



**Universidad de Valladolid**

# LIBERTAD Y CONTINGENCIA EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: Una aproximación desde la filosofía de Heidegger

Alumna: Alicia Castillo Febrero

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

**TRABAJO FIN DE GRADO, GRADO EN FILOSOFÍA, FACULTAD  
DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD DE  
VALLADOLID**

FECHA: 12/07/2016



# ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	2
2. RACIONALIDAD Y SOCIABILIDAD EN ARISTÓTELES.....	6
3. HEIDEGGER: REAPROPIACIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA.....	22
4. APORTACIONES FUNDAMENTALES DE ARISTÓTELES A HEIDEGGER.....	25
4.1. Temporalidad del ser.....	31
4.2. Pensamiento de Aristóteles acerca del movimiento: consecuencias para el ser de la vida fáctica.....	34
4.3. Radicalización de la idea de movimiento.....	41
4.4. Presencia de Aristóteles en la elaboración de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad.....	45
5. CONCLUSIONES.....	56
6. BIBLIOGRAFÍA.....	61

## 1. INTRODUCCIÓN:

El saber ético es el ámbito de la filosofía práctica que trata de estudiar las cuestiones relativas a la *prâxis* y a la política, una reflexión que permite al hombre no dejarse llevar por sus impulsos sino por el ejercicio de su razón. La *phrónesis* aristotélica aparece así como la racionalidad que orienta nuestra *prâxis*, un saber práctico que será considerado el saber de lo útil al tener por objeto lo que puede ser de otra manera. En su obra *Ética a Nicómaco*, Aristóteles presenta la prudencia como la virtud dianoética propiamente humana que trata de lo contingente, es decir, que hace referencia a un espacio que precisamente por no estar determinado, se convierte en pura posibilidad para la actuación del hombre. De este modo, la acción virtuosa siempre surge y se desarrolla en ese terreno de incertidumbre pues adquiere su sentido porque el hombre es capaz de actuar sobre el azar. Existe un juego constante entre la imprevisibilidad del futuro y la inseguridad del obrar humano, pero esta falta de concreción en el quehacer humano es curiosamente la que permite al hombre dirigirse hacia el bien realizable en el mundo, ya que no dispondría de libertad si la estructura del mundo fuera totalmente necesaria.

Aristóteles constituye una de las cimas del pensamiento ético. La ética para este autor queda entendida como saber filosófico acerca de la vida humana y de la experiencia moral, un saber práctico independiente tanto del saber teórico propio de la filosofía primera o teología, como del saber productivo (*poiético*) propio de las técnicas y de las artes. La teoría es un saber acerca de los principios universales, necesarios y eternos de la realidad, que no dependen del hombre y que éste solamente podrá aspirar a contemplar y comprender. La ética sin embargo, se presenta como un saber relativo a la acción (*prâxis*), la acción en la que se realiza el bien humano. Este ámbito se caracteriza por su contingencia ya que es un terreno en el que las cosas siempre pueden ser de otra manera y que, en consecuencia, dependen del obrar libre del hombre. Esta sabiduría práctica es la que Aristóteles denominaría como *phrónesis* (prudencia), un saber capaz de orientar la conciencia y el comportamiento ético del hombre, o como él señala: “el

*fin de la ética no es el conocimiento sino la acción”, “no investigamos para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser buenos”<sup>1</sup>.*

Así pues, a lo largo del trabajo se subraya la especial atención que precisa la ética a las circunstancias concretas de la acción humana como la actitud dialogante que exige para dar cuenta de la complejidad del fenómeno moral. Actuar en el mundo requiere el uso de su facultad deliberativa para poder así tomar decisiones acerca de este estado de cosas que no son necesariamente de la misma manera. La prudencia aristotélica consiste en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene un fin. La deliberación se hace necesaria ya que no existen respuestas universales en los asuntos prácticos sino siempre aplicadas a cada circunstancia concreta de la vida, es decir, es el carácter deliberativo del hombre lo que finalmente le permite actuar sobre las realidades éticas siempre singulares.

Observamos que en el hombre hay un juego entre la vida contemplativa y el obrar práctico, un obrar que no toma como referencia la vía contemplativa sino que debe hallar su propia norma a seguir. El saber moral no es una técnica sino más bien lo que Ortega llamaría el “*habérselas con las cosas*”, y es que el fin de la política y de la ética no es el conocimiento sino la acción. La *prâxis* va a considerarse el centro de toda reflexión ética, ya que supone en cierta medida la modificación de nuestra individualidad bajo la vida en comunidad. La política es para Aristóteles la filosofía práctica donde se desarrolla nuestro saber y poder, teniendo presente siempre unos fines comunes. Por ello se hace necesaria la deliberación para vivir en comunidad, ya que todas las acciones están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos<sup>2</sup>. El hombre muestra interés ante la imprevisibilidad del futuro, la acción moral en y sobre el mundo. La filosofía práctica, como la teórica, no está terminada, por eso vamos a ver que, tanto en la *prâxis* aristotélica como heideggeriana, existe una unión entre el hombre y sus acciones.

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I 3 1095 a 6 y II 2 1093 b 7. Citamos por la edición de Madrid, Alianza, 2012, con introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. En adelante EN.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Política*, lib. I, cap. 1. Citamos por la edición Madrid, Espasa-Calpe, 15ª edición, 1982, traducción de Patricio de Azcárate.

La importancia que la filosofía práctica de Aristóteles tendría posteriormente, se podrá constatar en una de las primeras obras de Heidegger, el *Informe Natorp*, ya que sus interpretaciones acerca del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica le llevaron a interesarse por el carácter dinámico y desvelador de la vida humana. Por eso, en esta obra intenta mostrar la necesidad de dirigir nuestra mirada hacia Aristóteles si realmente deseamos enfrentarnos al problema de la facticidad, es decir, si queremos superar el dominio de la teoría para poder acceder a nuestro existir propio, a nuestro ser fáctico. Se hace imprescindible el retorno a la filosofía práctica aristotélica ya que toda la metafísica occidental había sido determinada por esa filosofía que no había tenido en cuenta el problema de la facticidad, que había olvidado las auténticas experiencias originarias del ser impidiendo desvelar lo propio del ser del Dasein y dejando oculta su auténtica posibilidad de ser. Así pues, para lograr el acercamiento originario a la vida fáctica que Heidegger propone, se hace necesaria la mirada fenomenológica por ser su objeto la pura facticidad.

El intento de Heidegger por aprehender comprensivamente el fenómeno de la vida humana se va a llevar a cabo en relación con la filosofía práctica de Aristóteles, y para ello se estudiarán las estructuras ontológicas de la existencia humana que dan pie a la hermenéutica de la facticidad. Este acceso a las fuentes originarias del ser va a requerir una destrucción que permita descubrir la principal estructura ontológica inherente a la vida misma, pues solamente con este regreso deconstructivo hacia las fuentes, será posible fundar esa ontología que sea hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que permita entender aquellas interpretaciones que en la historia habían ocultado la apropiación originaria, logrando finalmente esa comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana. La vida humana estaría perdiendo su sentido originario, olvidándose del auténtico carácter de ser del Dasein, dirá Heidegger. Por tal motivo Heidegger explicará que el objetivo de la investigación filosófica es el carácter de ser del Dasein, ya que considera que la filosofía debe ser la responsable de situar a la vida desde sí misma, desde sus propias posibilidades fácticas, pues esto hará posible el acercamiento al genuino carácter de ser del Dasein.

Como veremos, la aproximación e indagación que hace a la filosofía práctica de Aristóteles se dirige sobre todo a los problemas de la verdad, del tiempo, y de la estructuración ontológica de la vida humana. Todas estas cuestiones hacen referencia al

ser, ya que la preocupación fundamental de Heidegger fue siempre el problema del ser-ahí, es decir, el problema de la constitución ontológica de la vida fáctica.

En *Informe Natorp*, Heidegger quiso mostrar que el objeto de la *phrónesis* es el Dasein mismo. Aunque Aristóteles también consideró que el objeto de la *phrónesis* no era únicamente la virtud moral o la vida buena, sino la propia vida, la diferencia es que Heidegger toma a la prudencia aristotélica como una determinación ontológica y no sólo óptica de la vida del hombre, es decir, como la auténtica forma de desvelamiento que descubre la vida humana misma, algo que según cree, Aristóteles pasó por alto. Esta idea le llevará a declarar la primacía de la prudencia frente a la sabiduría al contrario que Aristóteles.

El fin de la *phrónesis* es la misma acción, por eso el Dasein debe entenderse como un ser que actúa, un ser que se desarrolla en el tiempo, es decir, existe una relación entre el ser-ahí y la temporalidad. Heidegger descubrirá que Aristóteles había construido su filosofía sobre una idea del movimiento que no es adecuada para la investigación filosófica de la facticidad, es decir, sin una experiencia originaria de la vida fáctica. La consecuencia fue que Aristóteles declarara la primacía de la sabiduría, y con ello el total predominio de una metafísica presencialista. Por esa razón, Heidegger creará necesaria una nueva ontología que supere por fin esa presencialidad y que sea adecuada al modo de ser del Dasein.

Para Heidegger, la *prâxis* humana se encuentra siempre sujeta al cambio, expuesta a la contingencia del mundo, y precisamente en ese ámbito de libertad la vida tiene que habérselas consigo misma. Todas y cada una de las decisiones del hombre nos indican su vinculación con el futuro, y es que el Dasein se comprende a sí mismo como un poder-ser que existe fácticamente proyectándose en posibilidades de ser. Así pues, Heidegger tratará de explicar por qué el Dasein no se encuentra plenamente realizado en el presente sino que se mueve en la temporalización de su ser.

## **2. RACIONALIDAD Y SOCIABILIDAD EN ARISTÓTELES:**

“*El hombre es un ser social y dispuesto por naturaleza a vivir con otros*”<sup>3</sup>. Se trata de una de las consideraciones más conocidas de Aristóteles que pone de manifiesto cómo la acción humana requiere siempre la presencia y consideración de otros, pues como escribía Hannah Arendt, “*la acción nunca es posible en aislamiento*”<sup>4</sup>. Es precisamente el *lógos* del hombre lo que le va a permitir llevar a cabo esta vida en común, desarrollar esa naturaleza sociable que Aristóteles señala en la *Política*. Esta convivencia hacia la que tiende el hombre, sólo puede darse en el espacio común, “*sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana*”<sup>5</sup>. El individuo nunca puede bastarse a sí mismo aislado, y cualquiera que no pueda vivir en sociedad, nunca podrá ser miembro del Estado, “*será una bestia o un Dios*”. Así pues, la discusión se hace indispensable en la convivencia política, ya que la vida humana se caracteriza por no hallarse prefijada, por una fuerte indeterminación que ofrece al hombre múltiples alternativas sobre el mundo y que lo fuerza a comunicarse para poder ejercer un pensamiento de libres decisiones. El hombre, que es capaz de autogobernarse por la razón, dispone de una posibilidad de elección en sus acciones; una deliberación que se ejerce precisamente por la contingencia del mundo que no determina naturalmente sus acontecimientos ofreciendo así innumerables posibilidades de acción. Con Aristóteles se muestra cómo la vida en comunidad hace imprescindible la deliberación pues la vida no está concretada, la vida flota en una enorme incertidumbre que inevitablemente obliga al hombre a elegir. Se nos presenta así una forma de orientar nuestra *prâxis* donde los hombres son capaces de orientar su acción sobre un estado de cosas que “*siempre pueden ser de otra manera*”<sup>6</sup>, dice Aristóteles.

La deliberación se hace necesaria para lograr acuerdos en la comunidad, y es el *lógos* lo que va a posibilitar esta forma de vida en común. Si el hombre tiene palabra (*lógos*) a diferencia de otros vivientes que sólo tienen voz (*phoné*)<sup>7</sup>, es para poder

---

<sup>3</sup> EN, IX, 9, 1169 b 16-18.

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 211.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>6</sup> EN, VI, 5, 1140 b 27.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a.

determinar los significados compartidos de las palabras, ya que esto será lo que hace posible tratar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal, señala Aristóteles. Es precisamente el diálogo lo que permite al hombre una comunicación en sociedad, pues es el acuerdo sobre el significado aquello que finalmente constituye la *polis* permitiendo gozar de una buena convivencia política. “*La necesidad de entenderse mediante el lenguaje es tanto como la necesidad de sobrevivir en cuanto comunidad*”<sup>8</sup> porque el ámbito de la acción humana siempre puede ser de otra manera, y por tanto, resulta necesario reflexionar acerca de qué medios o qué fines son los deseados.

Es en este contexto donde la *phrónesis* aristotélica cobrará verdadera relevancia, pues aparece como una virtud que no sólo comprende la capacidad de deliberar correctamente sino que también será entendida como la disposición a desear lo bueno, mostrando que el fin de la vida en común no es la simple convivencia sino la buena vida y las buenas acciones; y es que “*los hombres, cualesquiera que sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno*”<sup>9</sup>. De este modo, se puede observar que la política posee un carácter práctico en el que la *phrónesis* se despliega declarando si el hombre ha actuado virtuosamente o no. La *phrónesis* es la encargada de orientar al hombre en sus acciones y guiarlo entre la contingencia. Por eso, Aristóteles definirá la libertad humana como la realización de acciones concretas antes las circunstancias de la vida que son particulares. No existen soluciones fijas en nuestra actividad práctica puesto que siempre están aplicadas a cada circunstancia particular. No encontramos fórmulas exactas en la ciencia de la vida práctica, y por ello debemos arriesgarnos apoyándonos únicamente en el empeño de tomar la decisión adecuada a la situación. Es imposible prescribir de forma inmediata las actuaciones a llevar a cabo en cada caso concreto pues no existe un fundamento absoluto que dé respuesta para siempre. Así pues, la conexión entre virtud y *práxis* resulta evidente ya que “*el fin de las acciones es relativo al momento*”, escribía Aristóteles (*katà tòn kairón*), siendo preciso tener en consideración el momento exacto en el que deba realizarse la acción<sup>10</sup>.

Si recordamos una de las formulaciones que Kant enunciaba del imperativo categórico, decía lo siguiente: “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que*

---

<sup>8</sup> CHILLÓN LORENZO, José Manuel, “Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16 A 3. Rudimentos para una teoría del significado en Aristóteles”, en *Rivista di filosofia neoscolástica*, 3 (2015), p. 516.

<sup>9</sup> *Política*, I, 1, p. 21.

<sup>10</sup> EN, 1110 a 13.

*se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*<sup>11</sup>. Podemos decir que el imperativo categórico permite que la ética abandone el terreno del relativismo para tomar el camino firme y seguro de la validez universal, algo comparable según él a las leyes de la física de Newton, es decir, a la ciencia. Kant fue el primero en subsumir bajo el género de los imperativos hipotéticos, y en particular bajo la especie de los “consejos de la prudencia”, la totalidad de los preceptos morales. Aunque el hombre pueda desobedecer un imperativo, el imperativo significa que las acciones que manda son “necesarias objetivamente”. Por eso para Kant la verdadera obligación no resulta ya de la adaptación de los medios a un fin, sino de la subsunción de una acción particular bajo la regla general de las acciones buenas, pues consideraba que sólo la necesidad del fin puede fundar la obligación. Este es la razón que llevaría a Kant a creer que aunque la teoría tenga su valor, no podemos deducir de ella una práctica.

