuro.

Finalmente, se establece una diferencia esencial entre la constitución ontológica del ente y del *Dasein*, sobre la que se funda la primacía de éste. La distinción se traza rechazando, además, tesis como la demarcación que se establece entre el hombre y la naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo. Estas distinciones, de acuerdo con Heidegger, no se fundan en una comprensión auténtica de la estructura de la vida sino en categorías objetivantes derivadas de la primacía de la actitud teórica. En este punto, resulta inevitable señalar que en su tratamiento del *Dasein*, Heidegger pretende superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de 'subjetividad'¹⁰. Heidegger advierte en esta concepción una gran aporía: tiene que hacer compatibles la pertenencia del yo al mundo y la constitución del mundo por obra del yo¹¹. Husserl resuelve problema apelando a la distinción entre el yo psicológico que forma parte del mundo y el yo trascendental que constituiría a aquél. Heidegger se muestra de acuerdo con Husserl en la necesidad de explicar nuestra experiencia del mundo sin recurrir a un ente que tenga el mismo carácter de ser que el mundo. Sin embargo, no parece en absoluto decidido a describir el yo en términos de subjetividad trascendental. Para Heidegger, la

⁸ Cf. M. Heidegger. *Sein und Zeit*. GA 2. p. 93.

⁹ Cf. A. Vigo. "Temporalidad y Trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en *Ser y tiempo*". *Acta Filosófica*, 1, 6. pp. 137-153.

¹⁰ Como señala Volpi en "La existencia como *praxis*..." p. 342, la crítica heideggeriana a la noción husserliana de vida como subjetividad y conciencia, se evidencia en la época en que ambos intentan colaborar en la redacción de un artículo sobre la fenomenología, destinado a la *Enciclopedia Británica* que finalmente redactaría Husserl. Cf. W. Biemel. "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heidegger Anmerkungen dazu". En *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, 1950. pp. 246-280. No entramos aquí en la discusión que mantienen los intérpretes de Heidegger acerca de la posible identificación del *Dasein* con el sujeto. Para ilustrar la tesis que rechaza esta equiparación podría recurrirse a Von Herrmann, cercano en este punto a la autointerpretación que Heidegger hizo de su pensamiento tras la *Kebre*. Según este intérprete "el planteamiento de Heidegger del *Dasein* no es una nueva determinación de la subjetividad, sino su abandono". F. W. Von Herrmann. *Subjekt und Dasein*. Frankfurt a. M. Klostermann: 1985. p. 10. Contra esto, se ha afirmado la presencia de un claro "subjetivismo", transformado en términos ontológico-existenciales, en este concepto. Otto Pöggeler sostendrá, por ejemplo, que "*Ser y tiempo* seguía sin separarse suficientemente del pensar metafísico y representativo, de la tendencia moderna a partir de la subjetividad como fundamento que hay que asegurar en primer lugar". O. Pöggeler. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963 p. 180.

¹¹ Esta dificultad está presente en el modo que Heidegger tiene de plantear las relaciones entre el sujeto y el mundo. Aunque pueden observarse diferencias entre las diversas etapas de su pensamiento a la hora de interpretar la expresión *ser-en-el-mundo* con esta concepción, Heidegger pretende, precisamente, superar este escollo con el que se encuentra la fenomenología.

idea de subjetividad trascendental es derivada respecto la consideración de la teoría como instancia privilegiada en orden al conocimiento de la verdad. Heidegger trata de abandonar este prejuicio mediante la afirmación de que la teoría no es más que una de las múltiples modalidades de la actitud descubridora a través de la cual el hombre es capaz de acceder al ente¹². Para ello, vuelve los ojos a Aristóteles porque está presente en él la pluralidad de las actitudes descubridoras de la vida humana. En el citado pasaje de la *Ética a Nicómaco*, encuentra tratados los tres movimientos descubridores fundamentales del alma: acción, producción y teoría y sus tres disposiciones correspondientes: prudencia, técnica y sabiduría. Aparece así en Aristóteles una concepción de la subjetividad más rica y menos unilateral que la de Husserl.

No obstante, hay algo en la interpretación heideggeriana que resulta sorprendente. Heidegger parece no comprender el sentido que la *práxis* tiene en Aristóteles y trata de aclarar este concepto contraponiéndolo por un lado a la técnica y por otro a la teoría. Aristóteles insiste en diferenciación la *práxis* y la producción, pero, como veremos, insiste también en que la teoría es una forma de *práxis*. Es posible que Heidegger las contraponga en su empeño por abandonar la actitud teórica como modo privilegiado de acceso al mundo, y muy probable que considere que la primacía que Aristóteles otorga a la sabiduría es un signo de que se encamina en la tradición que privilegia el acceso contemplativo al mundo. Sin embargo, no deja de ser curioso que no trate de explotar la vinculación que Aristóteles establece entre teoría y *praxis* puesto que probablemente una interpretación más ajustada los textos le habría sido mucho más útil para insistir en el carácter derivado de la teoría.

