

**ARISTÓTELES EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DEL JOVEN HEIDEGGER:  
LA *PHRÓNESIS* Y EL PROBLEMA DE LA VIDA FÁCTICA**

**Jabeidi Ortega Caro**

**Giovanni Mafiol De la Ossa**

**Asesor**

**Tesis para optar por el título de FILÓSOFO**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D.T. y C.**

**2016**

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN .....	3
CAPÍTULO 1: EDMUND HUSSERL: LA FENOMENOLOGÍA COMO FILOSOFÍA TRASCENDENTAL .....	6
1.1. La fenomenología husserliana y sus caminos .....	7
1.1.1. <i>El camino cartesiano</i> .....	8
1.1.2. <i>El camino histórico</i> .....	11
1.2. Sobre la conciencia pura en el <i>camino cartesiano</i> .....	17
1.3. A modo de conclusión .....	23
CAPÍTULO 2: ARISTÓTELES: FELICIDAD, ÉTICA Y VIRTUD .....	25
2.1. <i>Phrónesis y Sophía</i> como formas más elevadas de la virtud .....	34
CAPÍTULO 3: ARISTÓTELES EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DEL JOVEN HEIDEGGER.....	44
CONCLUSIÓN .....	68
BIBLIOGRAFÍA .....	71

## INTRODUCCIÓN

El proyecto fenomenológico heideggeriano se encuentra atravesado, al menos desde sus primeras lecciones de la década de los años veinte, por una franca y constante disputa con la tradición filosófica occidental. Dicho con precisión, el *Informe Natorp* puede ser visto como una de las primeras concreciones de la disputa heideggeriana con la tradición filosófica, desplegada bajo el concepto de destrucción.

Durante su primera lección en Friburgo, dictada en el año de 1919, y publicada en español bajo el título de *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, el fenomenólogo alemán plantea el sentido de su proyecto filosófico: el establecimiento de la filosofía como crítica de la subjetividad moderna y, por tanto, como fenomenología de la vida. Para el año de la redacción del *Informe* (1922) la fenomenología dejará de ser llamada ciencia originaria del vivir, y devendrá hermenéutica de la facticidad. Sin embargo, y a pesar de este cambio terminológico, el problema pensado por Heidegger seguirá siendo el mismo, a saber: la vida cotidiana, el vivir mundano en el que se usan los útiles y se trata con los otros como amigos, enemigos, madres o padres. Así, y siguiendo el sentido imprimido por su maestro Edmund Husserl a la fenomenología, Heidegger hará frente a la distinción sujeto-objeto, al retrotraerla a su fundamento último: la facticidad, la cotidianidad, el existir.

Para llevar a cabo este proyecto, Heidegger emprende la destrucción mencionada hace algunas líneas. Dentro de los límites de esta disputa se encuentra una de las raíces fundamentales de su fenomenología, a saber: el mismo Husserl. Sólo en una asimilación crítica de la obra de Husserl, encuentra Heidegger fundamentos para repensar la filosofía como fenomenología de la existencia, del *Dasein* fáctico. Ahora bien, las herramientas para pensar *con* (por lo que retoma) y *contra* (por lo que critica) Husserl la vida fáctica, no son dadas por la fenomenología de su maestro; antes bien, Heidegger debe regresar al menos 2000 años en la historia de la filosofía para, a partir de la filosofía de Aristóteles, hacer de la filosofía una hermenéutica de la facticidad.

El objetivo de la investigación es repensar el papel fundamental que desempeña la filosofía de Aristóteles, específicamente su *Ética nicomáquea*, en el proyecto temprano del joven Heidegger. Para esclarecer este problema, procederemos en tres momentos específicos:

1. Exponer, a grandes rasgos, los aspectos constituyentes de la fenomenología husserliana. Para esto, se distinguirá, primero, entre el camino cartesiano, presente desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas I*, del camino histórico, propio de trabajos pertenecientes –al menos– a los principios de los años veinte. Se destacará del camino cartesiano la concepción de la fenomenología como ciencia de la conciencia trascendental.

2. Esbozar, en el capítulo dos, los rasgos generales de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles. Específicamente la caracterización de la felicidad humana en relación con las virtudes dianoéticas. El final del capítulo mostrará cómo la definición aristotélica de felicidad se define en relación con la prudencia y la sabiduría.
  
3. Finalmente, el tercer capítulo ofrecerá una aproximación de la recepción ontológica de las virtudes dianoéticas de Aristóteles, por parte de Martin Heidegger. En este sentido, el tramo final del capítulo pondrá de relieve el modo en que, desde la prudencia, Heidegger piensa fenomenológicamente la vida fáctica, al hacer contrapeso al proyecto husserliano de una fenomenología de la subjetividad constituyente.

**CAPÍTULO 1**  
**EDMUND HUSSERL: LA FENOMENOLOGÍA COMO FILOSOFÍA**  
**TRASCENDENTAL**

El objetivo que dirige la realización de este capítulo de la presente investigación es mostrar, a grandes rasgos, la forma en que la reflexión fenomenológica de Edmund Husserl decanta, gracias a su vía cartesiana, en una fenomenología de corte trascendental. De este modo, la orientación que pretendemos seguir aquí responde a la necesidad de poner de relieve el objeto temático central de la obra fenomenológica “temprana”, para – desde ahí – hacer patentes los principales puntos de desencuentro de la obra de Husserl con la reflexión fenomenológica heideggeriana.

Aclarado el objetivo que perseguimos, nos resta entonces – antes de entrar en materia – esclarecer el cómo metodológico que servirá como vía de acceso a la finalidad ya señalada. Indicamos entonces que el capítulo tendrá dos momentos constitutivos esenciales: en primer lugar, esclareceremos los dos caminos principales que constituyen la obra de Edmund Husserl para así orientar de forma general al lector en torno al trabajo del fenomenólogo, a la par que con esto introduciremos el carácter trascendental e histórico de la fenomenología husserliana. Una vez logrado esto, la segunda parte del acápite tendrá como pretensión esencial caracterizar de forma general el objeto temático de la fenomenología trascendental que se desarrolla en su expresión cartesiana.

Adelantándonos al contenido y desarrollo ulterior del texto, pondremos de relieve los aspectos cruciales de la caracterización husserliana de la conciencia trascendental. El análisis se fijará de forma principal en sus reflexiones desplegadas en *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, publicadas en 1913.

#### **1.4. La fenomenología husserliana y sus caminos**

El primer aspecto que resulta crucial destacar en la presente aproximación a la filosofía fenomenológica husserliana es el uso de una categoría peculiar empleada por Husserl para caracterizar su reflexión. Nos referimos al concepto de *camino*. El énfasis que queremos hacer en esta ocasión en torno a dicha categoría viene orientado desde los análisis realizados a la obra de Husserl por parte de intérpretes reconocidos de su trabajo como Danilo Cruz Vélez (2001) e Iso Kern (1997). A juicio de ambos intérpretes, lo que debe verse en la obra de Edmund Husserl no es un sistema cerrado de corte hegeliano que intenta explicar la totalidad desde los contornos y la articulación interna de dicho sistema, sino que la fenomenología husserliana debe pensarse como un conjunto de ensayos metodológicos que intentan, en su calidad de ensayos, de proveer al investigador de distintas vías para aprehender el fenómeno estudiado.

Así las cosas, y siguiendo la reflexión desarrollada por Cruz Vélez en su *Filosofía sin supuestos* (2001), con la noción de *camino* se piensa fenomenológicamente la *vía* de acceso, el *cómo* de la aproximación a aquello que

se estudia. Antes que un *método*, dice Cruz Vélez, que se asocia con un conjunto de pautas estratégicamente diseñadas para conseguir un objetivo, un *camino* es simplemente la forma, el *cómo* de aproximación al objeto de estudio. En este orden de ideas, y así pensada la obra de Husserl, lo que se encontrará en toda aproximación a su trabajo es un conjunto de intentos fenomenológicos de traer a la luz el fenómeno por excelencia, a saber: la conciencia pura en su relación con el mundo.

Aclarado entonces que la fenomenología husserliana tiene lugar en forma de *caminos* antes que como un sistema filosófico definido, daremos paso entonces a nuestra caracterización de dos de los principales caminos de la obra de Husserl, a saber: el *camino cartesiano* y el *camino histórico*. Nos concentraremos en estos dos caminos, dejando por fuera lo que llama Cruz Vélez el *camino psicológico*, en la medida en que ambos permiten al lector hacerse de una idea panorámica de la mayor parte de la vida filosófica de Edmund Husserl, en tanto que – calculado historiográficamente – abarca tanto los inicios de su reflexión filosófica como su madurez. Dicho esto, entremos entonces en materia.

#### 1.4.1. *El camino cartesiano*

Atendiendo a un elemento de estricto orden metodológico, el punto de partida de la caracterización del camino fenomenológico cartesiano nos obliga, de forma innegable, a poner sobre la mesa los aspectos que, a nuestro juicio, constituyen esencialmente la obra del filósofo René Descartes. Vale aclarar que,



como el foco del análisis en el presente texto es la fenomenología husserliana, nuestra referencia a Descartes será únicamente indicativa, por lo cual no entraremos en lo absoluto en un análisis de su obra; antes bien, simplemente pondremos dos aspectos esenciales de sus consideraciones a la luz.

Si tomamos como forma de orientación analítica las premisas históricas ofrecidas por Alexandre Koyre (1992) en su *Del mundo cerrado al universo infinito*, debemos colocar dentro de las coordenadas del análisis la crisis intelectual acontecida en la Europa occidental a consecuencia del resquebrajamiento del mundo aristotélico-tolemaico. Esta crisis representa una puesta en cuestión de los avances científicos logrados hasta finales del siglo XVI. Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes dan cuenta de ello, en tanto que todo aquello que ha aprendido tanto de la ciencia como por vía de los sentidos será puesto en duda dentro de los límites de su reflexión filosófica. Si los sentidos no son una fuente adecuada de conocimiento en tanto que las ciencias que de ellos derivan no están exentas del error, sólo queda a Descartes intentar establecer un punto arquimédico desde el cual poder reconstruir el conocimiento.

Así las cosas, la reflexión desarrollada por Descartes en sus meditaciones tiene como fin último traer a la luz la piedra angular desde la cual edificar el edificio de la ciencia, es decir, que el filósofo francés pretende brindar un cimiento sólido al conocimiento científico. Para esto, la duda metódica se tornará en la vía de acceso de la cual se sirve el filósofo francés para acceder a dicho punto arquimédico de reconstrucción del saber; es decir, el *cogito*.

Indicado esto, es menester entonces preguntarse por los puntos de contacto existentes en la obra de Husserl en relación con el esbozo ofrecido de la reflexión cartesiana. Respecto de la pretensión cartesiana de poner de relieve una piedra angular para edificar el saber, Husserl presenta una intensión similar en su ejercicio fenomenológico. En el tomo segundo de las *Investigaciones lógicas* Husserl expresa algo cercano a lo buscado por Descartes, pero bajo la fórmula de la *ausencia de supuestos*. Volver a las cosas mismas es, en último término, realizar la búsqueda expresa de un principio incuestionable desde el que deben erigirse todas las investigaciones. Que no hayan supuestos es vérselas con las cosas mismas más allá de todo prisma que dificulte una adecuada vuelta sobre ellas. Esta primera coincidencia que da razón de la vía cartesiana que toma la reflexión fenomenológica la pone de manifiesto Kern (1987) cuando comenta que la exigencia de Husserl se cuestiona por la evidencia plena del origen del filosofar: “Este comienzo debe consistir en una evidencia absoluta, en una evidencia, por tanto, que es absolutamente indubitable...” (Kern, 1997: 260).