Aristóteles, al contrario que Kant, considera que en las cuestiones prácticas no existen respuestas universales sino siempre aplicadas a cada caso particular. Por eso, el acto virtuoso sólo surge en ese espacio de contingencia y libertad en el que se ubica al hombre, pues es precisamente la condición que posibilita su acción, es decir, la condición que finalmente permite su libertad<sup>12</sup>. La dimensión práctica inscribe al hombre en un mundo de inseguridades sobre el que debe caminar para ser feliz. Se observa una meta a la que constantemente se dirige aun sabiendo que jamás logrará llegar, una distancia que marca su camino y que sirve al hombre como marco de referencia para orientar sus acciones.

Aristóteles señaló algo más sobre este trayecto que el hombre recorre, y es la necesidad de actuar rectamente para alcanzar las cosas bellas y buenas de la vida. El bien humano es para Aristóteles la actividad del alma conforme a la virtud, y así cree que la felicidad del hombre es el bien como autorrealización. La felicidad (*eudaimonía*) es una opción de vida que requiere una actividad firme y continua, no podemos confiar al azar lo más importante ya que “*si seguimos los golpes de fortuna llamaremos muchas veces feliz y luego infeliz al mismo hombre*”<sup>13</sup>. La filosofía práctica nos muestra cómo

---

<sup>11</sup> KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, introducción de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 92.

<sup>12</sup> Véase José Manuel CHILLÓN LORENZO, “¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta”, en *Daimon. Revista de filosofía*, núm. 65 (2015), pp. 147-162.

<sup>13</sup> EN, I, 10, 1100 b.

este fin último debe orientar nuestro deseo evitando una vida acomodada en el placer. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y la virtud, dice Aristóteles, armas que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Alcanzar la felicidad no será posible, según indica Aristóteles, siguiendo la vida voluptuosa que nos arrastra al mismo plano que el del animal, y tampoco la encontraremos en la vida política ya que su sentido es el honor, es decir, un bien inconstante que no depende de nosotros sino de la persona que nos lo conceda. Aristóteles apuesta finalmente por la vida teórica como el camino adecuado para alcanzar la felicidad. Lograr la felicidad es algo propio del alma y no del cuerpo ya que requiere el ejercicio de las actividades del alma conforme a la virtud. La felicidad consiste en el ejercicio permanente de la virtud.

Aristóteles describe la felicidad como un fin último más allá del cual no se espera ningún otro, es “*algo perfecto y suficiente, es el fin de nuestros actos*”<sup>14</sup>. La felicidad va a constituir el sentido de nuestra *prâxis* pues es aquello “*elegible por sí mismo siempre y nunca por causa de otra cosa*”, es decir, es un fin autosuficiente, un Bien Supremo que no se halla subordinado a ningún otro ya que por sí sólo hace la vida preferible y sin que carezca de nada<sup>15</sup>. Si todos los fines que elegimos los eligiéramos en razón de otro, entonces nos remontaríamos al infinito y nuestro deseo sería vano y vacío. Por eso tiene que haber un fin que sea el bien sin más (*tagathón*) y lo mejor (*tò aristón*). Se trata de un bien supremo del actuar humano, es lo que primero y siempre nos mueve a actuar. Ahora bien, para alcanzar esta deseada felicidad, es necesario no sólo que nuestros fines sean plausibles sino que también podamos llevar a cabo todos aquellos actos que nos conduzcan a ellos. Además, debemos ser conscientes de que aunque todos los hombres la desean, no todos podrán conseguirla, bien por sus circunstancias o por su naturaleza, pues “*la nobleza y la virtud son el patrimonio de pocos; y las cualidades contrarias, el de la mayoría*”<sup>16</sup>. La *prâxis* es exclusiva en el hombre, pero deliberar *phronéticamente* requiere del hombre una práctica continua que le impida determinarse por la costumbre para poder hacerlo por la recta razón, de modo que el aprendizaje de las virtudes siempre se va a llevar a cabo mediante la práctica y

---

<sup>14</sup> EN, I, 7, 1097 b 20-22.

<sup>15</sup> EN, VI, 1, 1097 b.

<sup>16</sup> *Política*, VIII, 1, p. 210.

siempre va a quedar orientado al comportamiento. Por este motivo, Aristóteles consideró que la educación (*paideia*) es la encargada de promover la *phrónesis* como ejercicio de nuestra buena deliberación, de forma que, si el hombre no recibe esta educación moral que le vaya constituyendo como digno ciudadano, no podrá ser considerado hombre libre, pues la virtud se convierte en un modo de ser del cual cada individuo es responsable. El hombre ni delibera ni elige por naturaleza, sino que es la educación lo que permite a cada niño aprender a relacionarse reflexivamente con sus deseos, a dolerse y placerse cuando es debido y como es debido<sup>17</sup>. El niño aprende a desear lo bueno y huir de lo malo, aprende a ser prudente y virtuoso por gracias a la *paideia*. Ésta le enseña a ajustar sus deseos para determinar sus acciones presentes en relación con el futuro, es decir, a elegir las acciones concretas que le servirán de medio para alcanzar su felicidad. Por eso Aristóteles afirma que el hombre joven no podrá investigar lo característico de la filosofía práctica, pues “*no tiene experiencia de las acciones de la vida*”<sup>18</sup>, su vida vivida es breve e inmadura, y además suele dejarse llevar por sus sentimientos. El prudente (*phrónimos*) debe ser, al contrario, el hombre capaz de encauzar sus deseos y acciones a través de la razón, pues sabe que la virtud moral nunca se origina por naturaleza sino a partir de la costumbre. El hombre recibe la virtud después de haberla ejercitado previamente, es decir, siempre se incrementa a través del aprendizaje. Así, señala Aristóteles que el hombre se hace justo realizando acciones justas, es decir, la virtud se adquiere como consecuencia de realizar las mismas acciones: “*por acostumbrarnos a despreciar las cosas temibles llegamos a ser valerosos*”<sup>19</sup>.

Aristóteles señala la importancia de practicar la virtud ya que su objeto es hacernos buenos, y así como las virtudes dependen de nosotros, también el vicio. Del hombre depende el actuar y el no actuar, él elige ser virtuoso o vicioso. De alguna manera, cada uno es responsable de su propia condición, y así afirmaba Aristóteles que “*de las acciones somos dueños nosotros de principio a fin*”. El hombre es el inicio de las acciones, por eso solamente si su acción moral es voluntaria será merecedora de elogio o reproche, pues toda aquella actuación involuntaria que surge por fuerza o

---

<sup>17</sup> EN, II, 3, 1105 a.

<sup>18</sup> EN, 1095 a 3-4.

<sup>19</sup> EN, II, 2, 1104 b.

ignorancia no podrá ser ni premiada ni censurada al no existir una colaboración por parte del sujeto.

Las tres condiciones que estableció el Estagirita para la realización de las virtudes son, en primer lugar, que el hombre actúe con conocimiento, después, que lo haga por elección y eligiéndolas por ellas mismas, y en tercer lugar, si también las realiza manteniéndose firme e inmovible. En el libro VI de su obra *Ética a Nicómaco*, Aristóteles va a presentar la prudencia (*phrónesis*) como una de las virtudes más relevantes para la filosofía práctica, una virtud dianoética propiamente humana que trata de lo contingente, es decir, que hace referencia a un ámbito que al no estar determinado, permite la acción del hombre en el mundo. Se trata de una virtud intelectual que va a quedar diferenciada del resto de virtudes morales por ser una disposición práctica que se dirige a la regla de elección, es decir, es una virtud rectora que va a permitir al hombre distinguir qué es lo bueno en toda situación que deba afrontar teniendo para ello presente las circunstancias reales que lo rodean. Cuando Aristóteles define la prudencia como “*una disposición verdadera, acompañada de razón, relativa a la práctica en cosas que son buenas y malas para el hombre*”<sup>20</sup>, ésta queda diferenciada de la ciencia, pues vemos que la *phrónesis* concierne siempre a la acción humana, a la esfera de lo contingente. Asimismo, también se diferencia del arte o de la técnica al no estar referida a la acción sino a la producción de cosas, y es que la peculiaridad de la *phrónesis* consiste en mostrarnos cómo ella dirige el saber de los hombres hacia el bien, cómo les lleva a reconocer aquello que les es beneficioso.

Como señalamos antes, la felicidad del hombre guarda relación con el ejercicio permanente de la virtud, entendiendo por virtud “*un estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con lo que definiría un hombre sensato*”<sup>21</sup>. Comprende la virtud como un medio entre dos extremos, se trata de hallar la posición intermedia (*mesotés*) que nos permita alejarnos del exceso y del defecto, una difícil elección ya que según afirma, este medio no es una medida aritmética<sup>22</sup>. Esto hace necesario que para poder reconocer la regla recta, debamos fijarnos en el hombre prudente (*el phrónimos*), pues al hallarse en él la virtud, es capaz de actuar teniendo en

---

<sup>20</sup> EN, VI, 5, 1140 b.

<sup>21</sup> EN, II, 6, 1107 a.

<sup>22</sup> EN, VI, 2, 1107 a.

cuenta el término medio. El *phrónimos* es el único hombre capaz de tomar decisiones ante cada situación particular ya que sabe lo que es bueno para el hombre; “*el hombre prudente es la regla misma*” dice Pierre Aubenque, no es sólo el intérprete de la regla. El *phrónimos* no debe ser confundido con el *spoudaíos*, “*el representante perfecto de todo lo que es noble*”, ya que éste no es el hombre virtuoso que describía Aristóteles. El prudente conoce lo que es útil para él mismo (vida privada) y para los hombres en general (vida política), por eso, la mejor forma de acercarse a la prudencia será poniendo atención en los hombres prudentes. Pero, ¿cómo saber quiénes son los hombres prudentes?<sup>23</sup> Pues bien, en primer lugar podemos decir que los jóvenes no pueden ser prudentes ya que la prudencia requiere experiencia, y es que como dice Aristóteles, la experiencia ha dotado a los ancianos de vista, y por eso ven rectamente. La regla recta que posee el *phrónimos* sólo se encuentra en la persona que tiene experiencia, que tiene un conocimiento muy exacto y preciso. Pierre Aubenque describe la prudencia como aquel saber vivido más que aprendido que reconocemos en los que tienen experiencia<sup>24</sup>. La experiencia es conocimiento, es “*memoria de un tiempo vivido y pensado, pues es fruto de sucesivas correcciones*”<sup>25</sup>.

Por eso, para lograr ese “pensamiento conveniente” se requiere un tiempo vivido dedicado a la reflexión, es decir, para llamar a un hombre prudente no basta con que tenga el conocimiento de las cosas relativas a la prudencia. Aristóteles comenta que en el caso de que alguien tuviera la teoría pero careciera de la experiencia, y sólo conociera lo general, fallaría muchas veces, pues los hombres no son más sabios por su capacidad práctica sino porque tienen la teoría y conocen las causas<sup>26</sup>. Los hombres de experiencia tienen más éxito que los que poseen la teoría al haber adquirido su experiencia a lo largo del tiempo, cuentan con recuerdos de un mismo asunto gracias a su experiencia. Observamos pues, cómo la experiencia para Aristóteles nos ofrece un conocimiento acerca del bien relativo a cada situación y no acerca del bien absoluto, es decir, no deduce lo particular de lo general como hacía su maestro. La explicación que ofrece al

---

<sup>23</sup> EN, VI, 5, 1140 b 7.

<sup>24</sup> EN, X, 10, 1179 b 2-26.

<sup>25</sup> MARCOS MARTÍNEZ, Alfredo, *Ciencia y acción: Una filosofía práctica de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 119.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 981 b 5, introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.

respecto es simple, y es que lo “*bueno y ventajoso por sí mismo*” no significa “*bueno y ventajoso parcialmente*”<sup>27</sup>. Ser virtuoso consiste en actuar no sólo como lo hace, sino también con lo que hace falta, cuando y donde hace falta<sup>28</sup>. Se trata de actuar en el momento preciso (*kairós*), en el momento oportuno para llevar a cabo ese acto virtuoso, pues como dice Pierre Aubenque, “*el acto virtuoso no sería lo que es si las circunstancias fueran otras*”<sup>29</sup> ya que la prudencia sólo tiene lugar en el espacio del devenir, de lo posible. Gracias a que el mundo no está absolutamente determinado, la acción humana puede acontecer, y es que si pensáramos en un mundo donde nada pudiera ser de otra manera, no habría espacio para la acción del hombre. La libertad consiste por tanto, en realizar acciones concretas ante las circunstancias de la vida que son particulares, y será en tales acciones donde la reflexión y la elección entren en juego para considerar aquello que pueda darse en un futuro. Hannah Arendt destaca la *prâxis* como el carácter originario de la vida humana, como una acción que “*se revela como libertad*”<sup>30</sup>. El continuo cambio al que el hombre se enfrenta en el mundo permite su *prâxis*, y por consiguiente el ejercicio de su libertad. Dado que el hombre es el único ser capaz de aprovechar la contingencia del mundo, se observa fácilmente la importancia de la responsabilidad humana que existe en la ética aristotélica, pues solamente suponiendo la libertad, podemos pensar en una verdadera ética.

Esta reflexión aristotélica nos lleva a preguntarnos cómo saber cuál es la actuación correcta, pues, como señalamos anteriormente, no existe solución fija para toda situación. La prudencia sólo tiene sentido en un mundo contingente ya que es nuestra invitación a la actividad, al fin y al cabo es lo que nos permite ser hombres: “*quien hace siempre la misma cosa de la misma manera está desprovisto de alma*” dice Aristóteles en el *Epínomis*, “*mientras que la amable fantasía de las acciones humanas sería signo de inteligencia y de vida*”<sup>31</sup>. Así pues, nuestros hechos siempre serán calificados teniendo en cuenta el momento en el que se realizan. La finalidad de las acciones se produce siempre según la ocasión, y es que el *kairós* tiene que ver con el

---

<sup>27</sup> EN, VI, 4, 1140 26-28.

<sup>28</sup> EN, II, 3, 1104 b 26.

<sup>29</sup> AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 78.

<sup>30</sup> Véase Hannah ARENDT, *La Condición humana*.

<sup>31</sup> Citamos por Pierre AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*.

cuándo y el dónde, guarda estrecha vinculación con el tiempo y el espacio así como con las circunstancias que rodean a cada acción.

Como ya señalamos, ante esta inmensa indeterminación que caracteriza al mundo, se va a hacer necesario la deliberación, pues como señala Pierre Aubenque, “*si el futuro estuviera escrito, la palabra deliberativa de los hombres enmudecería ante los decretos del destino*”, la deliberación se da precisamente por la posibilidad ética que le ofrece la contingencia al hombre, y de no darse sería imposible que la acción del hombre fuera una buena acción, una acción virtuosa. El hombre es el único ser capaz de deliberación, es la posesión del *lógos* lo que le hace partícipe de una comunidad social al poder compartir significados con el resto de miembros. La acción y discurso, como dice Hannah Arendt, son dos actividades exclusivamente propias de las comunidades humanas<sup>32</sup>.