Por este motivo y por ser éste el concepto que funda el paralelismo que muchos encuentran con la descripción que Heidegger hace del *Dasein*¹³, debemos prestar atención al concepto de *práxis* en Aristóteles. La aclaración exhaustiva de este concepto exigiría una consideración general previa sobre la analogía del acto¹⁴, término con el que Aristóteles se refiere al movimiento, a la forma y al fin, y, a la operación¹⁵. La descripción que Aristóteles hace de este último sentido del acto¹⁶ permite resaltar diversas

¹² "Más allá de la teoría y antes de la teoría se encuentra, por ejemplo, la actitud descubridora de la *práxis* o de la *poiesis*, en las cuales el hombre también se relaciona con el ente y lo aprehende". F. Volpi. "La existencia como *práxis*..." pp. 342-3.

¹³ El paralelismo entre los conceptos heideggerianos de *Dasein*, *Vorhanden*, *Zuhanden* y las nociones aristotélicas de *práxis*, *poiesis*, teoría, resulta muy fecundo para la investigación. Su alcance ha sido desarrollado fundamentalmente por Volpi a partir de 1984 y la hipótesis cobra fuerza a medida que editan los cursos anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. Cf. F. Volpi. "La existencia como *práxis*..." pp. 344-9. Cf. También F. Volpi. "Sein und Zeit. Homologien zur *Nikomachean Ethik*". En *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1989. pp. 225-240. El concepto de *Vorhandenheit* como modelo ontológico para el acercamiento a Aristóteles ha sido tratado en R. Brague. "La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles". En *Revista de Filosofía* (Madrid), 4, 6, 1992. pp. 401-427. Además resulta interesante en este sentido el trabajo de J. Taminioux. "Poiesis et *Práxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale". En *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: J. Millon, 1989. pp. 147-189.

¹⁴ Obviamente un análisis detenido de la multiplicidad de los sentidos del acto que aparecen en el *corpus aristotelicum* excede, con mucho, las pretensiones de esta investigación. El trabajo de R. Yepes. *La doctrina del acto en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1993 sintetiza en el capítulo primero las posiciones básicas en torno a esta cuestión.

¹⁵ Aristóteles. *Metafísica*. VII, 3, 1047a 30-1047b 2. Cf. también *Metafísica*. VII, 6, 1048b 6-8, *Metafísica*. XII, 5, 1071a 30-38, *Metafísica*. VII, 6, 1048a 35-1048b 6 y *De Anima* 431a 3-8.

¹⁶ Aristóteles. *Metafísica*. 1048 b 18-36: "Puesto que de las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo, del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha

cuestiones. En primer lugar, es clara la existencia de dos tipos distintos de acciones. Aquellas cuyo fin es externo, es decir, que tienen límite y por otra parte, las que son fin en sí mismas, es decir, las *práxis* perfectas. La simultaneidad entre la operación y el fin es, por tanto, esencial en el tercero de los sentidos del acto y permite delimitar las acciones perfectas frente a las producciones. Esta delimitación –que aparece claramente en muchos textos de Aristóteles¹⁷– permite comprender su empeño por distinguir –pese a sus conexiones estructurales¹⁸– la técnica y la prudencia.

Ahora bien, en los textos aristotélicos pueden distinguirse también las *práxis* cognoscitivas de las éticas¹⁹, dos sentidos de la *práxis* vinculados ambos con la posesión del fin²⁰. El primero correspondería a las operaciones cognoscitivas que por su absoluta inmanencia son *práxis*²¹. También son consideradas *práxis* las acciones éticas o morales del hombre, que están en una situación intermedia entre la inmanencia de las operaciones intelectuales y la transitividad de la producción y del movimiento en general. Estrictamente hablando, en ellas no hay simultaneidad de la acción y el fin “pues ‘veo y he visto’, pero no ‘soy valiente y he sido valiente’. La simultaneidad de las acciones ‘podría ser mantenida sólo por vía habitual’, pero no en la acción misma”²². No obstante, pese a la diferencia entre ambos²³, Aristóteles es claro al señalar que ambos tipos

aprendido, no se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así pues, de éstos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, no edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento”