Corre, a la par de la intención de acceder a un punto arquimédico, el modo de acceso a dicho principio último del conocimiento. La eliminación de supuestos que tiende a una vuelta sobre las cosas mismas fue promulgada por Husserl en 1901 en las citadas *Investigaciones lógicas*. Por su parte, el *cómo* del acceso fenomenológico puede ser ubicado – entre otros textos – en las *Ideas I*. Husserl tiene como primera escala de su reflexión fenomenológica lo que denomina *actitud natural*, la cual se caracteriza por el primado de los intereses que refieren al sujeto

de forma inmediata al mundo, además de la creencia absoluta e indiscutible de su existencia. La posibilidad de desentrañar en un esfuerzo analítico una nueva región del ser, que se tornará objeto de estudio de la fenomenología, precisa de un cambio de actitud. Nos referimos al paso de la *actitud natural* a la *actitud fenomenológica*. La *actitud fenomenológica* permitirá, de este modo, abrir la reflexión fenomenológica gracias a la *epoché* a la nueva región del ser buscada por Husserl, a saber: la conciencia trascendental, que, aunque insinuada en el *cogito* cartesiano, gozará de un conjunto de especificidades que la diferenciarán de éste. Acertadamente comenta entonces Kern (1927) que la constitución de la reflexión husserliana atiende a elementos cartesianos, aunque su modo de acceso no sea la duda, ya que "...al comenzar por colocar fuera de juego, desconectar o poner entre paréntesis la creencia en el mundo..." (Kern, 1997: 263) ascenderá del plano de lo inmediato al de lo filosóficamente evidente e indudable.

#### 1.4.2. *El camino histórico*

El camino histórico tiene como fecha crucial indicativa, a juicio de Danilo Cruz Vélez, el año 1923. Será en las lecciones publicadas bajo el título de *Fenomenología primera* en donde Husserl expondrá de forma evidente la necesidad de replantear la fenomenología en su versión cartesiana. Cruz Vélez considera que son las inconsistencias mismas de la vía cartesiana las que empujaron a Husserl a ver en la historia el terreno fértil del pensar fenomenológico. Específicamente hablando Cruz Vélez ubica el límite cartesiano de la fenomenología husserliana en la imposibilidad de dar cuenta del por qué es

la conciencia trascendental, a la que se accede vía *epoché*, el objeto de estudio propio de la fenomenología. Luego de las desconexiones hechas en *Ideas I* dice Husserl que el residuo de las mismas es, consecuentemente, el tema propio de la fenomenología. Traída a la luz la subjetividad trascendental, dar cuenta de su estructura por vía descriptiva es lo que corresponde al pensamiento fenomenológico. Ahora bien, en un intento de justificar por qué esto es lo que debe hacer el fenomenólogo Husserl recurrirá a la historia de la filosofía occidental, ya que en ella intentará ubicar el *telos* trascendental que le late de fondo y que, en último término, da lugar a volver a la conciencia trascendental el fenómeno por excelencia de la fenomenología

En la *Filosofía primera I* salta, por decirlo así, todo el pasado filosófico fuera del paréntesis y se incorpora a la problemática de la fenomenología (...) El interés de Husserl, por el contrario, no es exclusivamente histórico, sino también pragmático. Lo que quiere es utilizar la historia como un camino que le ofrezca un horizonte lo suficientemente amplio para poder esclarecer conceptos que habían quedado oscuros en las *Ideas* y para justificar históricamente los dados pasos allí” (Cruz, 2001: 25).

La vuelta histórica de la fenomenología tiene como eje orientador la distinción existente entre los modos de darse la relación hombre-mundo. Husserl distingue puntualmente en *La crisis* dos formas de la relación: objetiva y trascendental. El objetivismo tiene su fuente en la indubitabilidad atribuida desde la actitud natural al mundo existente. Afirmado el mundo en su estar ahí delante de

los ojos siempre y en todo caso, el paso siguiente es el desarrollo de la ciencia que pretende dar cuenta del mundo a través de un discurso científico, al tomar como premisa las determinaciones causales que reinan en lo existente "...lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su verdad objetiva (...) En cuanto al mundo objetivamente verdadero, el de la ciencia, es una creación de más alto grado, fundada sobre la experiencia y el pensamiento precientíficos" (Husserl, 1991: 72).

La posición trascendental, en contraste con el objetivismo, no tiene como base la creencia ciega en la existencia del mundo, además de que, en consecuencia, no tiene una pretensión científica referida al mismo. Antes bien, el trascendentalismo afirma el primado de la subjetividad respecto del mundo. Así, antes que hacer énfasis en la primacía del mundo respecto del individuo, la perspectiva trascendental busca dar la preeminencia a la conciencia constituyente del mundo: "... el trascendentalismo, por el contrario, dice: el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es una configuración subjetiva, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo..." (Husserl: 1991: 72).

Ahora bien, la superación de la disputa objetivismo-trascendentalismo sólo tiene lugar, considera Husserl, en una revisión histórica del desarrollo de la filosofía occidental. La filosofía griega, pensada como germen del pensamiento filosófico, se despliega en el derrotero de la historia a través de las lecturas tanto

objetivistas como trascendentales de la realidad. Para Husserl, no obstante, el pensamiento occidental no se agota en una relación disfuncional entre objetivismo-trascendentalismo; antes bien, el giro histórico de la fenomenología dota a la filosofía de un hilo conductor que vincula el germen griego con el problema de la conciencia trascendental, al atravesar la diada objetivo-trascendental. Dicho de otro modo: el camino histórico de la fenomenología husserliana brinda un *telos* a todo el pensamiento occidental, al ver en cada momento de reflexión filosófica un paso más que conduce al establecimiento de la filosofía como fenomenología trascendental volcada sobre la conciencia. Vemos en este punto el intento de superación del límite cartesiano: si la conciencia es tema esencial de la fenomenología, no lo es sólo por capricho alguno del pensador. La conciencia pura es tema expreso, fenómeno por excelencia de la fenomenología, porque la historia de Occidente tiene a la misma como fin, cristalizada en la reflexión fenomenológica trascendental: “Se trata, como intentaré mostrar aquí, de una orientación hacia una forma final de una filosofía trascendental – como fenomenología ...”(Husserl, 1991: 73).

Es importante dejar indicado en este momento, aunque sea sólo de forma panorámica, los momentos cruciales de la historia de la filosofía sobre los que se vuelve Husserl en *La crisis*. El primero de ellos es Descartes. Del francés Husserl destaca el ejercicio de una duda radical que reconduce el pensar hacia las fronteras del *Ego*. Al ser todo indubitable, lo único que permanece como certero es quien acciona la duda radicalmente sobre el mundo. No obstante lo anterior, y

aunque Husserl destaque la puesta en duda del mundo y la aparición de la subjetividad bajo la forma del *cogito*, critica al francés confundir el alma con el Yo, dando lugar esto a la fuga de residuos cósmicos en la conciencia.

En segunda instancia, Husserl se concentra en el empirismo inglés con el objetivo de mostrar que el *telos* trascendental de la filosofía occidental se revela en el tránsito que va del *Ego* a la capacidad “creadora” de la subjetividad. Locke, Berkeley y Hume se ponen en el foco del análisis husserliano en tanto que ellos ven en los objetos externos no realidades independientes de la conciencia sino simples percepciones. Esas percepciones, cree Hume, configuran tanto la supuesta identidad de los objetos como la identidad del mundo. Un conjunto de percepciones continuas son asociadas bajo la categoría de la causa; sin embargo, la causalidad misma no genera impresión alguna en el sujeto. Así mismo, los objetos no pueden ser idénticos a sí mismos en ningún sentido, ya que sólo tenemos percepciones tras percepciones y nunca a la cosa misma.

La capacidad asociativa de la imaginación y el hábito recurrente de determinadas percepciones da lugar a la falsa imagen de que existe una realidad idéntica, única y aprehensible de forma científica, cuando en verdad todo es producto de la ficción: “De este modo el mundo entero, la naturaleza, el universo de los cuerpos idénticos, el mundo de las personas idénticas (...) queda transformado (...) en ficción” (Husserl, 1991: 92). Vale aclarar aquí que, aunque parezca conducir el empirismo inglés a una quiebra del saber, Husserl rescata de

éste el poner el énfasis en la capacidad creadora de la vida interna, en la medida en que todo es resultado de su ejecución y asociación.

El último eslabón del análisis husserliano es la filosofía kantiana. Aclara Husserl aquí que, aunque en su filosofía late de fondo el *telos* trascendental del pensamiento occidental, no por ello debe verse una línea evolutiva que vaya de Descartes a Kant, pasando por Hume. Para Husserl, es el racionalismo dogmático contra el que lucha Kant y el que hace que se levante en el seno de su *Crítica* el motivo trascendental del filosofar. Para Kant todo conocimiento debe tener su punto de partida en la experiencia sensible. Así, retoma el punto de partida de los empiristas, pero abre la puerta a un conocimiento racional deductivo, cosa negada por los ingleses.

Ahora bien, dicho conocimiento que parte de la sensibilidad (intuiciones puras de espacio y tiempo) es objeto de síntesis por parte de los conceptos puros del entendimiento y por parte de la imaginación. El resultado de las síntesis realizadas por la unidad trascendental de apercepción kantiana es la naturaleza como unidad constituida.

Así las cosas, es la subjetividad la que se encarga de articular el conjunto de la experiencia sensible para configurar la realidad sobre la que se vuelve el hombre. Tenemos con esto que, tal cual pensaron los empiristas, la naturaleza no existe de forma independiente al hombre sino que es resultado de la capacidad creadora de la vida interna, pero se añade a esto la posibilidad de un conocimiento



científico que encuentra en el mundo lo que ya la subjetividad puso ahí por vía de las síntesis. Se asegura de esta manera con Kant, considera Husserl, el *telos* trascendental de la filosofía occidental, dado que el carácter trascendental del pensar se refiere a la puesta en evidencia de la capacidad constituyente de la conciencia. Con Kant aflora el motivo que late de fondo en Occidente y, en consecuencia, se justifica de forma paralela el que la conciencia sea el objeto temático primario de una filosofía de tipo fenomenológico: “Lo que comienza con Kant y asume más tarde, en los sistemas del idealismo alemán, formas nuevas, es un subjetivismo trascendental de nuevo cuño” (Husserl: 1999: 95).

### **1.2. Sobre la conciencia pura en el *camino cartesiano***

Hasta este momento, se ha ofrecido al lector un esbozo general acerca del sentido último que adquiere la fenomenología husserliana, en tanto que filosofía trascendental. Se puso de relieve, consecuentemente, el modo en que ambos caminos fenomenológicos conducen a un lugar común, a saber: la conciencia trascendental. Si bien es cierto que en sus consideraciones históricas Husserl pone en el ojo del huracán el problema del mundo de la vida, no por ello deja de pensarse en *La crisis* la relación de la conciencia trascendental con dicho mundo. Una vez indicado que fenomenología es en Husserl sí y sólo sí fenomenología trascendental, en esta última parada del capítulo inicial intentaremos mostrar el modo en que se concibe la conciencia pura y cómo se accede a ella en el camino cartesiano. Sí bien se han dado pistas del modo de acceso fenomenológico a la subjetividad, es menester ser un poco más específicos en este asunto en tanto en

cuanto Heidegger concentrará gran parte de su arsenal crítico a la concepción que ve en la fenomenología una ciencia de la conciencia.

Retomando lo comentado líneas atrás, es menester enfatizar el punto de partida de los análisis fenomenológicos husserlianos, a saber: la vida cotidiana, el vivir que se desenvuelve de forma atemática en el mundo "...empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, queriendo y sintiendo..." (Husserl, 1962: 64). En este punto es importante realizar dos indicaciones cruciales: primero, que el vivir cotidiano del que parte la fenomenología, y que Husserl denomina *actitud natural*, se encuentra fijado esencialmente en el mundo en que se inserta el sujeto. Dicho mundo adquiere un doble sentido de infinitud en la actitud natural: de un lado, el mundo es espacialmente infinito en tanto que no pensamos que tenga límite alguno, sino que se extiende sin fin en el horizonte que desaparece a nuestra vista. De otro lado, el mundo se piensa como infinito temporalmente, es decir, que siempre ha estado y estará ahí delante aunque yo ya no me encuentre viviendo atemáticamente en él. Ahora bien, y en la medida en que el sujeto se inserta de forma no reflexiva en el mundo, éste le aparece como un horizonte de bienes y valores, esto es, como un mundo práctico.

Vale hacer una aclaración a este respecto: aunque Husserl piense el mundo en un sentido práctico desde la actitud natural, esto no niega el primado de la percepción dentro de los límites de su fenomenología. Dicho con claridad: la forma privilegiada de interacción con las cosas es la percepción, aunque dichas

cosas sean objeto de uso. Una vuelta rápida por la sexta investigación lógica evidencia lo que indicamos aquí, en tanto que el cumplimiento de una expresión tiene lugar en el acto impletivo que parte de la donación perceptiva del objeto temático. Así mismo, las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905 muestran que la percepción, aunque sea pensada como un punto límite de donación del objeto temporal, es el modo originario de cumplimiento de las expectativas protencionales. Aunque la imaginación permita el cumplimiento, sólo la percepción dona originariamente el objeto intencional.