La deliberación es una búsqueda acerca de las cosas que afectan a los hombres, pero debemos aclarar, que esta investigación siempre se llevará a cabo sobre aquello que se encuentre a nuestro alcance y sea realizable, dice Aristóteles, y no sobre aquello alejado de nuestras posibilidades. La deliberación debe basarse en aquello que dependa de nosotros, y no sobre un ámbito en el que no podamos intervenir, por eso no deliberamos sobre las verdades matemáticas (son inmutables) o ciencias exactas y autosuficientes, pues el hombre sólo delibera sobre aquellas cosas cuyo desarrollo resulta incierto. Como advierte Aristóteles en el libro II de su *Ética a Nicómaco*, el hombre no podría deliberar sobre sucesos como la generación de un hombre por un hombre, más sí sobre cosas que están a su alcance como socorrer a un amigo en su desgracia. El hombre prudente busca lo mejor posible ante las circunstancias dadas<sup>33</sup>. Por esa razón la deliberación debe estar siempre dirigida a un fin realizable, ya que consiste en pensar qué medios usar para alcanzar el fin pretendido. La deliberación consiste en investigar algo particular viendo qué medios son los adecuados. Ahora bien, dado que el objeto propio de la prudencia es lo contingente, ningún saber podrá nunca prever todo, y se hace posible el fracaso. Si recordamos las palabras de Erich Fromm,

---

<sup>32</sup> Véase Hannah ARENDT, *La Condición humana*, p. 39.

<sup>33</sup> *Política*, IV, 1, 1288, b 25-26.

“cada paso nuevo encierra el peligro de fracasar, y ésta es una de las razones por las que se teme a la libertad”<sup>34</sup>.

Debemos señalar también el hecho de que no será suficiente el simple deliberar del *phrónimos*. Éste no sólo debe ser capaz de deliberar sino de deliberar bien, pues él quien sabe a qué elección (*proáiresis*) conduce su deliberación. “La buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación”<sup>35</sup>, dijo Aristóteles, y es que podemos hacer grandes males aun habiendo deliberado bien. Nuestra deliberación habrá sido recta, pero no se tratará de una buena deliberación sino de un simple razonamiento astuto por el que habremos logrado lo deseado por el camino inadecuado. Por consiguiente, la buena deliberación hace siempre referencia a una rectitud de lo conveniente para lograr el fin del prudente, la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, en lo que se refiere a la deliberación, al modo y al tiempo.

Toda deliberación del hombre le conducirá posteriormente a una elección (*proáiresis*), es decir, al justo momento de la decisión que le lleve a su fin deseado. La elección es el principio de la acción pues de ella nace el movimiento<sup>36</sup>. Aristóteles lo definió como el “deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros”<sup>37</sup>, y dado que debemos elegir el mejor medio para realizar ese fin previsto, la elección siempre requiere intelecto, pues de no ser así no hablaríamos del obrar bien (*eupraxía*). La elección es pues un deseo inteligente, y no va a ser medido por la rectitud de nuestra intención sino por la eficacia de los medios. En *Ética a Eudemo* Aristóteles decía estas palabras: “por la intención debemos juzgar la cualidad moral de alguien, es decir, que lo juzgamos no por lo que hace, sino por el fin por el cual lo hace”<sup>38</sup>, lo juzgamos por los motivos de su propósito. Se baraja la eficacia de los medios empleados para lograr un fin, ya que en función de éstos asumimos un determinado mérito o demérito que queda asociado a esa eficacia. Se observa cómo la prudencia genera en el hombre una responsabilidad por el riesgo de la decisión tomada, ya que la elección es “aquello que

---

<sup>34</sup> Véase Erich FROMM, *¿Tener o ser?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>35</sup> EN, VI, 9, 1142 b15-34.

<sup>36</sup> EN, VI, 2, 1139 a 30-5.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *La Ética Eudemia*, III, 5, 1113 a 11, Madrid, Gredos, 1993. En adelante EE.

<sup>38</sup> EE, I, 2, 1228 a 2-4.

*es escogido con preferencia a otra cosa*<sup>39</sup>, es una preferencia ante varias posibilidades y no una elección absoluta y por siempre. Como ya dijimos anteriormente, el hombre prudente no escoge lo absolutamente bueno sino lo mejor posible en cada caso particular teniendo en cuenta toda circunstancia o imprevisto; por eso la elección nunca puede ejercerse sobre lo imposible, sino que debe dirigirse a fines realizables. Queda vinculada inevitablemente a la consecución de un fin como algo humanamente posible, como algo sobre lo que el hombre sí puede intervenir. La elección no lo es de cosas imposibles, y si alguien dijera que las ha elegido, parecería un bobo dice Aristóteles. Esto descarta por tanto aquellos fines cuya realización dependa de Dios o del azar, desecha cualquier deseo inalcanzable o irreal. Curiosamente sucede lo contrario con la *boulesis*, ya que la voluntad sí puede dirigirse a lo imposible y tender hacia un ideal al tratar de medios. “*La voluntad es fácil, demasiado fácil, porque todavía no está mediatizada*”<sup>40</sup>, dice Aubenque. La elección sin embargo, es más difícil ya que debe saber lo conveniente en cada instante, no elegimos para siempre. Muchas veces resulta difícil discernir qué cosa hay que elegir en vez de otra y qué cosa hay que soportar en vez de qué otra, o más difícil aun, permanecer en aquello que hayamos elegido.

Como hemos visto, la elección se elogia por ser aquello que más conviene, y el hecho de que el mundo cambie continuamente permite al hombre la elección sobre el mundo. Sin embargo, para poder ejercer la virtud, es necesario que el hombre escoja el momento oportuno, el *kairós*. Cuando reflexionamos sobre la acción moral, debemos conceder obligatoriamente un lugar privilegiado al concepto de *kairós*, ya que la ocasión constituye inevitablemente un papel determinante en nuestro obrar, “*la ocasión lo rige todo*”<sup>41</sup>, decía Sófocles. Por ello, es necesario conocer los límites de la oportunidad, ya que ése es el límite de la sabiduría. Aristóteles habla del actuar “*cuando hace falta, en los casos en que y en relación a aquello que hace falta, en vistas al fin que hace falta y de la manera que hace falta*”<sup>42</sup>. Y es que la virtud se halla en el justo medio, pues, ante las muchas posibilidades de hacer, sólo el justo medio será la correcta (hay muchas formas de hacerlo mal pero sólo una de hacerlo bien). *Kairós* hace

---

<sup>39</sup> EE, III, 4, 1112 a 17.

<sup>40</sup> AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, p. 153.

<sup>41</sup> SÓFOCLES, *Filoctetes*, 837.

<sup>42</sup> EN, II, 5, 1106 b 21-23.

referencia a la ocasión favorable, es decir, al tiempo oportuno para la acción del hombre ya que bien podemos hacer demasiado pronto o demasiado tarde aquello que deberíamos haber hecho o más pronto o más tarde. Hannah Arendt también hizo referencia al *kairós* cuando afirmaba que “*la esencia de la política consiste en saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más graves con respecto a la oportunidad e inoportunidad*”<sup>43</sup>. Asimismo José Solana explica en su obra por qué el *kairós* tiene que ver con el cuándo y el dónde; guarda una estrecha relación con el tiempo y el espacio, haciendo también referencia al entorno del hombre y de la acción. De esta forma explica la tesis de Protágoras, que afirmaba que el sabio no puede ser diferenciado del ignorante, o el loco del cuerdo simplemente tomando su conducta, es decir, observando lo que dicen y hacen, pues “ambos dicen y hacen las mismas cosas”. La diferencia no está en la conducta verbal en sí misma, sino en que los sabios “dicen las cosas cuando deben y los locos cuando no deben”. Por eso este término queda asociado a la potencia de la oportunidad, de la ocasión<sup>44</sup>.

Es a los sujetos mismos a los que atañe tener en cuenta la oportunidad. Es el prudente el que debe elegir aquel momento perfecto que conciba como bueno, teniendo en cuenta para ello las circunstancias en las que se producen los actos. Como señala Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, sólo lanzamos por la borda la carga en caso de tempestad. Precisamente cuando consideramos el acto en su contexto, descubrimos que la moral no puede ser una ciencia exacta ya que “*el fin de la acción es relativo a las circunstancias*”<sup>45</sup>. El objeto de la voluntad de la elección no es el bien absoluto sino el bien relativo a la situación, es decir, debe aplicarse a cada caso particular. No existe una regla universal que establezca que un acto es intrínsecamente bueno o malo, sino que partiendo de lo individual llegamos a lo universal. En la vida humana “*el enunciado universal puede no ser correcto*”<sup>46</sup>, nunca podrá haber en la moral un conjunto de normas concretas que nos indiquen qué hacer en cada situación, por eso la grandeza de la virtud *phronética* radica en el concreto discernimiento ante todas las posibilidades ofrecidas. Sobre este uso del tiempo justo, Jámblico quiso subrayar que se trata de una

---

<sup>43</sup> ARENDT, *La Condición humana*, p. 243.

<sup>44</sup> SOLANA DUESO, José. *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2000, p. 27.

<sup>45</sup> EN, III, 1, 1110 a 14.

<sup>46</sup> EN, 1137, b 13.

percepción enseñable pero sin olvidar nunca que, pese a ser calculable, “*el momento justo tiene en su séquito la llamada buena hora, la conveniencia, la coyuntura y otras cosas por el estilo*”<sup>47</sup>.

Precisamente porque no existe una receta específica en el obrar, porque nada hay generalizable en lo moral, la *prâxis* humana siempre entrañará riesgo. Pese a esto, el hombre es capaz de una deliberación sujeta siempre a un momento particular que le permite crear realidad, construir un futuro dada la contingencia del mundo. Esa indeterminación que constantemente nos amenaza y nos reta, es la que también nos permite participar en la inacabada construcción del mundo, la que conduce al hombre a situarse ante un momento en el tiempo que está determinando su porvenir<sup>48</sup>. El prudente debe actuar advirtiendo las circunstancias particulares para lograr la buena vida, debe saber interpretar cada caso a partir de su experiencia, ya que aunque no dispongamos de una ciencia exacta que nos indique cuál es ese instante preciso, el saber del prudente siempre consigue abrirse paso.

La experiencia, explica Aristóteles, nunca permitirá al hombre captar ese instante preciso, el *kairós*, pero sí le permitirá gozar del favor duradero de los dioses. Vamos a ver cómo el concepto de *kairós* poco a poco deja de referirse a lo divino para acercarse a la acción del hombre, que aunque ya quede fuera del ámbito de la Providencia, mantiene un contacto. Aunque el hombre debe acercarse a lo divino, el hombre es un hombre; es decir, debe ser consciente de su condición y no querer ser Dios. Se nos presentan dos niveles diferentes: uno sobrehumano que sólo pertenece a los dioses, y uno práctico para los hombres, un ámbito sobre el que el hombre sí puede intervenir. El ámbito sobrehumano resulta inalcanzable pues hay una distancia infinita que separa a Dios del hombre, por eso Aristóteles aconseja al hombre tener sólo pensamientos humanos, ya que la vida contemplativa es “*demasiado elevada para la condición humana*”<sup>49</sup>. Si nos fijamos en el significado del término *phroneîn*, vemos que hace referencia a un “pensar humanamente”, a aquella disposición que nos corresponde. Sería indigno que el hombre no se contentara con el saber que le es propio, que no

---

<sup>47</sup> Véase JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras*, XXX-180 ss.

<sup>48</sup> Véase José Manuel CHILLÓN LORENZO, “Lo que puede ser de otra manera. La teoría de la *prâxis* en Aristóteles”, en *Apeiron Estudios de filosofía*, núm. 1 (2014), pp. 55- 81.

<sup>49</sup> EN, X, 7, 1177 b 26-311.

buscara la ciencia que por sí mismo le corresponde, una sabiduría que encaje con su condición, pues pese a no tener asegurada esta sabiduría divina, el hombre debe buscarla y tratar de acercarse a ella, debe pretender hacerse semejante a lo divino (*homoiosis theo*), imitar a Dios mas nunca rivalizar con él<sup>50</sup>. Pierre Aubenque señala que “*contentarse con su condición (mortal) sería para el hombre pereza, pero no basta quererlo para superarlo, y creerlo sería desmesura*”<sup>51</sup>. El hombre no puede pretender divinizar el mundo pero sí debe humanizarlo; por eso, al comienzo de la *Metafísica* Aristóteles explica que el filósofo es “*aquel que lo sabe todo tanto como es posible*”<sup>52</sup>, es decir, se invita al hombre a querer únicamente lo posible dejando el resto a los dioses. El hombre se halla en un término medio entre Dios y la bestia, ése es el modo de vivir propiamente humano, y es justamente en ese terreno donde nace su acción, donde puede desarrollar su ética. Se nos está presentando la ética como un ámbito inseguro por la carencia de universalidad, pero un ámbito donde se manifiesta la grandeza del ser humano: ser capaz de actuar sin saber la respuesta exacta, actuar sin ser un Dios. La esfera en la que transita el hombre se mueve entre una inmensa incertidumbre y su concreta acción (aun no teniendo seguridad alguna), entre un desconcierto que acecha constantemente al hombre pero ante el cual el hombre se halla preparado para enfrentarse a él<sup>53</sup>. Aunque ninguno de nosotros sabemos exactamente qué es lo que debemos hacer, sí tenemos la oportunidad de hacer, y es que “*las cosas se definen en realidad por las cosas que realizan y que pueden realizar*”<sup>54</sup>.

La prudencia aristotélica representa un saber de la oportunidad y el riesgo de la acción del hombre. Como hemos visto, los hombres van a utilizar la prudencia como sustituto de Dios, es decir, gracias a ella pueden ocupar el vacío de Dios. El hombre dispone de la capacidad de modificar la realidad, de ordenar el mundo tomando el

---

<sup>50</sup> EN, 1177 b 20-1178 a 10: “*Debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros. Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo mejor y lo más agradable para cada uno*”.

<sup>51</sup> AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*. Vemos otra aproximación al concepto de *mesotés*, la virtud del hombre está en la medida justa.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2, 982 a 9.

<sup>53</sup> AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, p. 201: “*Un Dios demasiado lejano que es suficientemente visible como para ser deseado, pero que se mantiene a distancia como para no ser poseído, el hombre está expuesto en la región del mundo en que habita a un azar que no puede dominar enteramente*”.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Política*, p. 23.

relevo de la providencia fallida, y por ese motivo la contingencia aparece como posibilidad para la corrección humana. Aunque Dios se halle por encima del hombre y sea considerado lo más elevado, el hombre prudente posee la dignidad o facultad de prolongar, a través de la prudencia, la acción de una providencia que falla. De igual modo, Jámblico también hizo referencia a esta necesidad de asemejarse a la divinidad con estas palabras: “*no te quedes obstinado e invariablemente en tu condición de hombre, sino que, en la medida de lo posible, consigue filosofando la imitación de Dios, sustrayéndote a la particularidad humana*”<sup>55</sup>.