¹⁷ “Mirar también si aquello a cuyo respecto se ha dado la explicación es una generación o un acto; en efecto, ninguna de tales cosas es un fin: pues es más un fin el haber actuado y el haberse generado que el generarse y el actuar (O bien es que tal cosa no es la verdad en todos los casos: pues prácticamente la mayoría prefieren gozar a haber cesado de hacerlo, de modo que harían más un fin de actuar que de haber actuado)”, *Tópicos*, 146b 13-19. “Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son actividades, y los otros, aparte de éstas, ciertas obras; en los casos en los que hay algunos fines aparte de las acciones son naturalmente preferibles las obras a las actividades”. *Ética a Nicómaco* 1094 a, 2 y ss. “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación, y una cosa es la producción y otra la acción (...); de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto, ni la acción es producción, ni la producción es acción”. *Ética a Nicómaco*, 1140 a 1 y ss. “De estas consideraciones resulta claro también que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, pues éstos no pueden atribuirse a todas las cosas, sino sólo a las divisibles y que son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto, ni de la unidad ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo” *Ética a Nicómaco* 1174 b 10.

¹⁸ Cf. P. Aubenque. *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999. En este sentido cf. También A. Vigo. “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”. (Pro manuscrito).

¹⁹ “Cuando Aristóteles lleva a cabo la distinción entre esos dos tipos de acciones parece referirse con toda nitidez a las operaciones intelectuales para la *práxis* y a las acciones productoras (construcción, por ejemplo) para la *poiesis*. La posibilidad de la *práxis* moral radica en que, como dice el propio Aristóteles, la acción buena sea ella misma fin. Hay por tanto dos tipos de *práxis* la cognoscitiva y la moral”. H. Marín. *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*. Madrid: Editorial Iberoamericana, 1997. p. 58.

²⁰ Cf. I. Yarza. “Sobre la *práxis* aristotélica”. En *Anuario Filosófico*, 19, I, 1986. pp. 135-53.

²¹ Descritas por ejemplo en *Metafísica* 982b 21: “Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra cosa la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible)”, Cf. también *Ética a Nicómaco* 1139b 2-9.

²² R. Yepes. *La doctrina del acto en Aristóteles*. p. 339.

²³ Baste, apuntar aquí que la diferencia entre ambos tipos de acciones no está en que unas posean el fin de modo perfecto y otras de modo imperfecto, puesto que Aristóteles es claro al señalar que en ambos tipos de acciones

de *práxis* son fin en sí mismas²⁴. La vinculación de la *práxis* con las acciones virtuosas y con la felicidad, no sólo es innegable, sino que constituye un punto central en la *Ética a Nicómaco*²⁵.

En la interpretación de Aristóteles que Heidegger desarrolla en el curso sobre el *Sofista*, parece identificar el concepto de *práxis* con las acciones conforme a la virtud, refiriéndolo solo a las acciones de tipo ético. No obstante, a la hora de plantear las diferencias entre la sabiduría y la prudencia, no se menciona que también los actos cognoscitivos son, de acuerdo con Aristóteles, *práxis*. No sólo porque en las operaciones cognoscitivas se da una perfecta simultaneidad entre la operación y el fin, sino también porque, teniendo como referente la felicidad y la vida buena, la teoría es una *práxis* ya que la vida teórica es autónoma y fin en sí misma, y es propuesta como ideal de vida en numerosas ocasiones²⁶. Es decir, Aristóteles denomina *práxis* a la vida humana en su totalidad²⁷, y entre las actividades que pueden realizarse hay una que desarrolla las posibilidades supremas de la existencia: la vida teórica. Siguiendo los textos aristotélicos es indudable que la vida contemplativa es considerada no sólo como una forma de *práxis* sino, incluso, como la forma más alta de vida práctica y que no hay en su obra una contraposición entre la teoría y la *práxis*: “Pero la vida práctica no

son fin en sí mismas. La distinción, de acuerdo con Yepes, radicaría en el modo en el que son fin. Así mientras que las *práxis* cognoscitivas alcanzan el fin en la operación, las morales lo hacen mediante la operación. Cf. R. Yepes. *La doctrina del acto en Aristóteles*, pp. 333-342. “Y la cosa hecha no es fin plenamente pues es fin relativo a algo y de algo sino la acción misma, porque la buena actuación es el fin, y eso es el objeto del deseo”, Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1139b 2-4. Puede distinguirse, dentro de la causa final, el ser fin “para algo”, lo que el agente se propone, y el ser fin “de algo”, lo que la *práxis* realiza. Las *práxis* éticas son fin “para algo”, son elegidas por el agente, pero el fin “de algo” de la operación no es ella misma sino lo que con ella se consigue. Estas acciones no dejan por eso de ser consideradas como fines en sí mismas: “¿Qué bienes se han de considerar por sí? ¿Todos aquellos que buscamos incluso aislados como el pensar, el ver y algunos placeres y honores? Todos estos, en efecto, aunque los busquemos en vista de otra cosa, podrían considerarse, sin embargo, como bienes en sí mismos”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1096 b, 16-19.