Se añade a estas características de la actitud natural la *tesis general de la actitud natural*. Con esta tesis Husserl hace énfasis en la creencia plena del sujeto en que el mundo existe ahí delante y se extiende infinitamente espaciotemporalmente “La realidad la encuentro – es lo que quiere decir ya la palabra – como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí” (Husserl, 1962: 69). La descripción emprendida por Husserl retrotrae su análisis hasta la puerta de la *tesis general de la actitud natural*. Se dijo que el fenomenólogo tiene como fin último traer a la luz un campo preciso de análisis para la fenomenología, pero la tesis hallada no es el oasis buscado por la fenomenología. Se precisa en este momento de un esfuerzo por parte del filósofo que permita el paso hacia la nueva región del ser, y dicho paso – dice Cruz Vélez – se funda en las nociones de libertad y *epojé fenomenológica*. La tesis general de la actitud natural es un acto tético en tanto que pone como existente el mundo. Es, por esto, la afirmación de que está ahí delante.

En contraparte de la afirmación de la tesis se encuentra la negación de la misma. La posición de la antítesis no resulta adecuada ya que ésta vía negaría el punto de partida mismo del análisis fenomenológico, porque negaría el mundo en que tiene lugar la actitud natural. Si la negación no es la vía, la salida husserliana es la abstención del acto tético que sustenta la tesis. Así, en un acto de plena libertad del sujeto éste se niega a afirmar o negar algo respecto de lo que será objeto de suspensión “Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad, y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición” (Husserl, 1962: 71).

Esta suspensión del juicio será pensada por Husserl como la *epojé fenomenológica*. Descartes llega al *cogito* por vía de la duda. Inspirado en esta forma de acceso cartesiana, Husserl emprende su ejercicio con un acto de desconexión. Así, frente a la duda universal cartesiana que asume la posición de la antítesis, al negar algo que se sabe que está ahí delante, el fenomenólogo opta por la posición del simple colocar entre paréntesis toda objetividad y desconectar la tesis de la actitud natural. La diferencia radica en que la duda incurre en una contradicción en tanto que niega un ser del cual sabe su presencia. En contraste con ello, la *epojé* no niega en lo absoluto la existencia del mundo, antes bien, se concentra en sacar de juego la tesis general de la actitud natural. Se revela así el método fenomenológico: “Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo por medio del método del colocar entre paréntesis” (Husserl, 1962: 72).

Una vez se aclara el método del que se sirve la fenomenología para acceder a su objeto de estudio, sólo resta entonces declarar con firmeza cual es dicho objeto temático. En este punto Husserl es absolutamente claro y no da lugar a dudas: la fenomenología es filosofía de la conciencia pura, de la subjetividad trascendental en tanto que residuo fenomenológico:

Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la Ἐποχή fenomenológica su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia pura y a continuación la región fenomenológica entera (Husserl, 1962: 76).

La interpretación que ofrecemos aquí se ve corroborada por el análisis llevado a cabo por Danilo Cruz Vélez en su *Filosofía sin supuestos*: “La *epojé*, la reflexión y la reducción trascendentales, en las cuales pongo entre paréntesis todo lo trascendente y me percató de la inmanencia pura, me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental” (Cruz, 2001: 21).

Ahora bien, indicado entonces el cómo del acceso y el objeto temático de la fenomenología, sólo resta por brindar una caracterización panorámica de dicho objeto, a saber: la subjetividad trascendental. La región de la conciencia pura a que se logra acceder, una vez aplicada la *epojé* fenomenológica, cuenta con una doble exposición por parte de Husserl. En primera instancia, nos ofrece una definición general de la misma en términos de actos subjetivos. Dicho de otro modo, con la noción de conciencia pura Husserl piensa de forma general el

conjunto de las vivencias y de los actos del Yo puro: “En un amplísimo sentido comprende la expresión conciencia (aunque menos exactamente) todas las vivencias” (Husserl, 1962: 75). En la medida que la conciencia pura es la totalidad de los actos, Husserl la piensa como un flujo total de las vivencias. Por tanto, no es posible pensar la conciencia y las vivencias fuera de determinado flujo; antes bien, la subjetividad trascendental es, en tanto que conjunto de vivencias, el continuo unitario de las mismas.

De la mano de la caracterización general del Yo puro, Husserl presenta en *Ideas I* una caracterización específica de la conciencia trascendental desde lo que podemos llamar atrevidamente sus “elementos constituyentes”. Dicho con una mayor precisión terminológica, nos referimos aquí a las estructuras de la subjetividad. La primera de dichas estructuras encontradas por Husserl es la *intencionalidad*. La intencionalidad constituye el aspecto definitorio primario de la conciencia pura en tanto que expresa lo que ella es en esencia, a saber: el “ser conciencia *de*”; así, la intencionalidad expresa el estar dirigido *a* del Yo puro sobre un objeto intencional. Dice Husserl (1962): “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia” (198), y continúa su exposición de la intencionalidad señalando que: “Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser conciencia de algo” (199).

Si la conciencia es siempre conciencia de algo, dado el hecho de que es esencialmente conciencia intencional, es menester indicar entonces en qué se cristaliza dicha intencionalidad. La respuesta a este interrogante hace patente la segunda estructura de la conciencia: la *noesis*. Esta noción expresa los actos intencionales en los que se hace manifiesta la intencionalidad: si la subjetividad trascendental se vuelve intencionalmente sobre un objeto, lo hace de una forma específica. Dichas formas específicas de tematizar un objeto son la *noesis*, y ésta tiene lugar en los distintos actos *noético* intencionales: el percibir, el juzgar, el fantasear, el recordar, etc. Siempre se percibe, juzga, recuerda o fantasea algo. Fantasear, juzgar o percibir son actos noéticos. Por su parte, aquello que se juzga, se fantasea o se desea constituye la tercera estructura de la conciencia pura que Husserl recoge bajo el nombre de *noema*. Tenemos entonces una triple estructura de la subjetividad trascendental: objeto intencional (*noema*), actos intencionales (*noesis*) e intencionalidad.

### **1.3. A modo de conclusión**

Dicho esto, quisiéramos concluir nuestra breve vuelta sobre la fenomenología husserliana, dejando claro dos cosas: primero, que sea en cual sea de los caminos emprendidos por Husserl, la fenomenología parece adquirir un carácter trascendental y, en tanto que trascendental, tener por objeto temático la conciencia pura en su relación con el mundo. El camino cartesiano nos devela las estructuras de esta conciencia: intencionalidad, noema y noesis. El camino emprendido desde la década de los veinte, a su vez, permite justificar bajo la

figura del *telos* histórico de Occidente la necesidad de que la filosofía se torne en fenomenología trascendental: es el motivo que subyace al pensar lo que empuja al pensar a tomar como foco de su atención al Yo puro en su relación con el mundo, pues no hay que olvidar que en tanto que intencional la conciencia remite siempre intencionalmente al mundo: aquí se expresa el *a priori* trascendental de correlación.

Lo que nos depara ahora el camino es pensar la reconstrucción heideggeriana de la fenomenología, pero ya no en clave trascendental sino hermenéutica. Para esto, nuestra próxima parada es la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, ya que desde los postulados éticos del Estagirita pensará Martin Heidegger una superación apropiadora de la fenomenología husserliana, ampliando el horizonte de la misma más allá de los límites de la conciencia pura. Damos paso, entonces, al segundo párrafo del presente texto.



## CAPÍTULO 2

### ARISTÓTELES: FELICIDAD, ÉTICA Y VIRTUD

En el capítulo anterior intentamos, dentro de los límites de lo posible, realizar una breve aproximación a las reflexiones fenomenológicas husserlianas. Específicamente, pusimos de relieve el modo en que sus análisis fenomenológicos, tanto en su vertiente cartesiana como histórica, tuvieron como uno de sus ejes temáticos esenciales el problema de la conciencia pura. En este sentido, lo que intentamos poner en evidencia fue el modo en que la filosofía, al adquirir forma bajo la luz de la fenomenología, tomó como tema esencial de meditación el problema de la subjetividad trascendental.

Lo indicado anteriormente implica, en último término, una forma específica de comprensión de la historia misma del pensamiento occidental. Por esta razón no debe resultarnos extraño el hecho de que Husserl, tanto en las *Ideas I* como en *La crisis*, mantenga como elemento que late de fondo en sus reflexiones los trabajos de Descartes y Kant, sin dejar de lado obviamente a Hume y Berkeley. La razón, a nuestro juicio, se ubica en el modo en que la Modernidad estableció de forma explícita a la subjetividad como problema filosófico por antonomasia. Así las cosas, la fenomenología husserliana responde a lo que podríamos llamar, parcamente, “paradigma de la conciencia”.

Dicho esto, el siguiente paso de nuestro trabajo es brindar una aproximación al problema ético aristotélico. Específicamente, nos concentraremos en los análisis de la felicidad realizados por el Estagirita en su *Ética nicomáquea*. En nuestra vuelta panorámica sobre Aristóteles, intentaremos exponer el modo en que la noción aristotélica de *eudaimonía* se edifica en función de las virtudes dianoéticas. Adelantándonos a la exposición, es menester indicar aquí que la comprensión aristotélica de felicidad se definirá a partir de la primacía de las virtudes de la prudencia y la sabiduría en el alma racional del ser humano.

Ahora bien, para llegar a este punto del análisis aristotélico se requiere, como condición de posibilidad, fijar la atención en el libro I de la *Ética nicomáquea*, pues allí se plantea el horizonte general de análisis de la felicidad. Vale aclarar aquí, antes de empezar nuestra presentación panorámica del problema de la felicidad al interior de la *Ética*, que nuestro fin es exponer algunos rasgos esenciales del análisis aristotélico. En este sentido, no pretendemos hacer un abordaje exegético y detallado de cada paso de la exposición del Estagirita; antes bien, solo queremos poner de relieve algunos elementos de vital importancia en la vuelta heideggeriana sobre la caracterización de la *phronesis* en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*. Dicho de otro modo: queremos fijar algunas coordenadas esenciales de la lectura ontológico-existencial que realiza Heidegger de la *Ética* en los años veinte.

Indicado esto, tomaremos como punto de partida el argumento teleológico expuesto en las primeras líneas del libro I de la *Ética Nicomáquea*, puesto que

desde allí se introducen algunas pautas cruciales en el abordaje del problema de la *eudaimonía*. Indica allí Aristóteles que toda acción humana tiene como elemento constitutivo un bien buscado; ahora bien, en tanto que objeto de búsqueda expresa, el bien se torna en el fin a que se dirige toda acción. Como toda ciencia, arte y toda acción son diferentes, necesariamente –indica Aristóteles– cada una de ellas contará con un bien específico y distinto al de las demás. En este punto introduce el Estagirita un matiz determinante para el transcurso subsecuente de la *Ética*, a saber: que existe una jerarquía de bienes: “...en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos” (Aristóteles, E.N. I, 1, 1094a 15 ss.).

Dicho esto de otro modo, y partiendo del hecho de que hay fines que se quieren, unos por sí mismos y otros en tanto que medios, para Aristóteles habrá, entre los distintos bienes de las distintas ciencias y acciones, uno que prime respecto de los demás.

Lo comentado de forma panorámica aquí conduce, de forma necesaria, al planteamiento del siguiente interrogante: ¿cuál es el bien supremo al cual tienden, según Aristóteles, todas las acciones y ciencias? La respuesta a la pregunta recién planteada la ofrece el Estagirita sin titubeo alguno: a su juicio, el bien supremo y fin último de toda acción y elección es la felicidad. Esto es, al menos hasta este punto, claro: todo lo que se hace, se hace con miras a un fin. Ahora bien, el fin último de todo lo hecho es, para Aristóteles, la *eudaimonía*.

Este paso dado por el análisis aristotélico pone sobre la mesa dos momentos cruciales del abordaje: primero, es menester esclarecer la ciencia que tiene como fin la felicidad. Segundo, hay que hacer explícito qué se entiende y qué no se debe entender por felicidad, en un sentido estricto.