Hallamos aquí una observación fundamental que ayudará al Estagirita a dar a la sabiduría prioridad frente a la prudencia, pues describe la sabiduría como una forma de saber que sobrepasa siempre la condición humana. La sabiduría es digna de Dios pero la prudencia no, y por eso lo que le queda al hombre (un ser intermedio entre Dios y la bestia), es la prudencia. La *phrónesis* se caracteriza por su carácter humano demasiado humano, pues “*es absurdo pensar que la prudencia sea la forma más elevada del saber, si es verdad que el hombre no es aquello que hay de más excelente en el Universo*”<sup>56</sup>. Curiosamente es la virtud intelectual propiamente humana (la prudencia) la que permite al hombre servir de sustituto de la providencia fallida y actuar, pues si todo en el mundo fuera ya perfecto, no cabría entonces el desarrollo de la virtud humana. Si dispusiéramos del saber propio de Dios, nos alejaríamos del actuar. Gracias al carácter imprevisible y cambiante del mundo, el hombre puede deliberar y escoger, es decir, el hombre no está condenado a vivir en el mundo siempre de la misma manera sino que puede esperar otras cosas. El acierto del prudente va a darse en medio de todas estas inseguridades que rodean su vida y que le llevan a actuar, a hacer uso de su libertad apresurándose para resolver sus problemas<sup>57</sup>.

Todas estas ideas fueron las que llevaron al Estagirita a dar prioridad a la sabiduría sobre la prudencia, pues trata de mostrar la superioridad de lo divino frente a lo humano. De este modo, observamos cómo la *sophía* (sabiduría) queda vinculada a los dioses y la prudencia a nuestra *prâxis*. El poseer la sabiduría no es algo propio del hombre, o como decía Simónides, “*sólo un Dios tendría tal privilegio*”.

---

<sup>55</sup> JÁMBLICO: 121.10.25.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 7, 1141 a 20.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I, 34, 1197 a 14: “*la prudencia es la disposición a escoger y actuar concerniente a lo que está en nuestro hacer o no hacer*”.

Dado que la prudencia es una virtud que hace referencia lo contingente, y la sabiduría aquella otra que hace referencia a lo necesario (que se halla por encima de la prudencia al concernirla cosas las cosas elevadas y universales), ésta última tiene prioridad por quedar siempre referida al ámbito de lo inmutable, a una realidad en la que no hay cambio o modificación, no cabe pues la acción humana libre. Esto nos hace comprender que la prudencia es finalmente la responsable de conectar en el hombre conocimiento y acción, es la que realmente hace referencia a la verdad en relación a los actos humanos que no son ni siempre ni necesariamente. Así declaraba que la virtud intelectual por excelencia es la sabiduría y no la prudencia. Para Aristóteles el saber se persigue por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por eso, la sabiduría es aquella ciencia que se escoge siempre por sí misma y por amor al conocimiento.

### **3. HEIDEGGER: REAPROPIACIÓN DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA**

En 1922, Martin Heidegger, como aspirante a la plaza en la Universidad de Marburgo, elabora un escrito acerca de todas las investigaciones que hasta ese momento había realizado sobre Aristóteles para así explicar que, aunque la filosofía aristotélica no pueda según él, desvelar la actividad propia de la vida humana, es importante reconocer la importancia de muchas de las observaciones hechas por el Estagirita, pues su estudio de la *prâxis* humana aporta contenidos muy útiles para esta comprensión del ser de la vida fáctica.

Heidegger cree necesaria la vuelta a la filosofía aristotélica ya que toda la historia del pensamiento occidental había quedado determinada por esta filosofía que no tuvo en cuenta el problema de la facticidad. Es así como comienza la larga tarea de la búsqueda del Dasein sin representaciones que pretende hacer comparecer el auténtico carácter de ser del Dasein. Heidegger tratará de descubrir los presupuestos y concepciones en los que se ha situado al Dasein, afirmando que la investigación filosófica sí puede hacer transparentes las interpretaciones de la vida fáctica con referencia a su tener previo y concebir previo, es decir, puede descubrir en qué forma del nombrar y del decir la vida se refiere a sí misma y habla consigo misma. Ahora bien, este acercamiento a la vida fáctica debe ser entendido como una condición de posibilidad. Como explica Adrián Escudero, esta ciencia originaria de la vida que Heidegger quiere tratar no consiste tanto en describir el contenido de las vivencias de la existencia humana como en comprender el modo en que se realizan, es decir, intentar entender de qué forma se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido<sup>58</sup>. El problema que encontraremos aquí es el hecho de que toda vivencia se haya siempre inserta en una realidad que ya está siempre interpretada, pues nunca se da una interpretación libre de apreciaciones y valoraciones. Esto nos lleva a plantearnos si finalmente es posible una experiencia originaria de la vida fáctica, si realmente es posible descubrir “*en qué tener previo y en qué concepto previo ha situado la vida*” ya que Heidegger es consciente de que el Dasein se encuentra ya en un estar interpretado, y el sentido originario que se está buscando únicamente se manifiesta al

---

<sup>58</sup> ESCUDERO, Jesús Adrián, “El Joven Heidegger: Asimilación y Radicalización de la Filosofía Práctica de Aristóteles”, en *Taula quaderns de pensament*, núm. 33-34, 2000, pp. 91-106.

ubicarnos en el ámbito previo al lenguaje, una estructura pre-objetiva que ofrezca una comprensión inmediata del mundo.

Heidegger desea recuperar la inmediatez de las experiencias humanas, muestra su interés por la comprensión del ser antes de hacer teoría del ser. El acceso al ámbito de lo pre-lógico supone acceder a un horizonte de significado de nuestra propia vida fáctica, es decir, de la vida misma. Expresar un juicio para Heidegger es exponer algo, decir algo de algo, pero esta predicción es para él secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la existencia humana. Por consiguiente, la tarea fundamental de Heidegger va a consistir en hacer transparente esta comprensión pre-teórica de la vida para así descubrir cómo el Dasein se comprende, se refiere y se nombra a sí mismo antes de cualquier configuración lingüística.

Debemos ser conscientes de que el lenguaje siempre tiende a objetivar aquello que busca, pues todo preguntar desde la lógica va a convertir el acto de ser que buscamos en un objeto ocultando así aquello que se pretende estudiar. Dado que toda respuesta adjudica siempre un contenido objetivo, el ser nunca se puede decir, *episteme* y *sophia* son *metà lógou*. Como sabemos, todo el interés de la investigación heideggeriana ha sido siempre la pregunta por el ser, pero dado que la vinculación del *lógos* con los fenómenos del mundo siempre queda intervenida por nuestra razón (todo objeto de la *episteme* es inevitablemente un objeto interpelado y del que se predica), cualquier acercamiento al mundo está mediado por el *lógos*, por nuestra razón discursiva (*diánoia*), y en consecuencia, no existe forma de acercamiento o de aprehensión del ser, sólo cabe una aproximación entendida como condición de posibilidad<sup>59</sup>. Por este motivo, al concretar este ámbito pre-teórico, este *tener previo* (que nos permitirá extraer las estructuras ontológicas fundamentales de la vida humana), Heidegger insiste en el hecho de que el ser siempre será interpelado desde su apariencia, ya que aquello que vamos a tomar como el auténtico carácter de ser del ente, será considerado es siempre desde el *lógos*<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993: "La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad".

<sup>60</sup> SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002: "El ser se dice; no hay otra posible forma de acercamiento ni de aprehensión", p. 137.

El acceso a esta vida no teórica va a requerir el uso de la hermenéutica, pues la forma de acceder a la realidad primaria de la vida exige una tarea de construcción, entendiendo por ésta una reconstrucción que no interprete metafísicamente todo aquello que fue construido. Se produce así un giro hermenéutico, pues esta preocupación por la comprensión lo lleva a una transformación hermenéutica de la fenomenología. Se aleja así de Husserl, quien creía que había traicionado su propio lema “*a las cosas mismas*” ya que las vivencias primarias siempre quedan afectadas por nuestra mirada teórica, una mirada cosificadora que está deformando la vida. Por este motivo, Heidegger va a considerar necesario acceder a la vida fáctica que no ha sufrido la fractura sujeto-objeto, una vida que sólo puede comprenderse desde su existencia inmediata en el mundo.

#### **4. APORTACIONES FUNDAMENTALES DE ARISTÓTELES A HEIDEGGER**

Lo primero que Heidegger va a descubrir al comenzar esta rigurosa investigación, es que toda la filosofía occidental ha tomado como base la filosofía aristotélica, y esto supone admitir que en toda la historia del pensamiento occidental nunca se ha logrado una adecuada aproximación a la vida fáctica. Por esta razón, cree preciso llevar a cabo una destrucción de esta metafísica griega que había dejado olvidadas las experiencias originarias de la vida fáctica, y que había impedido desvelar lo propio del ser del Dasein quedando oculta su auténtica posibilidad de ser. Por tanto, esta destrucción de la historia de la ontología tradicional va a resultar imprescindible para el éxito del proyecto heideggeriano de una ontología fenomenológica, ya que la destrucción va a quedar entendida como el instrumento que le permitirá fundar esa ontología que sea “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”.

La destrucción se entiende como el camino o procedimiento fenomenológico que nos ayuda a descubrir la facticidad del Dasein, que nos ayuda a entender las muchas interpretaciones que a lo largo de la historia ocultaron la apropiación originaria. Así pues, la destrucción es capaz de poner al descubierto los numerosos prejuicios interpretativos de toda la tradición retrotrayéndolos a su origen; y es que comprender no significa simplemente aceptar sin más el conocimiento que se nos ofrece, sino repetir originariamente lo entendido. Esta destrucción debe ser entendida como una apropiación, teniendo presente que apropiación significa para Heidegger repetir originariamente. Vemos por tanto, que este estudio de la vida fáctica va a requerir una “*apropiación destructiva del pasado*” que nos ayude a entender las interpretaciones de la tradición.

El por qué es necesaria esta apropiación originaria de la historia, se explica al descubrir que el pasado siempre se encuentra operativo en el presente. La importancia del pasado es brutal pues queda plasmada en toda interpretación, es decir, siempre deja rastro en el presente, o como dice Carmen Segura, “*lo pasado se abre a tenor del poder-abrir de que dispone el presente*”<sup>61</sup>. El problema es que el pasado está presente pero no es un presente apropiado, y por consiguiente, para conseguir desvelar la interpretación en que se encuentra la vida fáctica será imprescindible centrar la mirada en el pasado, ya que, según explica Heidegger, la vida humana estaría viviendo en lo inauténtico al

---

<sup>61</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 47.

adoptar constantemente todo aquello que se le ofrece, es decir, estaría perdiendo su sentido originario y se estaría olvidando el auténtico carácter del ser del Dasein. A pesar de esto, Heidegger considera que aún es posible advertir el sentido originario del Dasein cuestionando la historia y llevando a cabo la destrucción, ya que sólo ésta es el auténtico camino en el que el presente se ha de encontrar a sí mismo en sus auténticos movimientos fundamentales. Como hemos señalado ya, la vida humana se encuentra en un estar interpretado, y si lo que deseamos es la auténtica apropiación, entonces la actitud hacia la historia debe ser una destrucción que nos permita descubrir la experiencia originaria. El pasado únicamente puede situarse dentro de la dirección de la mirada, pues es ésta la que nos indicará cómo debe ser pre-conceptualmente entendida la vida fáctica y hacia dónde debe estar interpretada (*el como qué y el hacia qué*).

Para poder comprender el ser, es necesario llevar a cabo la deconstrucción del contenido tradicional de la ontología antigua para lograr la búsqueda de las experiencias originarias como primeras determinaciones del ser<sup>62</sup>. La tradición no sólo encubre el acceso a las fuentes originarias, sino que nos hace olvidar el verdadero origen. Heidegger considera que hay que deshacerse de la interpretación antigua ya que aprehender el ente como presencia supone desarraigar la historicidad del Dasein. Heidegger afirma que “*el Dasein es su pasado, que acontece siempre desde su futuro*”, es decir, el pasado está incluido en la esencia del Dasein, ya que el pasado, el día que fue presente, ya estaba en proyección y por eso es futuro<sup>63</sup>. De este modo, la tarea ontológica de la interpretación del ser va a requerir desentrañar la temporalidad del ser, pues el ser sólo es aprehensible desde la perspectiva del tiempo.

Además, esta tarea de la hermenéutica de la facticidad sólo va a ser posible a partir de la interpretación de la filosofía de Aristóteles orientada desde el problema de la facticidad. Así pues, en su *Informe Natorp* Heidegger tratará de presentar la prudencia como la forma de desvelamiento del Dasein humano, es decir, la prudencia va a ser concebida como la posibilidad de la aclaración de la vida fáctica, una labor que precisará hacer de la *phrónesis* una determinación ontológica y no sólo óptica. La ontologización de esta virtud es algo que Aristóteles nunca pudo haber hecho al estar situado en el horizonte de una metafísica presencialista, explica Heidegger, y que por

---

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*: “*Es necesario deshacerse de los encubrimientos producidos por la tradición endurecida*”.

<sup>63</sup> HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*: “*Su pasado se le anticipa, le precede*”.

tanto le impidió contemplar la temporalidad originaria del Dasein. Esto revelará por qué la prioridad que Aristóteles había otorgado a la sabiduría quede invertida por Heidegger al anunciar la primacía de la prudencia, pues se trata de la única capaz de desvelar al Dasein mismo. Que Heidegger entendiera la sabiduría como un estar referido a lo ente del mundo, y la prudencia como un estar referido al Dasein propio, le hizo declarar la primacía de la *prâxis* sobre la *theoría*, pues es así como el sentido del ser quedará determinado desde la facticidad. Esto hace necesario la elaboración de una ontología que no adquiera el sentido del ser a partir de lo ente del mundo como hace la sabiduría y que logre explicar que lo práctico es algo todavía no dado, una posibilidad de ser de la prudencia que Aristóteles no sospechó al reducir la temporalidad a pura presencia. Heidegger señala cómo el modo en que Aristóteles contempla el ser del Dasein es erróneo precisamente por haber reducido su temporalidad a mera presencia impidiendo así la auténtica experiencia originaria de la vida fáctica. Lo que esto supone según Heidegger es una radicalización ontológica de una determinada idea de movimiento que parece en la obra aristotélica *Física*, pues la explicación que esta obra ofrece acerca del fenómeno del movimiento afirma que el ser original es vida, y aquello fundamental de la vida es el movimiento. Si pensamos, como hizo Aristóteles, que los entes se explican desde el movimiento del producir, entonces el ser quedaría explicado como estar terminado, como un haber llegado a su fin, insiste Heidegger. El resultado de esto es creer que la posibilidad más alta en la vida es la contemplación (aprehender puro) como pensó Aristóteles, una actividad que se despliega en la sabiduría y que es incapaz de revelar lo que es propio de la facticidad, pues como luego explica Heidegger, la pura contemplación supone el abandono de toda actividad práctica. Para Aristóteles el auténtico ser del hombre sólo se realiza mediante la aprehensión pura, mediante la permanencia en la contemplación de los *archai* (principios) de lo que es siempre y necesario. Este planteamiento es lo que lleva a Heidegger a suponer que la estructura ontológica del ser del hombre no vaya a ser comprendida ni originaria ni adecuadamente, y es que “Aristóteles acabó cediendo ante la *sophía* atraído por lo que es siempre y necesariamente”, dice Carmen Segura<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 71.