²⁴ “Se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1176b 6-8. Cf también Aristóteles. *Metafísica* 982b 21.

²⁵ “Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”, *Ética a Nicómaco*, 1095a 16. “Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto; de suerte que si sólo hay un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. (...) Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y no por otra cosa”, *Ética a Nicómaco*, 1097a 21-35. Y si esto no nos convence sino que pensamos que más bien se la debe considerar como una actividad, como hemos dicho anteriormente, y si de las actividades unas son necesarias y se escogen por causa de otras, y otras son deseables por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de contar entre las deseables por sí mismas y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, se eligen por sí mismas aquellas actividades que no buscan nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas, pues el hacer lo que es honesto y bueno pertenece al número de las cosas deseables por sí mismas” Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1176b 1-10.

²⁶ Cf. W. Jaeger. “El ideal filosófico de la vida”. En *Aristóteles. Bases para la Historia de su desarrollo intelectual*, traducción de J. Gaos. Madrid: FCE, 1983, pp. 467-515. “Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta sería la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea pues el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que es propia será la felicidad más perfecta. Que es una actividad contemplativa ya lo hemos dicho”. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1177a 10-19. “Tampoco está de acuerdo con la verdad alabar más la inactividad que la actividad, porque la felicidad es una actividad y en las actividades de los hombres justos y prudentes se consuman muchas obras nobles”. Aristóteles. *Política* 1325a 32-34.

²⁷ “Además como la producción y la acción difieren esencialmente y ambas necesitan de instrumentos, éstos presentarán necesariamente las mismas diferencias. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción”. Aristóteles. *Política*, 1254a 5-8.

se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas”²⁸.

Por eso, resulta sorprendente que Heidegger no insista esta cuestión en el curso sobre el *Sofista* o en el *Informe a Natorp* al glosar la discusión sobre la primacía de la prudencia o de la sabiduría. Precisamente porque pretende mantener que la teoría es sólo una de las actitudes que pueden adoptarse frente al ente. En estos textos, Heidegger parece asimilar la *praxis* a la práctica y a concebirla como algo opuesto a la teoría. Sólo años más tarde en el curso *Introducción a la Filosofía*, se acerca al sentido que la *praxis* tiene en la filosofía aristotélica²⁹. Allí describe la vida contemplativa como una de las posibilidades del hombre, al hilo precisamente de este sentido de la *praxis*. “Entre las actitudes o formas de haberse básicas, la teórica es aquella *praxis* en la que el hombre puede ser propiamente hombre. Se ha de tener, pues, presente que la teoría no es solamente una *praxis*, sino lo que más propiamente podemos llamar *praxis*”³⁰.

Este sentido de la *praxis*, referida a la acción humana en general y a la teoría, es mucho más cercano al concepto de *Dasein* que el que se utiliza en los comentarios a la *Ética a Nicómaco*, donde se designa prácticamente sólo a algo que se contrapone a la producción³¹. Heidegger, en *Introducción a la Filosofía*, describe incluso el tipo de activi-

²⁸ Aristóteles. *Política* 1325b 16-21. Este texto se localiza en los capítulos dedicados a la discusión en torno a la meta que debe perseguir la educación de los ciudadanos tratando de determinar si hay que inclinarse por la vida política o por la vida contemplativa. Aristóteles parece rechazar ambas opciones. Descarta apartarse radicalmente de la política y mantiene que la vida teórica es ‘práctica’ en el más alto sentido. No obstante en la *Ética a Nicómaco* si afirma que la felicidad en su más alto sentido sólo está garantizada por la vida teórica. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1177a 15-19. Aristóteles aporta varias razones, para mantener la primacía de la teoría, casi todas ellas, como ya se ha visto, glosadas por Heidegger: la sabiduría es la actividad más excelente, la más continua, la más agradable, la más autárquica y la única que se ama por sí misma. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* 1177a 20–1177b 2.

²⁹ Heidegger es en ese texto mucho más explícito a la hora de conceder no sólo a la ciencia sino a la actitud teórica el carácter de *praxis*. Cf. M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996.