Respecto del primer punto hay que comentar lo siguiente: todos los fines se encuentran subordinados a un fin último. En correspondencia con este hecho, todas las ciencias se encuentran en un ordenamiento jerárquico que hace las veces de correlato del ordenamiento de los bienes. En este sentido, si el fin último es la *eudaimonía*, necesariamente la ciencia suprema será la ciencia encargada de tener por objeto el bien supremo. Al interior de la *polis*, dice Aristóteles, las ciencias se encuentran ordenadas en función de una ciencia última: la economía, la estrategia y la retórica tienen como su rectora a la ciencia política. Dicho esto, se desprende que la política –pensada como ciencia suprema y arquitectónica de la *polis*– es la que tiene como objeto la *eudaimonía*.

Vale aclarar aquí dos cosas: a) que la reflexión ética se inserta, por lo dicho, en el marco de la reflexión política, b) que la felicidad pensada desde la ciencia suprema no se corresponde con la simple felicidad individual, sino que se ésta última se vuelve sobre el bien común: “Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad” (Aristóteles, E.N. I, 1, 1094b 5-10).

Respecto del segundo punto, la respuesta aristotélica que indica el sentido de la *eudaimonía*, se encuentra constituida por dos niveles analíticos. El nivel inicial tomo como eje de análisis los principales modos de vida humana para, desde allí, intentar construir un concepto de felicidad. El segundo nivel, por su parte, piensa la *eudaimonía* desde el horizonte de la función específica.

En el primer nivel, Aristóteles identifica tres modos de vida específicos, de los cuales destaca el concepto inherente de felicidad en cada cual. En primer lugar, se encuentra el modo de vida dedicado a la satisfacción del placer. Este modo de vida, a su juicio, no se corresponde con lo propiamente humano, sino – más bien– con formas inferiores de vida. Pensémoslo de este modo: una vida cuyo fin último sea satisfacer los deseos orgánicos es más bien propia de un animal antes que de un hombre.

En segunda instancia, aparece el modo de vida político. En éste la *eudaimonía* se identifica con los honores. Esta identificación de honor y felicidad no le parece adecuada al Estagirita, puesto que el honor no depende del sujeto que actúa adecuadamente, sino de aquellos que juzgan al actuante como bueno. En este sentido, el honor no es algo que tenga su fuente en el hombre mismo que se le designa como honorable. A este hecho, se añade el que la búsqueda del honor tenga como supuesto la búsqueda de algo que va más allá del honor mismo, a saber: la virtud; pues quien quiere ser honorable lo quiere porque desea ser virtuoso. Por esto, la vida política que identifica honor y felicidad tampoco ofrece la respuesta adecuada a lo buscado por Aristóteles. En lo que se refiere

específicamente al modo de vida contemplativo, el Estagirita no vuelve sobre él sino, al menos, hasta el libro VI de la *Ética*.

Como la primera vía de análisis de la *eudaimonía* se mostró insuficiente para Aristóteles, el análisis se desplaza de los modos de vida a la función específica. Ahora bien ¿a qué responde este desplazamiento en el horizonte del análisis? Para Aristóteles, el bien de un ente depende, en último término, de la función propia de dicho ente. Así, la correcta realización de la función específica del ente pondrá de relieve, paralelamente, el bien de dicho ente. De esto se desprende que, para determinar qué es la *eudaimonía* –pensada como bien y fin último de toda acción humana– haya que esclarecer, en primera medida “...la función del hombre (...) [pues] en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función” (E.N. I, 1, 1097b 25-30”).

Para poner de relieve la función propia del hombre, Aristóteles intenta descartar lo común que hay entre el hombre y otros seres vivos. Indica, en consecuencia, que la nutrición no es lo específicamente humano, pues tanto los animales como las plantas pueden alimentarse. La sensación, entre tanto, tampoco puede ofrecer al análisis lo específicamente humano. La razón, primero, que es común al hombre y a las bestias. Segundo, que la sensibilidad define la vida animal de modo más propio que la humana. Descartadas sensación y nutrición, sólo queda afirmar como lo propiamente humano a la razón (*lógos*).

La razón, a su vez, puede ser pensada desde la *actividad* y desde la *pasividad*. Como la *actividad* prima sobre la *pasividad* y la *potencia*, tiene que pensarse la felicidad como una actividad de la razón. A esto añade el Estagirita que la actividad puede realizarse o no con excelencia. Como la excelencia expresa la mejor forma de la actividad, la *eudaimonía* es, por tanto, una actividad del alma conforme a la virtud:

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, *resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera* (Aristóteles, E.N. I, 7, 1098a 10-20. Las cursivas son nuestras).

Llegados a este punto, Aristóteles introduce un nuevo eslabón del análisis, a saber: una vuelta sobre el alma. ¿La razón? Porque la felicidad es una actividad *de la psiché*, además de que las virtudes tienen lugar *en* el alma. En este orden de ideas, esclarecer de forma adecuada la felicidad implica un análisis, al menos parcial, del alma humana. Vale aclarar aquí que es en *De anima* II donde el Estagirita se extiende en el análisis general de la *psiché*, no en el libro I de la *Ética nicomáquea*.

Con relación al breve esbozo realizado en la *Ética*, es menester señalar que Aristóteles introduce allí una doble partición del alma humana: por una parte se

encuentra el lado *irracional* del alma y, por otra parte, aparece el alma humana *racional*. Respecto de la primera, el Estagirita introduce una nueva partición. Así, habría un alma irracional *nutritiva* y un alma irracional *apetitiva*. El alma irracional nutritiva se relaciona con, valga la redundancia, la nutrición del viviente. A esto añade Aristóteles el crecimiento. Entre tanto, el alma apetitiva tiene como aspecto propio el deseo. La conducción del deseo, sin embargo, no tiene lugar por cuenta propia del alma irracional. Antes bien, la limitación del deseo implica, a juicio del Estagirita, la puesta en acción del alma racional sobre la irracional. De la acción del alma racional sobre el alma irracional apetitiva se genera el primer grupo de virtudes existentes para Aristóteles, a saber: las virtudes éticas<sup>1</sup>, las cuales se relacionan con el carácter y el modo de ser del individuo ético.

Entre tanto, el alma racional será dividida en dos partes –al igual que el alma irracional. Las partes del alma racional son la *razonadora* y la *científica*. A diferencia del alma irracional, en la cual las virtudes éticas tienen lugar a causa de un agente “externo”, en este lado del alma las virtudes que le son propias no acontecen por acción del alma irracional. Dicho de otro modo: la relación entre alma irracional y racional no es bidireccional, en relación con el surgimiento de las

---

<sup>1</sup> Como se insinúa en las líneas subsiguientes, las virtudes son divididas por Aristóteles en dos grupos: las virtudes *éticas* y las virtudes *dianoéticas*. Las primeras presuponen, a su juicio, la formación del carácter del hombre. Las segundas, en contraste, tienen lugar a causa de la enseñanza a que se somete el individuo: “Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre” (Aristóteles, E.N. 1103a 15-20). Aunque hablemos aquí, en general, de un primado de las virtudes dianoéticas sobre las éticas, dada la influencia del alma racional sobre la irracional, es importante dejar claro desde este momento que dicho primado e influencia del alma racional sobre la irracional, y que se expresa bajo la figura de la *recta razón*, se hace patente en *una* de las virtudes dianoéticas y no en todas, a saber: en la prudencia (*phronesis*). De este modo, del grupo de las virtudes intelectuales, es la prudencia la que se relaciona directamente con el comportamiento éticamente correcto, pues tiene como finalidad la acción virtuosa por sí misma.



virtudes. Antes bien, las virtudes éticas presuponen a las virtudes dianoéticas –las del alma racional; sin embargo, las virtudes dianoéticas no tienen su origen, su condición de posibilidad en una virtud ética. Con esto, Aristóteles no hace más que afirmar el primado del alma racional sobre el alma irracional humana.

Ahora bien, como se indicó líneas atrás, la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud. Aristóteles introduce en esta definición de la *eudaimonía* algunos elementos de crucial importancia. Uno de ellos, y que destacamos en función de nuestros intereses, es el primado de una de las virtudes respecto de las restantes. Afirmamos la necesidad del primado en las virtudes, en la medida en que la definición de la felicidad se completa con la siguiente frase antes destacada: “...y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta...”. Hasta aquí, tenemos que hay dos tipos de virtudes: éticas y dianoéticas. Como la condición de posibilidad de las virtudes éticas es la acción del alma racional sobre la irracional; es decir, la acción de la virtud dianoética para conducir el deseo, las virtudes dianoéticas serán mejores y más perfectas que las virtudes éticas.

No obstante lo dicho, a pesar de que las virtudes dianoéticas primen respecto de las virtudes éticas, aún dentro de ellas existe una división que obliga a Aristóteles a mantener en curso su reflexión: en correspondencia con cada lado del alma racional, existe un grupo de virtudes intelectuales específico. Por tanto, exponer la felicidad en su sentido más propio; esto es, de acuerdo con la virtud más perfecta, implica una revisión detenida de las virtudes dianoéticas.

## **2.1. *Phrónesis* y *Sophía* como formas más elevadas de la virtud**

La comentada revisión aristotélica de las virtudes dianoéticas tiene lugar en el libro VI de la *Ética*. Evidencia de ello nos ofrece el pasaje 1139a 1-5: “Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación...”. El punto de partida del análisis aristotélico de las virtudes dianoéticas presupone, además de la distinción de las partes del alma racional, una distinción correspondiente del sentido de la verdad. Nos referimos con esto a la diferencia planteada por el Estagirita entre una verdad de tipo teórico y una verdad de tipo práctico.

Para Aristóteles hay, al menos en teoría, tres cosas que determinan la acción y la elección del hombre: deseo, intelecto y sensación (1139a 20). Sin embargo, de estos posibles motores de la acción, la sensación no genera elección alguna. Entre tanto, el intelecto es pensado en doble vía por el Estagirita: el intelecto teórico no mueve ni determina la acción. Antes bien, su objeto es lo verdadero y lo falso teóricamente hablando (digamos, afirmación y negación proposicional). Por su parte, el intelecto práctico se vincula con el deseo, en tanto que lo orienta y lo dirige del modo correcto, éticamente hablando. De esto se desprende, como consecuencia, que el intelecto práctico es quien impulsa la acción en tanto que se sirve de la deliberación para reconducir el simple deseo: “El principio de la acción es, pues, la elección (...) y el de la elección es el deseo...” (1139a 30 ss.).

El deseo sólo busca el placer y huye del dolor, pero pierde de vista el bien en sentido ético. El intelecto, en contraste, al incluir la deliberación sobre los medios para alcanzar el fin, da lugar a la acción, pues la acción implica una elección racional y no impulsiva. Cuando la razón, es decir, el intelecto práctico, determina el deseo volviéndolo elección, en ese momento tiene lugar la *verdad*, pues la búsqueda de un fin por los medios adecuados es la expresión de la *aletheia* en sentido práctico:

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que <la razón> diga <el deseo> debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teórico y no práctico ni creador, son, respectivamente, la verdad y la falsedad (...) pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo (Aristóteles, E.N. VI 2, 1139a 20-30).

De lo anteriormente comentado, Aristóteles ofrece en las líneas finales de E.N. VI 2 una definición de las virtudes dianoéticas en función de la *alétheia*, pensadas –de esta manera– como modos de ser<sup>2</sup> que permiten el acceso del alma

---

<sup>2</sup> Con relación a este punto, es importante destacar –aunque no lo hayamos hecho a lo largo del texto, el modo en que Aristóteles concibe las virtudes, tanto intelectuales como éticas, a saber: como *héxis*; es decir, como *modos de ser* o *disposiciones* del alma. Ahora bien, aunque el Estagirita coincida en pensar ambos tipos de virtudes bajo la categoría de “*héxis*”, no por ello ambos *modos de ser* terminan por ser confundidos. Todo lo contrario: para Aristóteles, las virtudes éticas son modos de ser selectivos que tienden a un punto medio no

a la verdad: “La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas” (Aristóteles, E.N. VI 2, 1139b 10-15).

Ganada la definición general de la virtud dianoética en tanto que *héxis*, sólo resta a Aristóteles analizar ambas partes racionales del alma humana, con el fin de poner de relieve las virtudes que la constituyen. Caracterizados ambos grupos de virtudes, el siguiente paso que debe dar el Estagirita es encontrar la virtud por excelencia de cada lado del alma racional, pues la *eudaimonía* se expresa en la mejor y más perfecta de las virtudes.