El hecho de que Heidegger considere el saber *phronético* como la expresión de la vida misma tal como ella se comprende a sí misma antes de cualquier teoría, es lo que lo conduce a manifestar la prioridad del saber práctico sobre el teórico, al contrario que Aristóteles. Si suponemos, como hizo Aristóteles, que la sabiduría es lo más alto, la prudencia no sería pues la posibilidad más alta de desvelar, ya que sería la sabiduría y no la prudencia la que custodiaría en la verdad el ente que es siempre y necesariamente. Heidegger no puede admitir que el sentido primordial del ser sea el que le corresponde al ente que es siempre y necesariamente, porque entonces la teoría tendría primacía sobre la práctica. El sentido primordial del ser es el que le corresponde al Dasein, ya que de esta forma es como queda determinado desde la facticidad. Heidegger quiere mostrar que la teoría tiene su origen en la facticidad, y que, en consecuencia, la radical actitud descubridora del Dasein no es la propia de la teoría sino de la *praxis*. Aristóteles sin embargo, siempre consideró que la actividad humana por excelencia es la teoría (la actividad divina), aunque bien es cierto que el Estagirita creía que la tendencia al saber está arraigada en la vida fáctica. De este modo, el abandono de la relación práctica con el mundo constituye para Aristóteles una liberación, pero para Heidegger, la vida no se ajusta tanto a la mera reflexión abstracta, a la pura contemplación, sino que más bien se define por ser una naturaleza cambiante que nos dirige constantemente a la acción (*praxis*), que nos inscribe en un continuo proyecto. Para Heidegger la *praxis* humana se comprende como la estructura ontológica fundamental ya que no es algo estático sino dinámico. Nuestra *praxis* se halla inevitablemente unida a la temporalidad, y es que todas y cada una de nuestras acciones se convierten en proyecto, son posibilidades ante el espacio de libertad ofrecido, un espacio que siempre se orienta hacia el futuro. Además, seguir a Aristóteles y entender el ser del hombre como un haber llegado a un fin, como un estar terminado, nos llevaría a pensar la felicidad como acto y por tanto como presencia, una comprensión que se obtiene por haber situado al hombre en una metafísica presencialista como la aristotélica dice Heidegger, y es que para Aristóteles la felicidad no puede ser simplemente un hábito, una posibilidad que bien se pueda realizar o bien no; la felicidad ha de ser un acto, se ha de dar en tiempo presente, puro e inmediato estar-ahí, una concepción de la metafísica presencialista que hace que la existencia originaria del ser humano no pueda comparecer. Por ello Heidegger reclama una destrucción como el camino necesario para fundar por fin una ontología que sea “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”.

Como señalamos anteriormente, el auténtico carácter del ser sólo puede ser interpelado desde su apariencia ya que siempre es tomado a partir del *lógos*. Pese a que Heidegger admite el carácter discursivo del intelecto (*noûs*), también afirma que “*el noûs es posible porque hay antes una intuición (aísthesis) que es la que hace posible lo específico de la prudencia: la plena captación del instante*”<sup>65</sup>, pues lo que desea mostrar es que el *noûs* es el aprehender puro, es decir, Heidegger convierte al *noûs* en la condición de posibilidad que nos permite el desvelamiento del ser del Dasein. En el *noûs* no puede existir falsedad alguna ya que su objeto es justamente aquello que se da sin *lógos*, por eso únicamente será en el *noûs* donde los objetos se hagan visibles y se muestre su auténtico aspecto. Se trata de una posibilidad que entrega el intelecto para que el objeto llegue a ser o pueda ser desvelado, en definitiva, para que pueda ser verdaderamente accesible.

Aunque la tradición occidental quede percibida como un obstáculo para el desarrollo del proyecto heideggeriano, sí puede guiarnos hacia la adecuada interpretación de la vida. Heidegger entiende que la prudencia aclara la vida fáctica, dirá que es un desvelar al servicio de la acción pues hace transparente la acción; y es que la *phrónesis* únicamente es posible porque primariamente es una *aísthesis* (una visión inmediata del instante). Heidegger no cree que la verdad esté vinculada originariamente al *lógos*, y no aprueba que la verdad tenga lugar en el juicio como pensaba Aristóteles. La verdad no consiste pues en la adecuación del pensamiento con el objeto sino que la verdad son las distintas formas de desvelamiento del ser, por eso afirmaba que “*la prudencia custodia en la verdad, en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma*”<sup>66</sup>. Dado que el *lógos* no es para Heidegger el lugar primario y natural de la verdad, va a considerar necesario interpretar correctamente el sentido de la verdad (*alétheia*) para poder abordar la cuestión de la prudencia. La verdad para Aristóteles es algo que tiene lugar en el juicio y que consiste en la adecuación del pensamiento con el objeto, de forma que el alma humana posee la verdad cuando afirma o niega. Heidegger sin embargo, pretende desmontar esta comprensión tradicional de la verdad que la limita a ser una propiedad de los juicios. Al no estar la verdad originariamente vinculada al *lógos*, no puede darse de manera primaria en el juicio, y lo que va a proponer la

---

<sup>65</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 80.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicaciones de la situación hermenéutica*, Madrid, Trotta, 2002.

interpretación heideggeriana acerca de la verdad es entenderla como aprehensión, de forma que lo verdadero es “*el ente mismo en el cómo de su ser aprehendido*”, permitiendo que el objeto aparezca desde él mismo.

Si la primera forma que tiene el Dasein de desvelar es hablar sobre las cosas, nos vamos a mantener en la esfera de lo escuchado sin tener por tanto la experiencia originaria del ente que Heidegger está buscando. Por eso, más adelante, en su obra *Sofista*, Heidegger dará un giro a su pensamiento afirmando que la verdad es una determinación del ser del Dasein. La verdad es el carácter propio del Dasein que se encuentra en relación con *un mirar hacia*, un abrir que recuerda a la definición de *aletheúein* que Heidegger mostraba: ser-descubridor, lograr sacar al mundo de su profundo ocultamiento. De este modo, la verdad hace referencia al determinado carácter del ser del ente, a esa peculiar forma de ser del ente que tiene relación con un mirar hacia, un abrir que ejerce el Dasein humano en el ámbito de los entes.

#### **4.1. Temporalidad del ser:**

Hemos visto cómo la interpretación heideggeriana de las virtudes ofrece la oportunidad de determinar al ente en el cómo de su ser-aprehendido, es decir, en su auténtico carácter de ser. Es evidente el enorme interés ontológico que muestra el discípulo de Husserl, un interés que según cree, Aristóteles nunca llegó a plantearse seriamente pues siempre se movió en la metafísica de la presencia, impidiéndole determinar correctamente la temporalidad del Dasein. Que Heidegger investigue el carácter temporal de la acción supondrá asimismo investigar, como ya veremos, la idea de movimiento.

El hecho de seguir el pensamiento aristotélico que afirmaba que la *sophía* custodia en la verdad el ente que es siempre y necesariamente, y la *phrónesis* el que no lo es, trajo graves consecuencias en la ontología pues supuso otorgar la primacía a la sabiduría de manera incondicional. Por esta razón Heidegger pretende demostrar que la prudencia no ha sido caracterizada adecuadamente. Quiere aclarar que lo que la prudencia custodia en la verdad es la vida humana en cuanto que se relaciona consigo misma, en cuanto que su obrar es actuar sobre sí misma<sup>67</sup>, y es que considera que la *prâxis* puede ser caracterizada como la relación de la vida consigo misma. De esta manera, va a afirmar que “*la phrónesis es la clarificación del trato que la vida va co-realizando en su ser*”<sup>68</sup>. El trato al que Heidegger se refiere es la *prâxis*, es el actuar sobre sí mismo en el cómo de la relación propia de la acción, es decir, una relación no productiva.

Cabe señalar que Aristóteles también consideraba que el objeto de la prudencia era la vida misma y no sólo la virtud moral (la acción buena); pues según explicaba, lo propio del hombre prudente es “*ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para vivir bien en general*”<sup>69</sup>, es decir, consiste en deliberar sobre los casos particulares de la propia vida. Lo que Heidegger pretenderá llevar a cabo es una ontologización de la *phrónesis*, es decir, hacer de esta virtud una determinación no sólo óptica sino ontológica del Dasein, pues cree que es capaz de desvelar al Dasein en su situación fáctica al poder ver absolutamente todas las determinaciones particulares

---

<sup>67</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 83.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas*, 35.

<sup>69</sup> EN, VI, 4, 1140 a 25-28.

que intervienen en cada acción. La *phrónesis* desvela al Dasein en su situación fáctica porque es capaz de ver todas las determinaciones concretas que intervienen en cada acción. Aunque Heidegger sostenga que la *phrónesis* se trata de un simple y puro abarcar el instante de un vistazo, y que por tanto, no tiene *lógos*, va a compartir con Aristóteles la idea de que la prudencia es práctica, concluyendo que la prudencia está más en la *prâxis* que en el *lógos*. Para mostrar esto, lo que hace Heidegger es tomar alguno de los momentos en los que Aristóteles había vinculado la prudencia con lo particular, por ejemplo cuando afirmaba que “la prudencia debe conocer lo particular porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”<sup>70</sup>. De esta forma, Heidegger puede afirmar que la *prâxis* es lo decisivo ya que ella es para la *phrónesis arché y télos*. Esto va a marcar una diferencia entre la prudencia y la sabiduría, pues entiende que en las cosas particulares (*lo éschaton*) la deliberación llega a su fin, es decir, considera que la reflexión se detiene para dar paso a la acción consiguiendo así que la cosa hable por sí misma no necesitando del predicar ni del mostrar propio del *lógos*. En resumen, podemos decir que lo que Heidegger observa es que los *éschata* constituyen el límite de la deliberación y el consecuente arranque de la acción. Si los *éschata* son también *praktá*, dice Heidegger, entonces lo que ha de ser desvelado por la prudencia (lo *praktón*) es algo que todavía no está dado sino que se ha de hacer, es algo que se ha de procurar y que existe sólo como *el hacia qué* de la actividad humana. Esto es lo que Heidegger va a denominar como “un todavía no al ya”<sup>71</sup>.

Como ya mencionamos, la *phrónesis* es capaz de desvelar la acción, de desvelar el pleno instante de una vida que es trato consigo misma. Por eso, cuando el objeto de la *phrónesis* se interpreta adecuadamente, comparece el *kairós*, aparece el instante preciso. Heidegger subraya la trascendencia que el *kairós* tiene en la ontología (es una determinación ontológica y no sólo óptica del Dasein), con el fin de explicar que el Dasein debe entenderse como un ser que actúa (esta acción nos muestra la naturaleza kairológica del Dasein humano), un ser en el que vemos un despliegue o desarrollo que Franco Volpi describe como el poder productivo del tiempo en su plena posibilidad generativa. Lo específico del Dasein es su actuar, por eso resulta evidente la vinculación

---

<sup>70</sup> EN, VI, 8, 1141 b 15-16.

<sup>71</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 88.

del *kairós* con la *prâxis*, la relación ser-ahí y temporalidad<sup>72</sup>. El ente que se hace disponible en el *aletheúein* de la *phrónesis* (lo *praktón*), existe como un todavía no ser esto o aquello. La temporalidad del Dasein es kairológica dice Heidegger<sup>73</sup>, el Dasein está ahí como todavía no, ya para, hasta ahora, por primera vez, en definitiva.

Es conveniente señalar que en las formas en que se explicitan el todavía no y el ya, el objeto va a situarse en función del movimiento apareciendo así la vinculación con el tiempo futuro. Franco Volpi destaca el predominio del futuro al ser posible vincular al Dasein con actitudes prácticas que tienen que ver con el futuro, como son la deliberación y decisión; algo que supondría necesariamente el rechazo de la metafísica presencialista.

---

<sup>72</sup> VOLPI, Franco, “Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo”, a, 381. 84, en *Anuario Filosófico*, vol. 32, núm. 63 (1999), pp. 315-344.

<sup>73</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 89.

#### **4.2. Pensamiento de Aristóteles acerca del movimiento: consecuencias para el ser de la vida fáctica:**

Conseguir la nueva ontología de Heidegger, requerirá elaborar una hermenéutica fenomenológica de la facticidad que logre desvelar la interpretación dominante según sus motivos ocultos, así como una destrucción que nos conduzca a las fuentes originarias de la explicación. Heidegger desea elaborar esta nueva ontología y mostrar que el sentido originario del ser tiene su origen en la relación productiva, es decir, aparece de nuestra relación práctica (no teórica) con las cosas del mundo. De esta forma se entiende que lo que verdaderamente proporciona el sentido del ser es el producir, y entonces no es la teoría la que tiene la primacía sino el mundo que sale al encuentro en la relación práctica que el hombre tiene con el mundo. El problema que Heidegger observó fue que este sentido originario del ser se pierde con Aristóteles ya que elabora su ontología partiendo de una radicalización de la idea de movimiento. Esto explica su interés en entender originariamente el fenómeno del movimiento, pues cree que el análisis aristotélico del movimiento está situado bajo unas concepciones previas. Heidegger pretende saber cómo y en qué medida se explica el movimiento, quiere descubrir si los filósofos que estudiaron el movimiento antes que Aristóteles permitieron que el movimiento hablara por sí mismo o se dejaron llevar por las teorías anteriores.

Heidegger va a considerar que la caracterización aristotélica de la prudencia no es ontológica sino tan solo formal, ya que pensar que la prudencia hace referencia a lo que puede ser de otra manera (a lo que no es siempre y necesariamente) equivaldría a decir que ser es estar terminado, que el movimiento ha llegado a su término, y que por tanto, lo definitorio del ser es el percibir puro, una actividad que se despliega en la sabiduría. Aceptar que ésta es la posibilidad más propia del ser, como hizo Aristóteles, supondría dar prioridad a la sabiduría sobre la prudencia, ya que es la sabiduría la que proporcionaría al ser que es siempre y necesariamente. Heidegger explicará que esta idea es la responsable de hacer que el sentido del ser se obtenga por una radicalización ontológica del ente móvil, y por consiguiente, que el ser de la vida del Dasein y su auténtica actividad no sean vistos correctamente.

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles describía la sabiduría como la ciencia de los objetos más honorables, y escribía: “*sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos*”<sup>74</sup>. Lo sabio es siempre lo mismo pero lo prudente varía. De esta manera, entendía que la sabiduría tiene por objeto lo inmutable, lo más excelente, y por ello la prudencia nunca podría aspirar a ser lo más alto porque tiene por objeto las cosas humanas que son contingentes y particulares<sup>75</sup>. Según explicará Heidegger, esto nunca proporcionará una experiencia originaria del Dasein ya que el sentido del ser va a quedar determinado a partir de lo inmutable del cosmos y de nuestra capacidad para contemplarlo. Sabiendo que Heidegger quiere reivindicar la inmediatez del ser en el mundo, no es posible considerar como hizo Aristóteles que el sentido primordial del ser sea el que le corresponde al ente que es siempre y necesariamente, ya que en ese caso la teoría adquiriría primacía sobre la práctica.