³⁰ M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. p. 174. Heidegger insiste, a lo largo de el citado curso varias veces en esta cuestión: “El *theorein* es, efectivamente, una acción, una actuación, un hacer, que (en tanto que lo que hace es un hacer manifiesto el ente) no consiste en otra cosa que en hacer suceder o dejar suceder la patencia, el estar abierto, el que el ente se ponga de manifiesto o el que quede de manifiesto ente; y esa patencia, en cuanto perteneciente a la existencia o *Dasein* en aquello que la existencia o *Dasein* puede ser; y esto último es así porque la existencia o *Dasein*, *qua* existente (es decir, en cuanto que se caracteriza por su existir), es en la verdad o está en la verdad en el sentido explicado; por tanto, con el *theorein* la existencia o *Dasein* queda puesta en una esencial posibilidad de sí”. M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. p. 176.

³¹ Entre los que fueron alumnos de Heidegger es relativamente frecuente encontrar interpretaciones del pensamiento aristotélico las que se insiste en la vinculación entre teoría y *praxis*. “¿Qué es práctica, qué significa práctica? Esto podemos aprenderlo de Aristóteles: el concepto de práctica no se forma contra la *theoria* sino contra el ‘espíritu artístico’ de la elaboración dice Aristóteles, que desarrolló la diferencia entre *techné*, el saber que dirige la capacidad de ejecución, y la *phronesis*, el saber que dirige la práctica. La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la subordinación de la *techné* y su capacidad a la *phronesis* y su práctica (...) La filosofía práctica no es el empleo de la teoría en la práctica, como hacemos de modo natural en el ámbito de toda acción práctica en virtud de la razón y a sensatez inherentes a ella. Práctica no significa precisamente obrar según las reglas y el empleo del saber sino, la posición totalmente primordial del ser humano en su entorno natural y social”. H.-G. Gadamer. “Ciudadanos de dos mundos”. En *La Herencia de Europa*. Trad. de P. Giral. Barcelona: Península, 2000. pp. 101-116. Especialmente 112-115. “Aristóteles distinguió tres modos de vida (*bios*) que podían elegir con libertad los hombres, o sea, con plena independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones que originaban. Este requisito de libertad descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer sujeto a la ley de su amo, sino también a la vida trabajadora del artesano libre y adquisitiva del mercader. En resumen, excluía a todos los que involuntariamente, de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus

dad en que consiste la teoría, siguiendo la doctrina de Aristóteles: “Aristóteles muestra de forma totalmente clara en el libro Z de la *Ética a Nicómaco* que el *tbeoréin* consiste en el *aletheuein*, en el hacer manifiesto el ente; esta *práxis* no consiste en someter a elaboración el ente, sino que en lo que en esa *práxis* la acción consiste es en el desocultamiento del ente; es decir, en el haberse que es el teorizar la acción es un hacer (o dejar) suceder (un hacer o dejar pasar un hacer o dejar acontecer) el desocultamiento de la verdad”³². Es decir, la teoría “no significa sino precisamente el dejar ser el ente, tal como el ente es, lo cual significa a su vez el dispensarle el desocultamiento, el permanecer en dicha apertura como *Dasein* que contempla”³³.

Aunque una adecuada comprensión de la *práxis* aristotélica refuerza el paralelismo con la noción heideggeriana de *Dasein*, el paralelismo entre las nociones de *Dasein* – *Zubanden*– *Vorbanden* y *Praxis*– *Poiesis*– *Teoría* y las relaciones que Heidegger y Aristóteles establecen entre ambas tríadas, no sería exacto. El *Dasein*, el ser-en-el-mundo, puede adoptar aquellas actitudes que pueden hacer comparecer al ente como ‘a la mano’ o ‘ante los ojos’, mientras que el concepto aristotélico de *praxis* no excluye la teoría, pero sí la actividad poética, la producción.

Sara Escobar
 Universidad de Montevideo
 Prudencio Peña 2440
 11600 Montevideo
 Uruguay
 sescobar@um.edu.uy

movimientos y actividad. Esas tres formas de vida tienen en común su interés por lo “bello”; es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida de disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya belleza no puede realizarse mediante la interferencia productiva del hombre ni cambiarse por el consumo de ellas” H. Arendt. *La Condición Humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993. p. 26. En este sentido Cf. F. Volpi. “El Neoaristotelismo Tedesco”. En *Nuova Secondaria*, 16, 1, 1998. pp. 39-43.

³² M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. p. 176.

³³ M. Heidegger. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. pp. 177. Ahora bien, como veremos más adelante, la descripción de tipo de actitud en que consiste la teoría es, para Heidegger, un punto central a la hora de mostrar el carácter derivado de la verdad que comparece en los juicios. Por eso, tras la aclaración de la estructura del *lógos* se atenderá a la actitud propia de la teoría que Heidegger describe como “dejar ser al ente”.