Respecto del primer movimiento del análisis, Aristóteles ubica en el lado razonador del alma racional dos virtudes: la prudencia (*phrónesis*) y el arte (*téchne*). Entre tanto, en el lado científico se agrupan la sabiduría (*sophía*) y la ciencia (*epistéme*). A las cuatro virtudes señaladas, se suma una quinta virtud: el intelecto (*noús*): “Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto” (Aristóteles, E.N. VI, 3, 1139b 15 ss.). La división aristotélica de las virtudes responde, en último término, al objeto temático que le corresponde a cada parte del alma racional. Así las cosas, el alma racional *científica* (*sophía* y *epistéme*) tiene como núcleo propio los entes cuyos principios son inmutables. En contraste, el alma racional *razonadora* (*phrónesis* y *téchne*)

---

geométrico de la acción. Dicho de otro modo: la virtud ética es una disposición que tiende al medio entre los vicios extremos. Entre tanto, la virtud dianoética, si bien es pensada como una forma específica de *héxis*, no asume el carácter de ser *selectivo* respecto de un término medio. Antes bien, las virtudes dianoéticas son modos de ser en tanto que *modos de acceso* a la *alétheia*, sea teórica o práctica.

tiene como eje los entes cuyos principios pueden ser de otra manera. En 1139a 5-10 Aristóteles es contundente: "...estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes".

El *noús*, como se desprende de los comentarios realizados por Aristóteles a lo largo del libro VI, parecería no ubicarse en ninguna de las dos partes específicamente. La razón de ello, se encuentra en el hecho de que el *noús* se vuelve de forma originaria sobre los principios; es decir, tiene como función la aprehensión de los principios de los entes, sean o no contingentes. En este sentido, el *noús* resguarda los principios tanto de lo estrictamente teórico como de lo práctico; por ello hay verdad tanto en el nivel proposicional (afirmación y negación), como en la elección de un fin bueno que se alcanza por medios correctos:

Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto, como disposición de estos principios (Aristóteles, E.N. VI, 6, 1141a 1 ss.).

En lo que se refiere de forma concreta a los dos restantes grupos de virtudes, hay que indicar lo siguiente: la *téchne* la ubica Aristóteles en el ámbito de la producción. La producción se constituye por dos elementos esenciales: a) la

acción productora, que se encarga de traer a la presencia entes que pueden ser o no ser; y b) el fin de la acción productora, esto es, el objeto de producción: “Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido” (Aristóteles, E.N. VI, 4, 1140a 10-15). El análisis del arte es realizado por Aristóteles a la par de la caracterización de la prudencia. Respecto de ésta última, indica el Estagirita que debe ser entendida como un modo de ser que permite la deliberación acerca de lo bueno o conveniente respecto de sí mismo, en función de las circunstancias específicas en que se encuentra el individuo. Dicho de otro modo: la *phrónesis* es la virtud que permite un análisis circunstancial respecto de lo bueno para cada cual en cada caso: “...la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, E.N. VI, 5, 1140b 1-5).

Como ambas virtudes son modos de acceso del alma racional *razonadora* a la verdad, pero una debe primar respecto de la otra, Aristóteles escoge como virtud por excelencia de este lado del alma a la *phrónesis*. La razón se encuentra, a su juicio, en el modo en que se relacionan arte y prudencia con el fin: en el caso de la *téchne*, como indicamos, el fin de la acción productora no se encuentra en sí misma, sino en algo externo; es decir, en el objeto que se produce. En contraste con esto, el fin de la acción prudente es, en último término, la acción prudente misma. Con esto, la *phrónesis* no tiene un fin más allá de sí misma; antes bien, el

fin de este modo de ser se encuentra en su propia expresión en la acción virtuosa: “Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo, pues una acción bien hecha es ella misma el fin” (Aristóteles, E.N. VI, 1140b 5ss.). Con relación a este punto, es absolutamente esclarecedor el pasaje 1139b 1-5 ss.. Allí comenta el Estagirita que el intelecto teórico no mueve, sin embargo, el intelecto práctico no sólo determina la acción sino que *impera* respecto de la producción técnica ¿Por qué? puesto que el fin del arte no sólo está más allá de la acción creadora, sino porque el fin de la *téchne* no puede ser pensado, en sentido estricto, como un fin: es un ente que se inserta en un horizonte del *para qué* del actuar. Una copa de plata es fin de la labor artesanal; sin embargo, ella no se agota en este límite; antes bien, su fin es servir al ritual sacrificial. De este modo, lo producido técnicamente es, a fin de cuentas, un fin relativo, un medio respecto del horizonte del actuar, es por ello que la *phrónesis* prima respecto de la *téchne*:

La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al *intelecto creador* [*poietikēs*], *porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y eso es lo que deseamos* (Aristóteles, E.N. VI, 2 1139b 1-5. Las cursivas son nuestras).

Puesta la prudencia como la virtud por excelencia del alma racional *razonadora*, queda como tarea indicar cuál es la virtud preeminente en el alma racional *científica*. En lo que a ella se refiere, las virtudes son dos: la ciencia y la

sabiduría. La ciencia hace referencia a un modo de ser fundado en la demostración realizada a partir de los primeros principios. Como corresponde al lado del alma científico, sus objetos son eternos e inmutables (E.N. VI, 3). La sabiduría, por su parte, no debe ser entendida –a juicio de Aristóteles– como la excelencia en un arte, verbigracia, no debe llamarse sabio al mejor escultor griego; antes bien, la *sophía* apunta, en primera instancia, a la demostración que se realiza científicamente desde los principios. En segunda instancia, la *sophía* implica la aprehensión de los principios de los entes inmutables. En este orden de ideas, la sabiduría será, para Aristóteles, tanto *epistéme* como *noús* teórico, pues es resguardo y demostración *de y desde* los primeros principios de los entes que no pueden ser de otra manera: “Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables” (Aristóteles, E.N. VI, 7, 1141a 15-25). Ahora bien, en el caso de estas dos virtudes, el modo de ser preeminente es la *sophía*, puesto que implica la ciencia y añade a ésta el intelecto.

Todo este recorrido aristotélico realizado de los libros I al VI, ha puesto sobre la mesa a dos modos de ser específicos como los modos de ser más perfectos y elevados respecto de las restantes disposiciones del alma. En este sentido, la *phrónesis* y la *sophía* se constituyen en las *héxeis* en que tendría lugar de modo excelso la *eudaimonía*. No obstante este hecho, en el libro X Aristóteles



pone de relieve, de forma contundente, lo que se insinuaba ya desde el libro VI, a saber: *la virtud en que la felicidad se expresa originariamente.*

Indicó Aristóteles desde los primeros libros de la *Ética nicomáquea*, que la felicidad es una actividad del alma conforme a la mejor de las virtudes durante toda la vida. Tenemos, hasta aquí, a la prudencia y a la sabiduría como las mejores virtudes del alma racional. La prudencia se vuelve sobre lo bueno para el hombre de acuerdo a las circunstancias. La sabiduría, en contraste, es intelecto y ciencia de los principios de lo eterno e inmutable. La salida ante esta doble posibilidad de pensar la felicidad, se anuncia desde el libro VI: si el hombre no es ni lo mejor ni lo más perfecto del cosmos, la prudencia no puede constituirse en la mejor de las virtudes, puesto que se ocupa de lo bueno en cada caso, en cada circunstancia. Por tanto, la sabiduría se coloca así como la virtud excelsa en tanto que se vuelve sobre lo más digno de ser pensado:

Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos (...) Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos. De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza (Aristóteles, E.N. VI, 7, 1141a 20-25/1141b 1-5).

Lo dicho por el Estagirita en el libro X hunde sus raíces, a nuestro juicio, en los pasajes referenciados: a su juicio, lo mejor que hay en el hombre es el *noús*,

debido a que es lo más divino que lo constituye. Vivir una vida humana, es decir, en razón de aquello no divino en el hombre, es vivir una forma de vida inferior respecto de aquello más perfecto que nos constituye. La sabiduría presupone el *noús*; en consecuencia, la sabiduría pone en operación lo más divino y perfecto del ser humana. Vivir en función de la *sophía* es vivir la mejor de las vidas posibles, pues en ella se hace patente la felicidad.

Aristóteles comenta, desde el libro I, el carácter perfecto y autárquico de la felicidad, pues ésta se quiere por sí misma y no requiere de nada externo a ella para estar completa. La sabiduría, indica, si bien requiere de recursos y condiciones materiales para que tenga lugar, es mucho más autárquica que la *phrónesis* y la justicia; esto, debido al hecho de que el justo y el prudente requieren de otros individuos para que el ejercicio de la virtud pueda tener lugar. En contraste, el sabio sólo requiere –para contemplar– de sí mismo. A esto, añade el hecho de que la contemplación es la actividad que más tiempo se puede realizar de manera continua, por ello también resulta superior a la prudencia, adecuándose así de manera idónea a la clave: “en una vida entera”, que destaca en la definición de la *eudaimonía* que la concibe como una actividad del alma conforme a la virtud.

Así las cosas, el recorrido de la *Ética nicomáquea* en torno al problema de la felicidad, arroja como resultado el primado de la *sophía* respecto de las virtudes restantes, en tanto que da lugar a una vida divina, correspondiente a lo mejor que hay en el hombre: el *noús*:

Si la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho (Aristóteles, E.N. X, 7, 1177a 10-20).

Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación (Aristóteles, E.N. X, 8, 1178b 30-35).

El ejercicio aproximativo que nos propusimos al inicio del apartado, encuentra su punto concluyente aquí: en la presentación aristotélica de la felicidad a partir de la *sophía*. El siguiente capítulo intentará exponer el modo en que los análisis fenomenológicos del joven Heidegger retoman la caracterización aristotélica de las virtudes dianoéticas, en el intento de hacer una fenomenología de la vida fáctica. Demos paso entonces, al capítulo final de la presente investigación.

### CAPÍTULO 3

#### ARISTÓTELES EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DEL JOVEN HEIDEGGER

*Dicho de otro modo, en el „ser descubridor“ propio de la phrónesis, el Dasein como „sujeto de la deliberación“, alcanza la transparencia respecto de sí mismo*

*Alejandro Vigo*

Hemos recorrido, hasta lo que lleva de desarrollado la presente investigación, dos momentos constituyentes esenciales del proyecto fenomenológico del joven Heidegger: por un lado, la fenomenología husserliana, vista como fuente y rival filosófico, y la ética aristotélica, entendida como tierra fértil para el desarrollo de una filosofía entendida como ciencia originaria, ya no de la región de la conciencia pura, sino del vivir fáctico. Al atender a estos dos elementos constituyentes de la constelación fenomenológica heideggeriana de principios de los años veinte, intentaremos, a partir de este instante, poner de relieve la manera en que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se inserta en el centro de la reflexión heideggeriana, y se torna con esto en condición de posibilidad de una superación hermenéutica de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl.

Para dar alcance al objetivo recién planteado, detendremos nuestra atención en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, puesto que en

dicho trabajo Heidegger revela, de forma sucinta pero contundente, tanto el objeto temático de una fenomenología hermenéutica como el momento justo en que la obra del Estagirita se torna en piedra angular de la superación ontológica de la temática trascendental propia de los textos de Husserl.

A juicio de Carmen Segura (2002), la inquietud heideggeriana por la constitución ontológica propia del vivir fáctico puede ser rastreada hasta el año 1917, es decir, dos años antes de que el fenomenólogo dictara sus primeras lecciones en Friburgo en el año de 1919, publicadas hoy bajo el título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Desde dicho año, comenta Segura, Heidegger empezó a reconstruir la concepción husserliana de fenomenología, de modo tal que la subjetividad trascendental y su vida de puras cogitaciones quedaron fuera de foco respecto de la pretensión de desarrollar una ciencia originaria que deviene, ya en los años veinte, en ontología fundamental. Con Husserl, la fenomenología se forjó –luego de las *Investigaciones lógicas*– como ciencia estricta. Tal cual se indica en *Ideas I*, la fenomenología es ciencia de una nueva región del ser puesta de relieve gracias a la ejecución libre de la *epoché* fenomenológica. Negados el mundo y la tesis general de la actitud natural, se gana como residuo fenomenológico la conciencia pura, el yo puro y sus estructuras esenciales ya indicadas: noesis, noema e intencionalidad. Heidegger, en contraste, hablará de una ciencia del vivir fáctico.