Para evitar esto, Heidegger intentará mostrar que el Dasein se relaciona con su mundo en el modo del producir y no del contemplar. El campo de objetos a partir del cual surge el sentido originario del ser es el ámbito de lo producido y no el ámbito de las cosas consideradas como objeto teórico. Ésta es la auténtica forma en que se orienta la experiencia originaria del ser, y así, “*ser significa ser producido*”. Heidegger define el cuidado como “*el sentido fundamental de la actividad de la vida fáctica*”<sup>76</sup>. Pensar que el cuidado es un *estar referido a*, va a permitir que el Dasein comparezca como el intencional *estar ocupado en algo*. De esta forma, la relación de la vida fáctica con el mundo no puede ser teórica sino práctica (el mundo nunca sale al encuentro como objeto de contemplación teórica), y se va a manifestar en el procurar.

La labor de convertir la ontología en “*hermenéutica de la facticidad*” requiere que el sentido del ser sea el que le corresponde al Dasein, ya que entonces la *prâxis* (y con ella la *phrónesis* como su forma de desvelamiento) tendrá la primacía y el sentido del ser quedará por fin determinado desde la facticidad. Para poder llevar a cabo esta tarea Heidegger afirma que la ontología debe deshacerse de la presencialidad que otorgaba el modelo aristotélico y hacerse adecuada al auténtico modo de ser del Dasein.

---

<sup>74</sup> EN, VI, 1141 a 25-26.

<sup>75</sup> EN, 1141 b 8-9.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas*, 29.

Aristóteles caracterizó el movimiento (*kinesis*) por no ser fin y estar subordinado a un fin (una radicalización ontológica del movimiento), un modo de pensar que hace que el fin se realice cuando se termina el movimiento. No obstante, cuando Aristóteles describe la *praxis* perfecta, la define como una actividad sin movimiento que queda atribuida al primer motor, es decir, la caracteriza por ser fin en sí misma. Aunque Dios es activo no persigue ningún fin ya que la actividad que le es propia ha renunciado a toda relación productiva con el mundo. Al contrario que Aristóteles, Heidegger va a considerar que todo movimiento es siempre un *estar en camino*, y por tanto, un no haber alcanzado todavía su *hacia qué* (su *télos*). Desde el modelo de Aristóteles resulta imposible conseguir desvelar el ser de la vida humana así como la actividad que le es propia. Esto es lo que Heidegger deseará mostrar, para lo cual atacará y criticará fuertemente el deseo aristotélico de determinar el ser de los entes de acuerdo con la más alta idea de ser.

Ambos autores van a considerar que el fin de una acción bien hecha es ella misma. De esta forma, Heidegger en su *Informe Natorp*, declara que lo verdaderamente importante de una acción no es el resultado sino el cómo. Cree que el *télos* de la *phronesis* se dirige a la misma acción y no a la realización de algo distinto, pues cree que el fin en la *praxis* es la misma *eupraxia* (bien obrar) al contrario que en la *poiesis* donde el fin es otro algo. De esta manera se puede decir que la *aisthesis* de la *phronesis* es un mirar dirigido a la *eupraxia*, algo que llevó a Heidegger a declarar que el objeto de la prudencia es la misma vida humana (el mismo Dasein), y que por tanto, la *praxis* es la actitud descubridora que opera en las acciones que tienen el fin en sí mismas.

Según explica Heidegger, el Dasein busca una aclaración de su propio ser que lo conduzca a la apropiación de sus posibilidades propias, y es en la prudencia donde este autor encontró la forma de desvelamiento y con ello la aclaración de la vida fáctica. La prudencia queda entendida como un desvelar que está al servicio de la *praxis*, es decir, la prudencia hace transparente la acción. Por esta razón, la prudencia va a constituir la auténtica posibilidad del hombre ya que se trata de la forma más alta de desvelamiento, un desvelar que no es discursivo. En palabras de Heidegger: “*la phronesis se alza como una lucha por el desvelamiento que estaría al servicio de la praxis*”<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 103.

Podemos observar que el objetivo de Heidegger es hacer de la *prâxis* la constitución ontológica del Dasein, pues considera que el fin de la *phrónesis* es el *ánthropós* mismo, es la misma acción. Por eso Heidegger va a entender la prudencia como un estar referido al Dasein mismo y la sabiduría como un estar referido solamente a lo ente del mundo. Aristóteles sin embargo, no creyó que la prudencia pudiera aspirar al rango más alto pues el ser humano no es lo más excelente del cosmos. Optó por la sabiduría aduciendo, por lo que se refiere al *aleteúein*, que es lo más alto, y así es la sabiduría y no la prudencia la que supondría la posibilidad más alta de desvelar. Aristóteles creyó necesario declarar la primacía de la sabiduría sobre la prudencia ya que el hombre no es lo más excelente del cosmos, el hombre pertenece al ámbito de los entes que tienen un tiempo determinado, es decir, no es inmortal sino que tiene un tiempo determinado de vida. La inmortalidad pertenece exclusivamente al ámbito divino y por tanto, la sabiduría debe dirigirse a aquel ser que tenga la precedencia absoluta pues estará siempre ahí de manera permanente.

Para poder cuestionar la prioridad de la sabiduría sobre la prudencia, Heidegger va a necesitar mostrar que la sabiduría es autónoma. Afirmará que el motivo que llevó a Aristóteles a establecer la jerarquización de la sabiduría frente a la prudencia se explica porque éste hizo que la prudencia dependiera de que el Dasein fuera bueno, es decir, hizo que la prudencia no fuera autónoma sino dependiente. Así pues, Heidegger explica que la verdadera razón por la que Aristóteles optó por la sabiduría creyendo que era lo más alto (aun sabiendo que lo más importante para los hombres fuera su propio ser) es porque estaría diciendo que la prudencia no es estructuralmente autosuficiente por estar siempre referida a otro comportamiento del hombre. Si la prudencia depende para su realización de que el Dasein ya sea bueno de antemano, entonces la prudencia no es autónoma sino dependiente, algo que alzaría la sabiduría como autosuficiente. Este es el motivo por el que Heidegger creyó que Aristóteles habría establecido esa prioridad.

El hecho de que Aristóteles definiera la sabiduría como la ciencia que debe estudiar los primeros principios y causas, pero sobre todo el bien<sup>78</sup>, condujo a Heidegger a creer que Aristóteles veía en la *sophía* una *phrónesis* pero no referida a lo que puede ser de otra manera (al ser de la acción) sino una *phrónesis* que se dirige a un *agathón* (bueno) pero que no es *praktón* (práctico). Por eso Aristóteles hablaría de la *sophía*

---

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982b, 5-10.

como *phrónesis* al ver en ella la forma más alta del *aletheúein* (verdad) y el comportamiento más elevado, es decir, la más alta posibilidad de existencia. Este es el planteamiento que llevó a Heidegger a considerar que la sabiduría para Aristóteles no es de ningún modo *prâxis*; pues si en la relación del Dasein con el mundo la vida quiere saber más (eso es lo propio de la sabiduría), entonces, a ojos de Heidegger, estaría abandonando la relación práctica con el mundo y la vida se convierte inevitablemente en un contemplar puro (pura presencia).

El sabio para Aristóteles no es sólo el que sabe todo en general, sino aquel que busca la sabiduría por ella misma, pues la ciencia que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos<sup>79</sup>. Para Aristóteles el mayor grado de conocimiento se alcanza cuando se conoce por qué sucede algo (su causa), y evidentemente, un conocimiento así nunca podría estar subordinado a ningún otro, por eso entendió que ese conocimiento es siempre una ciencia directiva y nunca dirigida, siendo esta idea lo que llevó a Heidegger a comunicar que fuera autónoma. Si la sabiduría es una ciencia que no se busca por sus efectos sino que se basta a sí misma (que es autosuficiente), ya se habría mostrado que la sabiduría tiene un carácter autónomo pues tiene su origen en la *poíesis*.

Si consideramos que la técnica tiene su origen en la sabiduría, el sentido del ser quedaría determinado desde la producción, y el ser significaría actividad actual, es decir, el ser queda entendido como pura presencia. Por eso para Heidegger creyó necesario afirmar que es la teoría la que tiene la prioridad ontológica y no la práctica como creía Aristóteles. Éste pensaba que la práctica tiene prioridad sobre la teoría en un nivel de necesidades: una vez cubiertas las necesidades vitales nos dedicamos a la contemplación. Ahora bien, lo que esto significará para Heidegger es que cubiertas estas necesidades, el hombre abandonaría la relación práctica con el mundo. No podemos considerar que la técnica tenga su origen en la sabiduría y que el sentido del ser es el de la producción, pues en ese caso ser significaría actividad actual y quedaría entendido como presencia. Por este motivo, la posterior crítica que Heidegger efectúa sobre la radicalización ontológica conlleva necesariamente el rechazo de la metafísica presencialista, pues siguiendo el pensamiento aristotélico, la vida fáctica guiada por su tendencia a saber más, iría abandonando su interés por la relación práctica con el

---

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982 a 14-19.

mundo, y la tendencia al cuidado se convertiría en un contemplar puro y autosuficiente, haciendo que la vida quede entendida como un permanecer en la contemplación de los *archai* (principios), y el ser como pura presencia dice Heidegger. Dado que esta tendencia a saber más hace que la vida fáctica deje de mostrar interés por la relación práctica con el mundo, *el con qué* del trato se convierte en *el hacia qué* del contemplar puro, es decir, supone la renuncia al cuidado. Heidegger se da cuenta que el pensamiento aristotélico deja de lado la relación práctica con el mundo para acercarse a la sabiduría como ciencia divina, aunque bien es cierto que, como señala Carmen Segura, no parece justo creer que en el pensamiento aristotélico la contemplación no sea en cierto sentido *prâxis*<sup>80</sup>. La interpretación que Heidegger llevó a cabo a este respecto, le hizo pensar que si Aristóteles había descrito al sabio como aquel hombre que busca la sabiduría por sí misma (el que conoce el por qué de las cosas), entonces el individuo que posee la técnica es más sabio que el que sólo tiene la experiencia ya que el primero conoce las causas, es decir, puede ver ya el aspecto de las cosas (su *eîdos*)<sup>81</sup>. Esto fue lo que permitió a Heidegger concluir que en la técnica habría una tendencia a liberarse de la producción y a constituirse como ciencia autónoma, pues si aquel que posee la técnica es más sabio, es decir, tiene más sabiduría, entonces la sabiduría deberá considerarse como un conocimiento que no puede estar subordinado a ningún otro, un conocimiento al que el resto se supedita, y esto estaría indicando que la sabiduría es autónoma.

A partir de aquí Heidegger tratará de demostrar que la sabiduría aristotélica guarda relación con un saber manejarse que es más bien propio de la producción, y que por tanto, la forma más alta de la sabiduría (el contemplar filosófico) es una virtud propia de la técnica. De esta forma, Heidegger sostiene que, puesto que la *techné* tiene por objeto lo que puede ser de otro modo y no lo que es siempre y necesariamente, la propuesta aristotélica sería errónea, es decir, Aristóteles estaría equivocado y habría asociado la sabiduría con lo que puede ser de otra manera<sup>82</sup>. Según indica Adrián Escudero, esto no es sólo una aproximación a los escritos aristotélicos sino su

---

<sup>80</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p.123.

<sup>81</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981 b 5-6: “no se considera que los que tienen técnica son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas”.

<sup>82</sup> Véase Carmen SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 134: “Heidegger traduce el quehacer aristotélico a sus propis coordenadas”.

transformación, pues la propuesta de una hermenéutica de la facticidad supone finalmente la trasfiguración de la filosofía práctica de Aristóteles. Gadamer también consideró que en esta aproximación, el discípulo de Husserl quería encontrar lo que estaba buscando aunque para ello tuviera que forzar la interpretación, una idea que Franco Volpi también compartiría al decir que en este acercamiento a los escritos filosóficos aristotélicos, no sólo se produjo una apropiación sino también la crítica y transformación.

Lo que Heidegger quiere mostrar es que la sabiduría constituye una última modificación del Dasein que se orienta en el mundo, es decir, quiere defender que la sabiduría ya está inscrita en el Dasein de acuerdo a sus posibilidades pues en el origen de la sabiduría se encuentra una relación de tipo práctico entre el Dasein y su mundo: el Dasein mantiene una relación práctico-efectiva con el mundo. Así explica que la sabiduría es una tendencia originaria del Dasein que se realiza por un camino que conduce de la relación productiva a la contemplación. Ahora bien, como señala la profesora Segura, no está claro que esto fuera lo que Aristóteles estuviera afirmando, ya que si recordamos las palabras del Estagirita cuando dice que “*todos los hombres por naturaleza desean saber*”<sup>83</sup>, observamos un deseo de saber incluso aunque ese saber no reporte utilidad alguna y no se oriente hacia la acción; siempre estará mejor valorado el saber que se busca por sí mismo y no con algún fin práctico<sup>84</sup>. Por eso, aunque Aristóteles estableciera la prioridad de la práctica sobre la teoría, no significa que la contemplación conlleve el abandono de la acción, sino simplemente indica la posibilidad, que no necesidad, del abandono. Para Aristóteles una vez cubiertas nuestras necesidades vitales podremos abandonar esa relación práctica con el mundo a la que se refiere Heidegger. Así pues, Carmen Segura comenta que en el caso de aceptar que la sabiduría y la técnica puedan entenderse como prudencia tal y como Heidegger aseguraba, entonces no tendría sentido la crítica que llevó a cabo contra Aristóteles.

---

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 a 21-27.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 a – 983 a: “*los que primero filosofaron es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna*”.

### **4.3. Radicalización de la idea de movimiento:**

Heidegger va a realizar una fuerte crítica a Aristóteles y a aquellos físicos que filosofaron antes que él, pues el propio Aristóteles dudaba si tales físicos permitieron realmente que el movimiento hablara por sí mismo. Heidegger ve claramente que tomando las categorías ontológicas que la tradición había entregado a Aristóteles, resulta imposible aprehender el movimiento. Por eso, su primer objetivo a resolver es ver si el fenómeno del movimiento ha sido realmente explicado en sí mismo de manera correcta.

Como ya señalamos anteriormente, cuando Heidegger se pregunta por el sentido del ser no acepta la explicación tradicional que establece tal privilegio en la *ousía*, pues insiste en que lo que originariamente otorga el sentido directivo del ser es el producir (el proceder propio de la *poíesis*). De este modo, el sentido originario del ser se da en nuestra relación práctica inmediata con el mundo. Así pues, si consideramos que el ser es relativo a la producción, entonces no es la teoría la que tiene la primacía sino “*el mundo que sale al encuentro en la relación práctica que el hombre mantiene de manera inmediata con él*”<sup>85</sup>. El problema que observó es que este sentido originario quedó oculto debido al pensamiento aristotélico, un pensamiento que aunque no es válido para desvelar la auténtica actividad de la vida humana, sí ofrece ciertos rasgos relevantes para la comprensión del ser de la vida fáctica, rasgos que ayuden a que “*el sentido original del ser quede determinado desde la vida humana*”<sup>86</sup>.

Para Heidegger el movimiento de algo que se mueve (entendido como el modo de ser del *kinoúmenon*) se va a comprender desde la actividad propia de la vida humana que denomina *Bewegtheit*, un término que indica el modo prático-poiético propio del Dasein sin olvidar que la actividad propia de la vida humana no se puede reducir al movimiento (*kínesis*) ni tampoco a la actividad pura (*enérgeia*). Lo que hace la *poíesis* para Heidegger es privilegiar el presente. *Vorhanden*, es una palabra que toma a partir de un término que Aristóteles empleaba para llamar a las cosas que están al alcance de la mano: *procheirón*. La *poíesis* estaría relacionada con la forma impropia de ser del Dasein ya que es en la *poíesis* donde el Dasein quedaría absorbido por el mundo, perdido en él, y como consecuencia, la vida del Dasein se ocultaría a sí misma. Así

---

<sup>85</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 145.

<sup>86</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p.148.

pues, la teoría adquiere la primacía y el mundo va a comprenderse bajo este ámbito de la presencia y no desde su auténtico sentido.

Heidegger afirma que el Dasein es ya desde siempre en el mundo, y por tanto, la vinculación fáctica del procurar es algo que le pertenece y de lo que no puede librarse. Dado que el Dasein es ser en el mundo, el ser con otros y el ser respecto de sí mismo también deberá considerarse como algo propio del Dasein. Aunque el objeto de la *prâxis* sea el Dasein mismo, éste no debe abandonar su relación productiva con el mundo para así habérselas consigo mismo y no perderse en el mundo, ya que lo que realmente conforma su autenticidad o inautenticidad es que, desde esa estructura prático-poiética que le constituye, se pierda o no en el mundo, que su vida se resuelva o bien en lo impersonal o bien en la existencia como su posibilidad más propia<sup>87</sup>.

El hecho de que Aristóteles construyera su filosofía sin una experiencia originaria de la vida fáctica no fue culpa suya, explica Heidegger, sino de la tendencia originaria a la caída del Dasein, algo propio de la vida que vive en lo inauténtico. Esto hizo que el movimiento propio del producir sufriera una radicalización ontológica dando lugar a la primacía de la sabiduría, y finalmente, a una metafísica presencialista. Para Heidegger la *prâxis* se vincula con la existencia auténtica y la *poiesis* con la inauténtica, y sabiendo que la historia de la ontología ha mantenido la primacía de la *poiesis*, podemos decir que se ha privilegiado que el ser sea entendido como lo presente.

Aunque Aristóteles considerara que *prâxis* y *poiesis* se excluyen mutuamente, para Heidegger no va a ser así, pues los movimientos del producir quedan ligados a la vida humana, de forma que la *prâxis* y el desvelamiento que se vincula a la *prâxis*, incluye ya necesariamente la *poiesis*. El Dasein fáctico es ya desde siempre ser en el mundo, y por tanto, la vinculación fáctica del procurar le es constitutiva y le es imposible separarse de ella. Heidegger sostiene con Aristóteles que una de las formas de orientarse del Dasein es *phrónesis*, el objeto de la *phrónesis* es lo *prâkton* que Heidegger entiende como *el hacia qué de un procurar*, y para que el orientarse se determine como prudencia es necesario que lo que se procura sea para uno mismo. Es así como Heidegger mostró la unidad entre *prâxis* y *poiesis*: la *prâxis* tiene que ver con la preocupación del Dasein por su propia existencia, y la *poiesis* con la vinculación efectiva del Dasein con el mundo en el que ya es. Esto hace que lo que custodie la

---

<sup>87</sup> SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 162.

prudencia sea el hacia qué del trato de la vida humana consigo misma y el cómo de ese trato en su propio ser. La prudencia para Heidegger es un develar la acción humana, la prudencia “*tiene que develar cada una de las concretas posibilidades del Dasein*”, por eso insiste en que a la *phrónesis* le pertenece el tiempo, en la *phrónesis* se constituye el *kairós*. Si recordamos, la prudencia de Aristóteles tenía que ver con un deliberar rectamente, algo que hace necesario conocer lo práctico y lo mejor para el hombre, y esto es siempre algo concreto. Lo *praktón* para Heidegger es algo que se ha de hacer y que sólo existe como el *hacia qué* de la actividad humana que procura. Esto significa que *práxis* y *poiesis* no van a poder encontrarse separadas en el Dasein que *es en el mundo*. Lo que define la actividad humana es una relación consigo misma que siempre se da dentro de la relación fáctica del procurar, y dado que el *lógos* exige el abandono del procurar, no puede develar la vida humana en su ser fáctico.

Para Heidegger, lo que realmente determina la autenticidad o inautenticidad del Dasein es que su vida consiga o no desarrollarse en la existencia como su posibilidad más propia, y siempre bajo el marco práctico-poiético que lo define. El cuidado (*Sorge*), dice Heidegger, es “*el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida*”, es la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo, es decir, el modo fundamental con el que el Dasein se comporta, actúa y vive en el mundo.

Así pues, el cuidado va a ser comprendido como el modo en que se realiza el ser auténtico de la vida, pero precisamente porque el cuidado se dirige intencionalmente al mundo, existe la posibilidad de que se acabe perdiendo en él, ya que seguir la tendencia a la caída hace que la vida se haga más extraña. La preocupación por la vida, es al contrario, el modo en que se realiza el auténtico ser de la vida del Dasein.

La actividad fundamental de la vida humana es una *práxis* donde encontramos la temporalidad en la que el Dasein actúa sobre sí mismo manteniendo una relación no productiva respecto de sí. Dentro de las distintas formas que el Dasein tiene de orientarse en el mundo, la técnica, la ciencia y la sabiduría, van a considerarse distintos grados de la relación productiva que tiene con el mundo. La prudencia será distinta de ellas ya que es capaz de establecer justamente una relación de tipo no productivo con el propio Dasein. Esto permite que el Dasein se ocupe de su propio ser de tal forma que sea posible esa experiencia fundamental que no se dio en el pensamiento occidental, es decir, finalmente se lograría la experiencia originaria de la vida fáctica, una experiencia que no tuvo lugar debido a la radicalización ontológica de la idea de movimiento.

El Dasein debe ocuparse de su propio ser para que así sea posible la experiencia fundamental que no se dio en la historia occidental. La explicación de que esta experiencia falte, se explica según Heidegger porque el Dasein ha sucumbido (caído) al mundo y se ha producido esa radicalización ontológica de la idea de movimiento que hemos comentado. El verdadero problema del pensamiento occidental no es el movimiento del producir sino su radicalización. Aristóteles halló en la sabiduría la más alta posibilidad del hombre, una radicalización que ha influido enormemente en la metafísica occidental haciendo pues necesaria una destrucción y una reapropiación originaria.

#### **4.4. La presencia de Aristóteles en la elaboración de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad:**

La figura de Aristóteles supone un papel determinante en la filosofía heideggeriana, pues creyó haber encontrado en él elementos significativos para llevar a cabo su proyecto filosófico. De este modo, su propuesta de una hermenéutica de la vida humana ha tomado rasgos aristotélicos sobre el carácter dinámico y desvelado de la vida, siendo el mismo Heidegger quien apunta la importancia del pensamiento aristotélico en sus proyectos filosóficos. El acercamiento al Estagirita siempre fue fundamental, ya que en él encontró los cimientos para su tarea, pero también las bases de una metafísica que traiciona su ontología. Por ello, en los términos aristotélicos *alétheia*, *prâxis*, *póiesis*, *teoría*, *phrónesis*, *proáiresis*, *physis* y *enérgeia*, Heidegger localiza las nociones fundamentales que guiarían sus investigaciones.

La ciencia práctica aristotélica es el término que Heidegger traducirá por ontología de la existencia humana. El proyecto que Heidegger pretende llevar a cabo es una búsqueda de Dasein sin representaciones que haga comparecer el auténtico carácter de ser del Dasein, es decir, quiere acercarse a la experiencia de la vida fáctica. Heidegger pretende superar la ontología aristotélica y encontrar otra que sea adecuada al modo de existencia del Dasein, a su facticidad, pues sólo entonces será posible que la ontología se transforme en una “hermenéutica de la facticidad” que pregunte al Dasein su carácter de ser.

Heidegger considera que la filosofía debe entenderse como una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad” pues afirma que el objeto de la filosofía es la vida fáctica. Se trata de una hermenéutica que propone una destrucción de la historia de la metafísica y una nueva ontología, es decir, plantea una destrucción que permita que la vida misma se muestre en sí misma y comparezca como fenómeno. El motivo que explica la necesidad de esta destrucción era que la metafísica aristotélica, y con ella toda la metafísica occidental, estaba determinada por una experiencia del ser que no desvela lo propio del ser del Dasein, y por tanto, no permite su posibilidad de ser más auténtica. Así pues, logrando una reapropiación destructiva del pasado, sería posible descubrir los motivos de las interpretaciones de la tradición; teniendo en cuenta que apropiación significa para Heidegger, repetir originariamente.

Heidegger lleva a cabo la interpretación de los textos aristotélicos adoptando una actitud de destrucción del pensamiento occidental partiendo de la metodología fenomenológica husserliana. Husserl planteaba la puesta entre paréntesis de la actitud natural, una suspensión que guarda parecido a la destrucción que años más tarde propondría Heidegger, una destrucción que nos permitiera estudiar la historia de la tradición que había sido aceptada, y así lograr una reconstrucción ontológica. Ahora bien, si Heidegger exige esta destrucción, es decir, esta revisión de la historia tradicional es porque considera que ese pensamiento occidental aportaba elementos para tratar el problema de la ontología, y es que su destrucción tiene una perspectiva de superación, es decir, ha de entenderse como la exigencia de conseguir hacer patente la verdad del ser en su historia<sup>88</sup>. Retornar al pasado de la tradición no puede limitarse a una recogida de datos históricos sino que debe servir para que la filosofía del presente tome conciencia de este asunto y deje de asumir las cosas de forma impropia.

Heidegger se detendrá a analizar la filosofía práctica de Aristóteles ya que en esa metafísica se equipara ser y presencia, un planteamiento que implicaba cambiar el auténtico carácter de la vida humana para así lograr una interpretación que elevaba a Dios a causa final última e inmóvil. Dado que la filosofía occidental forzó al ser a la presencia, resulta necesaria la superación, mas no el completo abandono de la perspectiva de la filosofía anterior pues tendrá gran influencia en el camino filosófico heideggeriano.

Esta reflexión de la ontología aristotélica de la presencia, es lo que condujo a Heidegger a investigar el significado originario de la verdad, a afrontar la *alétheia* en términos de des-ocultamiento. Cuando Heidegger trata de acceder al ámbito de verdad anti-predictiva de la vida intencional, descubre que el modo de ser originario del hombre está absorbido por la realidad del mundo, debiendo buscar los rasgos primarios del ser en esa realidad, pues la verdad se halla en la comprensión inmediata del mundo. Es en este intento de aprehender la vida humana donde adopta rasgos de la filosofía práctica aristotélica.

---

<sup>88</sup> HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*: Heidegger afirmaba que la hermenéutica de la facticidad “*se ve remitida a la tarea de deshacer el estado de interpretado heredado y dominante, sus motivos ocultos, sus tendencias y modos de interpretación implícitos y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de un regreso deconstructivo*”.

Si recordamos el lema de la fenomenología husserliana, “*a las cosas mismas*”, se trata del mismo ideal de la evidencia que soporta la verdad de cualquier proposición. Si la cosa misma no fuera previamente accesible a la intuición, no sería posible la significación, y es que en la intuición las cosas se hacen patentes para mí. De esta forma, es en el ámbito pre-teórico (intuición del ser) donde se adopta el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La verdad queda entendida como la adecuación entre la intención del acto y lo dado como tal, pero para Heidegger la síntesis de esta coincidencia no se da en el juicio como decía la perspectiva tradicional de la verdad. Heidegger pretende mostrar que el juicio ya no es el único lugar de la verdad, y toma la obra aristotélica *De Anima* que afirma que el alma no puede juzgar si no se le ha mostrado previamente algo, asimila la idea aristotélica de que el alma está en la verdad. La evidencia ante-predicativa que presenta Husserl será útil para el proyecto de Heidegger, pero éste consideraba que a esta teoría de la verdad le faltaba un fundamento ontológico, pues asegura que la síntesis no es el lugar primario de la manifestación de la verdad sino solamente un ámbito derivado de un proceso ontológico más originario.

A partir de la teoría husserliana, Heidegger pasa a considerar la verdad en términos de des-ocultamiento, y señala que desprendiéndonos de la actitud teórica sería posible una aprehensión de lo inmediatamente dado. Trata de explicar que la verdad del juicio es posible porque la existencia está determinada por el descubrimiento, y por consiguiente, la verdad se muestra como una categoría ontológica existencial y no cognoscitiva. Así pretende indicar que el sentido de la verdad como adecuación no se corresponde con el sentido originario de la verdad, una característica ontológica de la verdad que cree propia de Aristóteles. De ahí la necesidad de una vuelta a sus escritos, pues en ellos la verdad es concebida libre de los prejuicios de las tradiciones interpretativas; y es que la tradición creyó que el lugar originario de la verdad era la proposición: hay una concordancia entre el conocer y el objeto.

Heidegger va a presentar la posibilidad de apertura, de des-ocultamiento en la verdad, pues explica que el ser-ahí, el mundo y los entes se hallan ocultos. Para ello realiza una crítica a la tradición metafísica que había reducido el *lógos* al ámbito proposición otorgando prioridad al juicio y a la predicación. Esta perspectiva impide el movimiento propio de la vida del hombre al quedar sujeto a un conocimiento contemplativo, y sabiendo que Heidegger intenta una comprensión originaria de la vida humana, resulta imprescindible una interpretación de Aristóteles sobre la dimensión

desocultante del *lógos*, ya que accediendo al ámbito pre-teórico puede aparecer el sentido originario del *lógos* ofreciéndonos una comprensión inmediata del mundo.

Se aleja del concepto clásico de verdad contemplativa dando prioridad a aquellos fenómenos que implican una verdad práctica. La prudencia como desvelar al servicio de la acción, hace transparente la acción porque la verdad no está vinculada al *lógos*, no tiene que ver con el juicio como decía la tradición. Así la verdad es concebida como las distintas formas de desvelamiento del ser.

Heidegger estudia los modos que Aristóteles propone para que el alma del hombre posea la verdad. Son cinco: “*el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto*” dice Aristóteles. Ahora bien, lo relevante es determinar cuál de todos ellos permite una mejor transparencia de la manifestación del ser, y para ello investiga los modos fundamentales de des-ocultamiento del alma: *theoría, prâxis* y *poíesis*, y las formas de conocimiento que les corresponden: *episteme, técnica* y *phrónesis*.

La *poíesis* es la actividad productiva de artefactos para nuestra disposición cotidiana, una actitud con la que los entes se manifiestan bajo el carácter de ser-a-la-mano. La *theoría* es el conocimiento generado por la observación para tratar de retener teóricamente el ser de los entes. Aquí las cosas se presentan como ser-a-la-vista. Finalmente la *prâxis* es la acción orientada al éxito y orientada por la prudencia. Estamos en el ser-ahí fáctico que se desarrolla en el ámbito del cuidado de las cosas y preocupación por los otros.

Tomando estos modos aristotélicos, Heidegger altera la jerarquía de estas tres actitudes, pues la teoría, que Aristóteles vincula a la vida contemplativa, no es para Heidegger la actitud preferente del hombre. Si seguimos a Aristóteles y vinculamos la prudencia con lo que puede ser de otra manera (lo que no es siempre y necesario), entonces el ser queda asociado a la contemplación pura. La caracterización aristotélica de la prudencia no es ontológica sino tan solo formal, dice Heidegger, y por ello quiere elevar la *prâxis* a estructura ontológica fundamental del ser-ahí. *Poíesis* y *prâxis* son modalidades que proceden de la actitud del ser-ahí que Heidegger denomina cuidado.