En este sentido, con la lección de 1919 indicada se empieza a forjar la crítica radical heideggeriana en torno a la obra de su maestro. Ahora bien ¿en qué

rasgo específico se hace presente la crítica de Heidegger a Husserl? Pues bien, y dicho de modo indicativo –de momento– la fenomenología heideggeriana brinda al pensar fenomenológico un giro hermenéutico. Antes que la vía trascendental-cartesiana ensayada por su maestro en *La idea de la fenomenología* y en *Ideas I*, Heidegger apostará por el carácter hermenéutico de la filosofía, entendiendo aquí por hermenéutica, de acuerdo a lo señalado en el curso *Ontología hermenéutica de la facticidad*, el carácter desocultante-comunicador que tiene la vida respecto de sí misma, en lo que a sus estructuras ontológicas esenciales se refiere. Aunque sobre esto podemos volver más adelante, vale indicar lo que comenta Segura (2002) a este respecto: “De acuerdo con dicha modificación en su conocido curso de 1923 entenderá la ontología como *hermenéutica de la facticidad*. Lo que supone que la hermenéutica pasa a constituir lo sustantivo en lo que fue su inicial proyecto fenomenológico” (Segura, 2002: 19).

El redireccionamiento hermenéutico que le brinda la orientación heideggeriana del pensar a la fenomenología, tiene como objetivo –a juicio de Segura– dos elementos: por una parte se encuentra el intento por poner en el eje temático del pensamiento occidental un tema que, para Heidegger, había pasado como algo comprensible de suyo y, por ello, no tematizado con la radicalidad necesaria, a saber: la vida pensada desde su carácter cotidiano. Por otra parte, y fundado en el intento heideggeriano por poner el vivir cotidiano en el núcleo temático de la filosofía, aparece la necesidad de suprimir, metodológicamente, las lecturas científicas del fenómeno de la vida. Si lo que se pretende es ganar un

nuevo objeto temático para la fenomenología, en función de su orientación hermenéutica, es menester dejar de lado las formas comprensivas que encubran los rasgos propiamente ontológicos de la vida. Anular una simple lectura óptica es el primer paso en el intento heideggeriano por hacer de la vida fáctica el problema filosófico por excelencia.

Otto Pöggeler (1986) comenta que la orientación hermenéutica dada por Heidegger a la fenomenología, tomó como su condición histórico-temática de posibilidad una vuelta comprensivo-crítica sobre la obra de Aristóteles. En este sentido, los primeros años de la década del veinte tienen como base de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad una reapropiación del pensamiento del pensamiento del Estagirita. A principios de los años veinte Husserl anunció la publicación de un libro que recogía las tempranas interpretaciones fenomenológicas de Heidegger respecto de los tratados aristotélicos; sin embargo, esta obra no logró ver la luz<sup>3</sup>, tal cual pudo hacerlo *Ser y tiempo* algunos años después. Pero ¿en qué sentido permite la ética aristotélica que tenga lugar una hermenéutica de la facticidad?

Para dar respuesta al interrogante recién formulado, el primer aspecto que debemos poner de relieve es el *cómo* de la vuelta heideggeriana sobre la *phrónesis* aristotélica. A juicio de Segura, y apoyándose aquí la autora en Gadamer, Heidegger no tomó al Estagirita con una intención plenamente exegética; es decir, antes que pretender reconstruir sin más la lógica interna del

---

<sup>3</sup> Cfr.: Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Bs. As.: Fondo de cultura económica.

pensamiento de Aristóteles, el fenomenólogo alemán intentó abrir el fenómeno propio de su fenomenología –la vida fáctica– repensando críticamente el pensamiento aristotélico:

...Heidegger no se acercó nunca a Aristóteles como a un importante objeto de estudio histórico. Quiso, por el contrario, desarrollar un *status quaestionis* desde los problemas actuales de la filosofía. En particular, desde el problema que generaba la vida y que en aquellos decenios comenzaba a dominar más y más a la filosofía alemana (Segura, 2002: 30).

Lo que insinúa Segura respecto de la relación Heidegger-Aristóteles se materializa en un concepto clave dentro del horizonte fenomenológico temprano del fenomenólogo: la *repetición (Wiederholung)*. Dicho con precisión, y al menos hasta trabajos de finales de los años veinte –tales como *Kant y el problema de la metafísica*–, Heidegger seguirá usando esta categoría para exponer el modo en que se desarrolla la relación entre la tradición metafísica occidental y el intento por hacer de la filosofía una ontología fundamental. Este concepto –la *Wiederholung*– se asocia a lo que ya desde las *Interpretaciones* Heidegger empieza a denominar “destrucción” de la ontología tradicional. Como es bien sabido, esta idea de la destrucción hará eco hasta el proyecto de 1927, materializado tentativa y parcialmente, tanto en *Ser y tiempo* como las lecciones dictadas en ese mismo año (*Problemas fundamentales de la fenomenología*).

Con la repetición, Heidegger piensa no un intento de reconstrucción absoluto de los acontecimientos históricos pasados; esto es, no piensa la filosofía



como historia de la filosofía en tanto que exposición sistemática de hechos y doctrinas precedentes. *Wiederholung* no es reproducción, *Wiederholung* es repensar críticamente y en función de las inquietudes actuales las preguntas originarias de la tradición filosófica. A juicio de Heidegger, ni el pasado debe negar la oportunidad al futuro de cuestionarse por lo digno de ser pensado, ni el presente de la filosofía debe negar el grado de originariedad filosófica de la tradición. Repetir es encontrar el punto de entrecruzamiento entre la originariedad del interrogar tradicional y la inquietud actual por el vivir fáctico. Repetir es repensar con ojos críticos y recuperar en función de la tarea contemporánea lo dicho por la tradición metafísica occidental:

...una apropiación como esta, que se preocupa por la historia, significa lo siguiente: comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación (...) repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia (...) La asunción comprensiva de los arquetipos, que es de lo que realmente se trata aquí, someterá éstos a la crítica más severa y radical... (Heidegger, 2002: 33).

Así las cosas, la fenomenología “[en tanto que hermenéutica de la vida fáctica, debe] remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*” (Heidegger, 2002: 51). Aristóteles se inscribe, de acuerdo a lo dicho, en la repetición heideggeriana de la tradición,

pensada específicamente como crítica y apropiación en relación con las inquietudes actuales de la filosofía: “La problemática de la autointerpretación de la vida, de lo que entonces Heidegger denominaba la *facticidad del Dasein*, constituyó el hilo conductor de un boceto que, a partir del Estagirita, despliega las líneas fundamentales de una antropología filosófica y fenomenológica” (Segura, 2002: 30).

Indicamos algunas líneas atrás que, frente a la ciencia estricta husserliana, Heidegger propone desde las lecciones de 1919 una ciencia originaria. El cambio en la comprensión científica de la ciencia se funda, en sentido estricto, respecto del objeto temático: antes que análisis de la conciencia, la filosofía debe ser, en tanto que fenomenología, esclarecimiento ontológico de la vida fáctica. Para Heidegger es necesario retrotraerse hasta Aristóteles, puesto que la interpretación de la vida es resultado de la huella aristotélica y cristiana en la tradición. La *Física* será el eje de la repetición heideggeriana<sup>4</sup>, puesto que, a partir de la concepción de movimiento presente en ella, se forja la comprensión vulgar del vivir fáctico:

A la luz del problema de la facticidad arriba expuesto, *Aristóteles* representa solo el cumplimiento y la coronación completa de la filosofía que lo precede; en efecto, Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan su ontología y su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica... (Heidegger, 2002: 55).

---

<sup>4</sup>“Ante todo hay que dejar constancia de que Heidegger insiste en que la *Física* aristotélica constituye el centro de su interés” (Segura, 2002: 32).

La *Física* funda, para Heidegger, la lógica y la ontología aristotélica. El hombre, pensado como un ente más dentro del ordenamiento cósmico, se funde en las categorías ontológicas referidas a los demás entes. Dicho de otro modo: para el fenomenólogo alemán, Aristóteles no logra pensar lo propio del vivir humano más allá de los límites de su comprensión ontológica general, fundada –a su vez– la idea de *téchne*. El ser para Aristóteles, dice Heidegger, se comprende a la luz de la producción: lo que es, existe en tanto que ha sido traído a la presencia; esto es, es en tanto que producido. El objeto de la producción se caracteriza, como existente, por su estar ahí ante los ojos, por ser presencia: “Ser significa ser-producido y, en cuanto producido (...) también significa estar disponible” (Heidegger, 2002: 58). Lo producido, cuando se hace objeto de la contemplación, deviene sujeto del discurso (*lógos*) que revela su aspecto (*eídos*) como lo esencial, como lo substancial del ente. La *ousía*, en tanto que *eídos*, se presenta como lo preeminente constituyente y determinante de los entes.

Ahora bien, la *ousía* mantiene en Aristóteles, de acuerdo a Heidegger, el sentido tradicional: la propiedad, la hacienda, lo que al ser algo propio está siempre ahí, siempre presente (Cruz, 2001). Los bienes, al ser presencia constante, *están* y *son* en tanto que disponibles. Lo disponible deviene disponible sólo porque es objeto de la producción. Así, la *ousía* aristotélica se funda, en último término, en la actividad poiética, pues la permanente presencia es disponibilidad en tanto que *érgon* de la *poíesis*. La vida humana se diluye, a juicio de Heidegger, dentro de este horizonte ontológico general aristotélico, en la

medida en que las categorías con que se piensan no son propias de lo fáctico, sino que remiten al modo de nombrar los otros entes: hablar de *naturaleza humana* no es otra que cosa que nivelar la vida fáctica respecto de un horizonte ontológico general:

El término ουσία designa, pues, «bienes», «posesión», «propiedad», «hacienda». Aquello que en el trato es custodiado como el ser del ente, aquello que caracteriza al ente como *bien, posesión, propiedad o hacienda* es su *ser-producido*. En la producción, el objeto del trato se muestra en su verdadero aspecto.

El ámbito ontológico de los objetos del trato (...) y los modos del nombrar propios del trato (...) fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto vida humana y, por consiguiente, los diferentes modos de nombrarla y determinarla discursivamente. (Heidegger, 2002: 58).

La ontología aristotélica se muestra, para Heidegger, insuficiente respecto del intento de pensar la especificidad del vivir fáctico, pues no responden las categorías utilizadas para nombrarla con su especificidad ontológica. Se requiere, partiendo de este hecho, de un nuevo modo de acceso a la facticidad que no la violente y que sea fiel a lo propio de sí.

Las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, mejor conocidas como *Informe Natorp*, constituyen un claro ejemplo del intento heideggeriano por pensar, durante los primeros años de la década de los veinte, la vida fáctica en su

originariedad ontológica. Los pasos con que inicia el análisis desplegado en este texto, revelan el objeto temático de la fenomenología heideggeriana que hemos insinuado un sinnúmero de veces en este tercer capítulo: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico” (Heidegger, 2002: 31). Aunque a primera vista la circunscripción temática de la filosofía pueda parecer arbitraria, Heidegger sale inmediatamente al paso de esta apariencia: la vida, por su propio carácter, es autorreferencial; es decir, siempre está vuelta sobre sí, aunque en ese volver sobre sí intente huir y ocultarse su propio carácter ontológico. No se fuerza en lo absoluto aquello por lo que se interroga fenomenológicamente, puesto que la vida siempre está en una relación consigo misma. Ya anticipa Heidegger aquí uno de los pasajes nucleares de *Ser y tiempo*: “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser” (Heidegger, 1997: 35).

El curso *Ontología hermenéutica de la facticidad* es, en este mismo sentido, esclarecedor respecto de los primeros intentos heideggerianos por causar un viraje en el pensamiento fenomenológico. Los capítulos con que inicia este texto de Heidegger no son algo distinto que un rastreo histórico y etimológico en la tradición occidental, con el objetivo de reconstruir el concepto de *hermenéutica* en función de su interés filosófico: pensar la facticidad desde sus rasgos ontológicos

esenciales. Platón y Aristóteles son piezas esenciales en la reconstrucción heideggeriana de la noción de *hermenéuein*. Asociada con el dios griego Hermes, la forma originaria del vocablo se refiere al acto de comunicar el mensaje de los dioses. Así, antes que un proceso intelectual o psicológico de reconstrucción de las vivencias ajenas (Dilthey), Heidegger, al analizar en el *Teeteto*, *De anima* y *Peri hermeneías*, verá en la hermenéutica la forma originaria de manifestación, de comunicación de la facticidad, en lo que a sus estructuras ontológicas refiere.

La fenomenología deviene hermenéutica, puesto que su tarea es abrir ontológicamente la vida fáctica. Dice Heidegger: “El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger, 2011: 27). A esto añade más adelante: “La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo” (Heidegger, 2011: 33).

Si tomamos entonces como punto de partida el hecho de que la vida vuelve siempre, por su propia condición ontológica, sobre sí misma, el esclarecimiento ontológico de la facticidad no debe aceptar un aparataje conceptual impuesto desde fuera, como parece ocurrir con Aristóteles y la tradición occidental en general. Antes bien, se tiene que garantizar el modo del acceso desde el vivir mismo:

Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha

comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma. *La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma* (Heidegger, 2002: 32. Las cursivas son nuestras).

La frase resaltada recién, hace las veces de un engrane vital al interior del *Informe*. Heidegger destacará esta dificultad que existe en el acceso hermenéutico a la vida, primero, respecto de la polisemia del concepto. Así, y dada la dificultad misma de restringir metodológicamente bajo un único espectro semántico la noción del vivir fáctico, existe la tendencia a desembarazarse de la tarea. A esta tendencia opone Heidegger la necesidad del esclarecimiento fenomenológico en tanto que la vida, aunque huya, siempre vuelve y se refiere a sí misma al comprenderse de tal o cual manera. Se inserta en este punto el segundo aspecto: la dificultad del acceso se genera en razón del modo en que la vida se interpreta a partir de su relación con el mundo. A juicio de Heidegger, el *Dasein* humano fáctico se define ontológicamente por un fenómeno crucial: el *cuidado* (*Sorge*). *Sorge* es el concepto fenomenológico que le permite expresar la operatividad definitoria del vivir fáctico. La vida es cuidado en el sentido en que el *Dasein* se cuida siempre del mundo y de sí mismo; esto es, siempre trata con él:

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (*curare*).

En el «estar-ocupado-en-algo» está presente el horizonte dentro del cual se

mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo (Heidegger, 2002: 35).

El cuidado se cuida del mundo en tanto que está vinculado originariamente con él. Ahora bien, el “cuidarse de” puede tomar distintas vías de concreción, resultando esto en distintas formas de articularse el mundo. En tanto que relación ejecutiva o teórica con los entes, el mundo deviene *mundo circundante*. El *Dasein* trata con las cosas del mundo en tanto que le aparecen como útiles. Cuidarse de un martillo al martillar con él, es poner en juego una relación pragmática con los entes; aunque –vale aclarar– el trato ejecutivo es siempre circunspecto; es decir, no se encuentra dirigido a un único útil, sino que se vuelve hacia la red significativa de útiles. De este modo, cuando se martilla con el martillo, la actividad de martillar conduce a aquello que se martilla: el clavo, y esto, por su parte, remite al “en donde” en que se pone el clavo, a saber: la pared.

Esta forma pragmática del cuidado tiene, como contraparte, la suspensión de la actividad. Cuando el cuidado deja de tratar de forma ejecutiva y deviene en pura observación, nace la teoría: dejar de usar un objeto para, a través de la observación, determinar discursivamente su *eídos*. Nace aquí, a juicio de Heidegger, la ciencia: “En el cuidado de la observación (...) el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el aspecto desde el que se lo observa (Heidegger, 2002: 36).



El cuidado, en tanto que disposición activa y práctica del *Dasein* con el mundo, tiene como consecuencia inmediata lo que llama Heidegger la *tendencia hacia la caída*. Comentamos que la vida se hace un objeto de difícil acceso fenomenológico, dado el hecho de que se interpreta desde y en función del mundo. El que la facticidad diluya en el mundo lo que tiene de propio, tiene su razón de ser en que el *Dasein* se pierde en el trato con los útiles de los que se cuida. Dicho de otro modo: en la medida en que la facticidad se caracteriza por el trato ejecutivo, este mismo rasgo de ejecución hace que el viviente fije su atención de modo total en los entes, antes que fijarse en sí mismo. En consecuencia, el *Dasein* que tiende a perderse en el mundo no puede volver sobre sí y, mucho menos, puede esclarecer ontológicamente su propia condición existencial, pues sus ojos y sus manos están siempre vueltas hacia lo otro. Así, “*La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma*” en la medida en que no es capaz de ponerse ella misma en el núcleo del pensar:

La actividad del cuidado no es un *proceso* de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente (...) En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma (Heidegger, 2002: 38).

A partir de la primera forma de concreción del mundo por vía del cuidado, aparece el mundo, ya no como mundo circundante, sino como *mundo compartido*. Indica Heidegger en *Ser y tiempo* que en el trato con el útil se anuncia concomitantemente la presencia del otro: el clavo que se pone en la pared, es para colgar un cuadro pintado por alguien más. La silla es hecha por un carpintero, al igual que la ropa que uso es hecha por una modista. El mundo compartido expresa esta relación originaria que se tiende entre distintos *Dasein*, pues, en último término, el mundo es siempre mundo compartido, es horizonte de cuidado entre distintos sujetos. Inserto en el mundo, *caído* –por decirlo de algún modo– el *Dasein* no se diluye únicamente en el uso de los útiles, no se interpreta simplemente desde la actividad ejecutiva que realiza a diario como carpintero o zapatero, sino que se añade a la condición de la caída la presencia del *Uno* (*Das man*).

El Uno es una categoría nuclear en los análisis heideggerianos de la vida fáctica, en la medida en que expresa con esta noción la forma del vivir cotidiano: enajenado en tanto que incapaz de autodeterminación. Se vive en función de lo que las costumbres, las tradiciones o la sociedad indiquen. No se *vive*, en sentido estricto, vida alguna, pues es el *Das man* y no el *Dasein* el *quién* de la facticidad:

La inclinación hacia la caída es la responsable de que la vida fáctica, que en verdad es siempre la vida del individuo, no pueda ser generalmente vivida como tal. Antes bien, la vida fáctica se mueve en un cierto *término medio* característico del cuidado, del trato, de la circunspección y de la aprehensión

del mundo. Este término medio es en cada ocasión el de la *publicidad*, el del entorno, el de la corriente dominante, el del «así como muchos otros». De hecho, el «uno» o el «se» es quien fácticamente vive la vida del individuo (Heidegger, 2002: 41).

Frente a esta movilidad cadente de la vida fáctica, Heidegger propone un *contramovimiento*, propone la puesta en marcha de un ejercicio de negación de la caída y del imperio del Uno: abre a la facticidad ante la posibilidad de volver sobre sí misma, de ganarse, de recuperarse. Este contramovimiento que niega lo cadente del vivir fáctico cristaliza, en último término, *el cuidado de sí* y, por tanto, abre el *mundo del sí mismo*. Pero ¿cómo generar esta vuelta sobre sí? Aquí es donde entra la prudencia y su condición autorreferencial en acción: la vuelta de la vida sobre sí misma como contramovimiento es pensada ontológicamente desde la *phrónesis* que abre el instante de la decisión. Veamos cómo Heidegger llega a esta conclusión.

Indicamos, en el capítulo anterior dedicado a Aristóteles, que su *Ética nicomáquea* tiene como punto de partida el cuestionamiento por la felicidad, entendida como fin último de toda acción humana. El esclarecimiento ético de la felicidad, reveló que la misma no puede ser pensada más allá de los límites de la acción virtuosa. Dice Aristóteles que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud, y si son varias, conforme a la mejor. Las virtudes, por su parte, son o éticas o dianoéticas. Las virtudes éticas son un modo de ser que tiende al término medio entre dos extremos viciosos. Ahora bien, para su

ejecución, las virtudes éticas precisan de la orientación del alma racional. Las virtudes dianoéticas son aquellas que reposan justamente en dicha alma racional y, por tanto, determinan la acción virtuosa. No obstante este hecho, las virtudes dianoéticas se subdividen en función de los principios que resguardan cada una: en el caso de la sabiduría y la ciencia, el alma accede a la verdad de lo eterno; en contraste, la prudencia y el arte son modos de acceso a la verdad práctica (*alétheia praktike*<sup>z</sup>). La sabiduría –dijimos– prima respecto de la ciencia. La prudencia hace lo mismo respecto del arte. Como son éstas las dos virtudes por excelencia del alma racional humana, sólo queda que la *eudaimonía* se comprenda a la luz de alguna de las dos. La sabiduría es contemplación e intelección de lo más noble. La prudencia es elección de lo mejor para cada cual respecto de la situación dada, por ello es condición de posibilidad de toda virtud ética.

Partiendo del hecho de que el hombre no es lo mejor que hay en el cosmos, y que la actividad contemplativa es más autárquica y continua que la *phrónesis*, concluye el Estagirita que la felicidad se expresa de mejor modo en la *sophía*, razón por la cual la vida virtuosa del hombre prudente deviene, necesariamente, en un modo secundario de acontecimiento de la felicidad.

Ahora bien, a juicio de Heidegger, la interpretación aristotélica de la vida humana en función de la contemplación es resultado de una comprensión específica del movimiento. En el *Informe Natorp* comenta Heidegger que todo lo que se mueve lo hace en vistas de un fin. Dicho fin se muestra como la concreción

última de las potencialidades del ente que se mueve. Todo lo que existe, existe en tanto que *érgon*. El *érgon* es la cristalización de un movimiento acabado. La vida, al ser movimiento, se mueve en función de un fin, de una actualización absoluta de sus potencialidades. La mayor de las potencialidades es la *sophía*, pues es el *noūs* que aprehende lo eterno lo que nos vincula con los dioses:

Por otra parte y de acuerdo con su carácter fundamental, este ser no se puede explicar a partir del ser de la vida humana como tal, sino que en su estructura categorial resulta de una *radicalización ontológica (...) de la idea del ente en movimiento (...)* El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin; el ser de la vida se encuentra en esta actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del intelecúir puro (Heidegger, 2002: 71).

En este orden de ideas, a juicio de Heidegger, Aristóteles comprende lo propio del vivir humano en relación con una lectura del movimiento que conduce al primado de la reducción del ser a permanente presencia, en la medida en que aquello que se da y resguarda en la *sophía* es lo eterno: lo que está siempre ahí, el *eídos*, la *ousía* en tanto que presencia constante. Alejandro Vigo (2008) comenta lo que hemos insinuado aquí con Heidegger del siguiente modo:

Sobre esta base, Heidegger cree poder concluir que la tesis del primado de la *sophía* no responde, en realidad, a razones vinculadas con su específica estructura interna como un modo de „ser descubridor“ del Dasein, sino que debe verse, más bien, como un reflejo de superficie de la tesis ontológica

referida al primado de lo eterno e inmutable sobre lo temporal y contingente. En la tesis del primado de la *sophía*, como forma suprema de existencia propia del Dasein, se patentizaría, según esto, la tendencia característica de la ontología griega a medir el ser del Dasein a partir del “ser eterno” del mundo... Según el diagnóstico antes comentado, el modelo tradicional de la existencia propia se funda, pues, en la trasposición al ámbito de la ontología del *Dasein* de una idea del ser como “constante presencia”, derivada de la ontología tradicional de las cosas, cuyo ser es pensado al modo de la *Vorhandenheit* (228).

Heidegger es claro al señalar que tanto la sabiduría como la prudencia son modos concretos del ponerse en juego la intelección y, por tanto, de acceso a la verdad. En un caso, dijimos, es lo eterno lo que abre (*sophía*). En el otro, por contraste, es lo contingente (*phrónesis*): “...la σοφία y la φρόνησις son los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad (Heidegger, 2002: 67)”.

El asunto está, partiendo de lo ya comentado, en si es posible que la especificad ontológica de la vida fáctica puede ser accesible desde ambas formas de custodia del ente desvelado. A este respecto el fenomenólogo alemán es claro: la vida no puede ser vista, en sentido alguno, como una expresión de lo eterno en el ámbito de lo corruptible. La facticidad se caracteriza por una movilidad siempre abierta al cambio dada su constitución extático-temporal. Lo eterno es, para el Estagirita, inmutable. Los principios resguardados por la *sophía* no pueden, en

este sentido, responder a lo propio del vivir: “Conforme a su carácter intencional, el comprender puro no custodia *la* vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera (Heidegger, 2002: 71)”.

Descartada la sabiduría, sólo queda indicar la manera en que la *phrónesis*, en el seno del *Informe*, revela la posibilidad de que la vida vuelva sobre sí. Para esto, hay que retomar un pasaje ya citado del Estagirita: “...la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, E.N. VI, 5, 1140b 1-5). La elección de esto bueno respecto de cada cual, sólo puede tener lugar, para Aristóteles, en función del en “cada caso” de la situación. Dicho de otro modo: no habría una fórmula universal para la acción prudente, sino que se requiere una evaluación detenida de las circunstancias del actuar, pues sólo a partir de un análisis de las circunstancias concretas puede tener lugar una buena elección y, por ello, una acción con contenido ético.

En la medida en que la prudencia tiene lugar en función de la deliberación, y una buena deliberación es aquella que tiene la vista colocada en el horizonte específico del acto, la prudencia deviene para Heidegger en *aísthesis*; esto es, en percepción de la situación y, por ello, en *aísthesis* del *instante* (*Augenblick*): “La φρόνησις, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una αἴσθησις, una visión inmediata del instante” (Heidegger, 2002: 68/69).

Ahora bien ¿qué es lo característico de esta visión del instante? Hay que destacar que, a juicio de Heidegger, la *phrónesis* al resguardar el instante, se torna en una forma concreta de la temporalidad, a saber: *kairós*. Esto lo dice, en el sentido de que la prudencia pone al *Dasein* en relación con su *ahora* temporal; sin embargo, este ahora no es una unidad temporal cerrada, sino –antes bien– una forma del tiempo que se abre hacia el futuro. Para Heidegger, el principio que se revela con la prudencia *no es ahora* en tanto que no es un útil del trato: no es la silla en la que estoy sentado en este momento. No obstante, el *arché* desocultado en la acción prudente *es ya ahora* en el sentido de que es lo que ocupa a la acción en función de las circunstancias en que me encuentro. Así, la *phrónesis* es *kairós* porque abre al *Dasein* al instante, pero este instante de la decisión está siempre en función del futuro, pues ya lo indicó Aristóteles en *Ética nicomáquea* VI, 2: la deliberación se ejerce respecto de lo que aún no es: “Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; *pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible*, y lo pasado no puede no haber sucedido” (1139b 5 ss. Las cursivas son nuestras).

La posibilidad de pensar el *kairós* en relación con la deliberación y la *phrónesis* es crucial para Heidegger, puesto que le permite hacer frente al imperio de la metafísica de la presencia que late en Aristóteles, desde una comprensión fenomenológica de su misma filosofía práctica. Heidegger es claro desde el inicio de su análisis de *Ética nicomáquea* VI: no le interesa el contenido ético de las virtudes, sino sus implicaciones ontológicas. En este caso, los rasgos propios de la



*phrónesis* permiten que la vida fáctica se piense no como presencia ni en función de la permanente presencia (*ousía*), sino en razón del tiempo kairológico.

Corre paralelo a la visión heideggeriana de la *phrónesis* como *aísthesis* del *kairós*, el carácter circunspecto de la prudencia en relación con la facticidad. Dijimos algunas líneas atrás que la prudencia implica una evaluación respecto de lo mejor en cada caso. Este cálculo acerca de lo que es mejor para el individuo implica una vuelta expresa sobre el horizonte de la acción, pues sin esta vuelta todo cálculo racional y toda deliberación parecen quedar, para Heidegger, anulados. La *phrónesis* es, al igual que el cuidado, circunspecta, pues se vuelve sobre el mundo y no únicamente sobre esto y aquello. La vida fáctica tiende, por razón de su propia condición ontológica, a perderse, a enajenarse en el mundo: se entrega al trato con las cosas y su autonomía deviene nula gracias a la dictadura del Uno.

La prudencia tiene el mismo carácter mundano del vivir fáctico, en lo que respecta a su visión del mundo; sin embargo, ella expresa el contramovimiento que anula la caída en tanto que se desdobra: la caída pierde al *Dasein* en los entes, lo inserta y diluye en el trato con las cosas, no deja lugar a que la vida se piense en tanto que la llena con novedades y cosas para ocuparse. La *phrónesis* es, en este sentido, un freno y, freno en tanto que movimiento contrario a la caída: ya no es la ocupación circunmundana lo que prima sino el cuidado de sí. La prudencia se desdobra en tanto que permite que la ejecución por inercia de actividades devenga en deliberación respecto de la situación misma. Antes que

pura ejecución propia de la caída, la *phrónesis* permite que el *Dasein* vuelva sobre sí mismo en el instante de la acción. No es un actuar por actuar: la *phrónesis* evita el movimiento cadente y hace al *Dasein* ponerse en el foco de la atención; esto es, genera *un cambio en la dirección*: ya no es hacia el ente mundano que se dirige el trato, sino hacia el *Dasein* mismo hacia donde tiende el cuidado. Dice Heidegger:

La φρόνησις custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato. La πρᾶξις es un trato de este tipo: el trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción. La φρόνησις, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su ser (Heidegger, 2002: 68).

La prudencia tiene su fin en la acción prudente. Para que tenga lugar la acción prudente, la *phrónesis* debe abrir, dice Heidegger, el instante de la acción en relación con su horizonte. Esta apertura del horizonte de la acción que genera la *phrónesis* no es más que la expresión de la vuelta del *Dasein* sobre sí: en tanto que ente que está en relación de ser con su ser, se eleva, como posibilidad frente la caída, el contramovimiento generado por la prudencia. Comenta Vigo (2008): “Pues bien, en la lección de 1924-1925 [El *Sofista* de Platón, GA 19] Heidegger enfatiza fuertemente el hecho de que la correspondencia con el ser total del *Dasein* que hace posible la *phrónesis* (...) lucha contra la tendencia al

ocultamiento (...) del propio ser que anida en el *Dasein* mismo” (218). Es por esto que:

Si la *phrónesis* es un modo determinado del descubrir y tiene el mismo carácter que lo descubierto, es decir, el mismo carácter de ser que la vida, entonces aquí se puede ver con mayor claridad el impulso aristotélico para la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Dicho de otra forma: si para Aristóteles la *phrónesis* es un modo adecuado para el descubrimiento de la vida, y pertenece a ésta, entonces la interpretación tematizadora de la fenomenología hermenéutica se apega a esta posibilidad no teórica de apertura de la vida (Xolocotzi, 2009: 52).

Frente a la dificultad de tematizar ontológicamente la vida, en razón de que siempre huye de sí misma, Heidegger encuentra en la prudencia aristotélica el modo de hacer que la facticidad se ponga en el foco de la atención, al abrirla al instante de la decisión respecto del horizonte en que se inserta. La *phrónesis* es, así las cosas, contramovimiento en tanto que cambio de dirección del cuidado: del ente “intracircunmundano” al *Dasein*.

## CONCLUSIÓN

A lo largo del presente artículo, se intentó evidenciar la manera en que el proyecto fenomenológico del joven Heidegger tiene lugar en razón de una fuerte y radical disputa con la tradición filosófica occidental. Si bien es cierto el hecho de sólo hasta su segunda obra cumbre (*Aportes a la filosofía: acerca del evento*) Heidegger hablará de una historia del Ser, que expresa la continuidad de su olvido ante el primado de la presencia del ente, también es cierto el hecho de que, ya desde sus primeros trabajos filosóficos el problema de la historia de la filosofía se torna un elemento crucial de su reflexión.

Aparece, en sus textos tempranos, bajo la figura de la repetición (*Wiederholung*): análisis y apropiación crítica de la filosofía del pasado. Esta apropiación filosófica obedece, en un sentido estricto, a la razón misma de su concepción de la filosofía, a saber: como fenomenología que esclarece ontológicamente la vida fáctica; es decir, el vivir cotidiano. De este modo, con Heidegger se pone de relieve una crítica radical al proyecto de Edmund Husserl, al menos en lo que se refiere a los elementos estrictamente cartesianos y trascendentales de su fenomenología.

Como vimos en el capítulo inicial, para Husserl la fenomenología debe ser ciencia, pero ciencia no de una región del ser trabajada por otras concreciones de la cientificidad, sino de una nueva región de ser, a saber: la conciencia pura, la subjetividad cartesiana, despejada de todo residuo cósmico y anímico. Llegada la

fenomenología, por vía de la epojé, a la región de las vivencias puras, encuentra allí Edmund Husserl el problema propio de la filosofía: las estructuras de la subjetividad trascendental. Estas estructuras son, dijimos, la intencionalidad, la noesis y el noema –al menos estas tres.

Ante esta restricción de la filosofía a la región de la subjetividad, propia del proyecto cartesiano de Husserl, Heidegger opone, en sus lecciones de 1919, la filosofía como ciencia originaria de la vida. El *Informe Natorp* da cuenta de este proyecto de 1919. Pone de relieve la manera en que la filosofía debe ser filosofía de la vida, no de la vida de conciencia, sino de la vida como facticidad; es decir, como existir cotidiano, preteorético.

La caracterización heideggeriana de la facticidad pone de relieve un rasgo esencial: la pérdida de la vida en el mundo. Antes que clarificarse ontológicamente a sí misma, la vida siempre huye de sí, se pierde en el trato con los objetos, se pierde en las noticias, en la publicidad, en la medianía del vivir. Ante esta situación, Heidegger pone en juego la necesidad de hacer patente un modo de acceso a la vida, pero no desde la teoría, sino desde el vivir mismo. Diríamos: Heidegger se interroga por poner en obra el contramovimiento que haga frente a la caída y la pérdida en el mundo. Y esta posibilidad del contramovimiento la ubica justamente en Aristóteles.

La felicidad para el Estagirita es una acción del alma conforme a la virtud. Las virtudes esenciales son dos: prudencia y sabiduría. Como la sabiduría versa

sobre los principios eternos e inmutables, ella no puede abrir la vida, tal cual la piensa Heidegger, pues el vivir es algo contingente. La prudencia, se ocupa de los principios de lo cambiante, en la medida en que se refiere a lo conveniente en un momento preciso: el instante. Si la prudencia versa justamente respecto de aquello que se escapa a la sabiduría, ella abre, a juicio de Heidegger, la vida, pues en el ocuparse de lo bueno y lo malo respecto de sí mismo, se cristaliza la vida volviendo sobre sí.

De esta manera, y en contra del movimiento cotidiano de la ocupación con las cosas, la prudencia es un movimiento de la vida, ya no fluyente y coherente con la cotidianidad, sino sobre sí misma: es la vida que vuelve sobre sí. En este sentido, la prudencia es contramovimiento del vivir fáctico. En este punto se hace crucial Aristóteles para Heidegger, y da bases al proyecto heideggeriano, pues muestra la manera en que la vida puede volver sobre sí en su propio despliegue.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1994), *Ética a Nicómaco* (Griego-Español), Madrid: Centro de estudios políticos.

Aristóteles (1995), *Física*, Madrid: Gredos.

Aristóteles (1998), *Metafísica* (Trilingüe), Madrid: Gredos.

Aristóteles (2007), *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos.

Berti, Enrico (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, Bs. As.: Biblos.

Curz, Danilo (2001), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Bs. As.: Suramericana.

Heidegger, Martin (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria

Heidegger, Martin (2000), *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid: Trotta.

Heidegger, Martin (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder.

Husserl, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Tomo I, México: Fondo de cultura económica.

Husserl, Edmund (1982), *La idea de la fenomenología*, España: Fondo de cultura económica.

Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones lógicas*, Tomo II, Madrid: Alianza.

Husserl, Edmund (2006), *Investigaciones lógicas*, Tomo I, Madrid: Alianza.

Kern, Iso (1997), “Los tres caminos de la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl” En: Serrano de Haro, Agustín, *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense.

Pöggeler, Otto (1986), *El camino del pensar en Martin Heidegger*, Madrid: Alianza.

Vigo, Alejandro (2008), *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Bs. As.: Biblos.

Volpi, Franco (1994) “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y tiempo” En: Vattimo, Gianni, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma.

Volpi, Franco (2006) “Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomáquea” En: *Signos filosóficos*, Vol. VIII, No. 16, pp. 127-147.

Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Bs. As.: Fondo de cultura económica.

Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser tiempo*, México: Plaza y Valdés.



Xolocotzi, Ángel (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México:  
Plaza y Valdés.

Xolocotzi, Ángel & Gibu, Ricardo (Coord.) (2009), *Actualidad hermenéutica de la  
prudencia*, México: Los libros de Homero.

Xolocotzi, Ángel (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*,  
México: Editorial Itaca.

Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo; Huerta, Vanessa & Veraza, Pablo (2014),  
*Heidegger, del sentido a la historia*, México: Plaza y Valdés.