El cuidado es el sentido fundamental de la vida, es la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo. Dado que “*el mundo siempre está ahí en y para la vida*”, la acción del cuidado no puede ser independiente del mundo. Para Heidegger el cuidado significa estar referido a, es decir, refiere al Dasein ocupado en algo ya que la relación de la vida fáctica con el mundo es práctica y no teórica, y por

tanto es necesario dar prioridad a la *prâxis* si queremos que el sentido del ser quede determinado desde la facticidad, pues como él mismo apunta: “*el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la prâxis, en un sentido más amplio, en el cuidado*”<sup>89</sup>. La consecuencia de que el ser quede entendido como pura presencia es que se va a renunciar al cuidado, pues cree que el error de los griegos fue pensar el ser como presencia subordinando así la manifestación de los entes al *lógos* apofántico del entendimiento del hombre. Adrián Escudero señala lo paradójico que es superar este error de la filosofía tradicional recurriendo precisamente a la *prâxis* (una actividad helena).

Tanto en la *prâxis* aristotélica como heideggeriana existe una unión entre el hombre y sus acciones, pues el *lógos* no procede simplemente de una contemplación de verdades. El hombre debe deliberar y decidir qué camino tomar y qué significado dar a su vida, y es el *phrónimos* quien sabe deliberar y decidir adecuadamente para así lograr la felicidad. Se trata de un modo de ser que es resultado de una temporalidad inmersa en el ámbito que concierne a la *prâxis*. En el momento en el que la *prâxis* humana se conecta con la temporalidad, se convierte en una creación del hombre pues es signo de su autonomía, es decir, de la libertad que le ofrece la ambigüedad del mundo. Concebir la realidad humana como *prâxis* supone que la vida del hombre se proyecte hacia la voluntad.

El hombre para Heidegger es pura posibilidad, y por consiguiente, no puede pensarse como estar terminado. Sus acciones son proyecto ante la indeterminación del mundo, un planteamiento totalmente incompatible con la metafísica presencialista aristotélica ya que este modo de contemplar al Dasein no permitió la auténtica experiencia originaria de la vida fáctica.

Para Heidegger el ser es movimiento, y por tanto lo práctico es algo todavía no dado, lo *praktón* es algo que se ha de hacer, pues a diferencia de Aristóteles, en lo particular la deliberación llega a su fin para dar paso a la acción. Lo específico del Dasein es actuar, por eso Heidegger vincula *kairós-prâxis*. La vida está vinculada con la acción, y optar por la contemplación como hizo Aristóteles supondría abandonar la relación práctica con el mundo. El *kairós* se constituye en la *phrónesis*, es decir,

---

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik Faktizität*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann (GA 63), 1988, P.27, (Trad. Castellano de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.48).

Heidegger explica que a la *phrónesis* le pertenece el tiempo ya que tiene que desvelar las posibilidades del Dasein, y es que para Heidegger la actitud descubridora del Dasein es la propia de la *prâxis*, de modo que la forma adecuada de desvelar la vida fáctica es la *episteme praktiké*.

Como hemos visto, Heidegger quiere hacer una ontologización de la *phrónesis* que Aristóteles no llegó a alcanzar. Presenta la prudencia como forma de desvelamiento del Dasein humano ya que el saber phronético es para él la expresión de la vida misma antes de cualquier teoría. Heidegger intenta reemplazar el sentido teórico de la filosofía por un sentido más práctico cuyo objeto es la vida fáctica. Para Heidegger el auténtico objeto de la filosofía tiene que ser la vida fáctica del ser humano, es decir, el ser humano en cuanto que interrogado por su carácter de ser. Heidegger se aproxima al Estagirita con el fin de investigar si en su filosofía se hallaba operativa una experiencia originaria de la vida fáctica. Consideró que esta experiencia sí estaba latente pero el pensamiento aristotélico hizo que se ignorara, que no se percibiera y que además se transformara. El motivo de esto según explica Heidegger, es que Aristóteles en su *Física*, estableció las categorías ontológicas que caracterizarían la vida humana tomando la experiencia básica del movimiento, algo que a su modo de ver, resulta inadecuado si se desea abordar la cuestión del Dasein. Heidegger no cree que para lograr explicar la actividad propia del Dasein sea conveniente tomar la experiencia de movimiento como *kínesis* ni la idea de movimiento como *énérgεια* de Aristóteles como actividad perfecta, algo que hizo que el Estagirita concibiera la teoría como la forma más alta de vida. Lo que para Heidegger no permitió lograr una auténtica experiencia originaria de la vida fáctica fue la radicalización ontológica de una determinada idea de movimiento, una idea que determinaba el sentido directivo del ser y tomaba sus raíces en la comprensión griega que entiende el ser como producido. Por eso Heidegger cree que con las categorías ontológicas que la tradición dio a Aristóteles, es imposible aprehender el movimiento.

Heidegger critica la caracterización que Aristóteles hizo de la prudencia ya que establecía que el auténtico ser es el que es siempre y necesariamente, una perspectiva que entiende el movimiento como un haber llegado a su fin y no como un estar en camino. El problema de Aristóteles es que elabora su ontología partiendo de una radicalización de la idea de movimiento, y que hace que la vida del Dasein no sea vista correctamente.

Heidegger comentará algunos elementos importantes de la *Física* aristotélica, ya que allí Aristóteles afirmó que los entes son capaces de manifestarse, es decir, de hacerse presentes estando también determinados por el movimiento. Para Heidegger la metafísica occidental concibe el ser como aquello que tiene una presencia continua, siendo la técnica la actitud intencional capaz de mantener tal presencia, es decir, la técnica puede producir cambios en la naturaleza. La técnica para Heidegger está en el origen de la sabiduría, por eso afirma que el origen directivo del ser es el de la producción. Vemos que Heidegger analizó los textos aristotélicos cuestionándose la objetividad que los soportan, intentando ver el carácter ontológico con el que se interpreta al ser humano, y comprobando si el sentido ontológico que determina el ser del Dasein se obtiene genuinamente de una experiencia originaria. Sabemos que la pregunta por el ser es lo que subyace a toda la investigación heideggeriana, y lo que finalmente afirmará es que originariamente el sentido directivo del ser es el de ser producido. Del ser producido y de la relación productiva (el modo de desvelamiento propio de la *poiesis*) es de dónde se desprenden todas las categorías (*dynamis*, *enérgeia* y *entelécheia*).

Vemos cómo Heidegger trata de vincular los fenómenos de la vida, del movimiento y de su explicación ontológica categorial con la pregunta por los sentidos del ser. De aquí obtiene su conclusión, afirmando que la metafísica aristotélica es presencialista ya que al identificar ser y *enérgeia* reduce el ser a mera presencia. A partir de aquí, Heidegger va a criticar este planteamiento con el fin de mostrar que el Dasein se relaciona con su mundo en el sentido del producir, no del contemplar, es decir, lo que originariamente proporciona el sentido del ser se da en la relación práctica-inmediata con el mundo, un sentido originario que queda oculto por el pensamiento aristotélico. Si el ser es producción, entonces la teoría no puede tener la primacía ya que el mundo sale al encuentro en la relación práctica que el hombre mantiene con el mundo. Adrián Escudero afirma que “*el ser-ahí no es plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura*”<sup>90</sup> pues el hombre tiene la facultad de sobrepasar el presente y abrirse a la dimensión temporal del futuro, un horizonte de la proyección de posibilidades. De igual modo que para Aristóteles la deliberación y decisión tienen que ver con el futuro tal y como mostraba en *Ética a Nicómaco*, para

---

<sup>90</sup> ESCUDERO, *El joven Heidegger*, p. 99.

Heidegger dado que el ser-ahí se mueve en sentido práctico decidiendo acerca de su ser, se proyecta de manera continua hacia el futuro, es decir, observamos la determinación práctica del ser-ahí. El ser-ahí humano es para Heidegger un ente fáctico que en cada una de las situaciones de su vida debe decidir sobre qué formas toma para su propia autorrealización. Esto es algo que toma de la idea aristotélica que indicaba que la *phrónesis* no es reducible a parámetros universales sino que depende de la singularidad de cada uno de los casos. Si recordamos la caracterización que hace Aristóteles de la ciencia de las matemáticas, la describe como un saber que todo individuo puede aprender al ser inalterable, un saber frente al cual encontrábamos la prudencia, una virtud que exige no solo gran sagacidad sino una toma de decisión. El hombre que actúa se planta ante situaciones que no son siempre de la misma manera, por eso su complejidad reside en saber qué hacer y cómo actuar de forma correcta en cada momento de la vida, en cada circunstancia.

Con Aristóteles veíamos cómo en el saber ético no existen normas universales para las acciones humanas concretas, no existen leyes permanentes sino relativas a cada caso. Por eso la técnica se aprende y se puede olvidar, al contrario que el saber moral que ni se aprende ni se olvida; y es que el objeto de la *phrónesis* se encuentra sujeto a cada situación siendo indispensable aplicar tal saber ante las exigencias que plantea cada momento. La técnica centra en la producción, y la *phrónesis* en la acción del hombre, es decir, Aristóteles marcó una diferencia entre actuar y producir. El éxito moral nunca se consigue tras aplicar una determinada técnica sino únicamente con la acción misma. La *phrónesis* nunca puede quedar sujeta a leyes apodícticas como señalaría Husserl, sino que se desarrolla siempre en un ámbito abierto a múltiples posibilidades. Por eso la *episteme* (saber científico) se muestra indiferente a la situación la *phrónesis* sin embargo (saber práctico) queda siempre ligada a momentos concretos.

Este vínculo que vemos entre la *phrónesis* y la experiencia de la vida, lleva a Heidegger a hablar del cuidado, algo que también se va adquiriendo en el recorrido de nuestras vidas. Podríamos decir que Heidegger asocia al cuidado facultades vinculadas a la decisión igual que se veía en la *phrónesis* aristotélica: “*ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo*”<sup>91</sup>. Esto que realiza el *phrónimos* es algo específico del ser-ahí mismo. Podemos observar que Heidegger

---

<sup>91</sup> EN, VI 5, 1140 a 25-27.

señala que el fin de la *phrónesis* está en las distintas situaciones fácticas de la existencia del ser-ahí, por eso afirmó que la *phrónesis* representa un modo de verdad, ya que descubre al ser-ahí en su facticidad histórica. Ahora bien, el ser-ahí corre el riesgo de perderse en un tipo de experiencia impropia, pues Heidegger nos habla de esta tendencia a la caída del Dasein. No obstante, hay que señalar que el Dasein es capaz de reequilibrar esta vida impropia para llegar a la auténtica que le corresponde, algo parecido a lo que observamos en la *phrónesis*, una virtud que es entendida como una tarea continua que el hombre debe llevar a cabo, algo inacabado que está en constante realización<sup>92</sup>.

Es justamente el *kairós*, el momento oportuno de la decisión, lo que irá determinando esa existencia humana que se halla en continua ejecución. La *phrónesis*, de cierta manera permite al hombre dirigir su vida, ofrecer orientación en esa realización de la vida fáctica. Heidegger irá desplazando su interés hacia una interpretación de la *phrónesis* como verdad ontológica, y buscará la transparencia (*alétheia*) de la existencia humana. Heidegger, igual que Aristóteles, apostará por una relación práctica, no teórica, con el propio ser. Heidegger sin embargo, no comparte ese carácter presencialista ya que quiere centrarse en el des-ocultamiento del ser.

Esta interpretación que Heidegger elabora de la filosofía aristotélica acerca de la verdad y de la temporalidad es muy importante para la construcción de su nueva ontología. A partir del término de verdad que Aristóteles explicó en su obra *Ética a Nicómaco*, Heidegger explicaría las limitaciones de la verdad proposicional (juicio) de Aristóteles y ampliaría ontológicamente el concepto de verdad. Para llevar a cabo esta tarea era preciso situar el problema de la verdad en el carácter descubridor que caracteriza al Dasein (ser-ahí), y así afirmar finalmente que la verdad posee una dimensión originariamente desocultante. Por eso Heidegger cree haber encontrado en Aristóteles, en oposición a Husserl, una fenomenología de la vida cotidiana libre de subjetivismo.

Ahora bien, Aristóteles tampoco llegó a preguntarse acerca de la estructura de estas determinaciones, ya que tomó esquemas de una visión no kairológica del tiempo, y en consecuencia, su ontología presupone inevitablemente una comprensión del ser como presencia. En su obra *De Anima*, Aristóteles conecta el tiempo con el alma humana,

---

<sup>92</sup> GA 22: 312: “El ser humano, es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar”.

algo en lo que Heidegger se apoyará para lograr una equiparación a nivel ontológico del ser-ahí y de la temporalidad. Aristóteles atribuye al ser humano la facultad de no solo percibir el tiempo sino de proyectar sus deseos hacia el futuro, un planteamiento que Heidegger toma como inspiración para hallar la identificación de la estructura ontológica del ser-ahí con la temporalidad originaria.

Aunque Heidegger afirmaba que la tendencia a la caída es inherente, también afirma que al ser-ahí le pertenece propiamente el movimiento opuesto donde “*se temporiza el ser de la vida en su posible aprehensión auténtica*”. Este juego entre la tendencia a la caída y su contramovimiento, es lo que Heidegger denominaba la “inquietud” de la vida por una comprensión auténtica de sí misma, de su propio ser. Y esto es inherente a la vida fáctica pero también a la filosofía y a sus modos posibles de apropiación interpretativa del pasado. La tendencia a quedar absorbido por el mundo es una tendencia de la vida a alejarse de sí misma adoptando un movimiento de caída que supone un desastre existencial, y el problema es que esta vida humana no tiene conciencia de que se derrumba. Por ello Heidegger apuesta por una reinterpretación de la facticidad del ser, una hermenéutica que consiga una comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana a partir del estudio de este estado de derrumbe y abandono. Para Heidegger el propósito de la hermenéutica es conseguir que el ser-ahí tenga conocimiento del carácter ontológico que le pertenece. Solamente cuando el Dasein es consciente de la responsabilidad de su decisión se le abre la posibilidad de una existencia auténtica, es decir, cuando decide desde la proyección de sus propias posibilidades. Si no, se produce la caída en un estado que no le es propio, es decir, queda absorbido por el mundo ya interpretado.

Heidegger está mostrando, en contra del privilegio metafísico del presente de los griegos, su prioridad al futuro que se halla en toda decisión que influye en la existencia humana. Así vemos cómo Heidegger toma esa *phrónesis* y *prâxis* para la elaboración de su proyecto filosófico. La diferencia que encontramos es que la comprensión práctica de la vida humana queda para Aristóteles vinculada a la física, y para Heidegger, las condiciones prácticas van a manifestar la constitución ontológica del ser-ahí mismo, es decir, preceden a toda acción. Observamos cómo Heidegger se aleja de esto, pues no vincula ya a la *prâxis* a acciones particulares tal y como hacía Aristóteles, sino que la convierte a dimensiones ontológicas.

Hemos visto una re-significación del pensamiento de Aristóteles al plantear la prioridad del ámbito práctico sobre el teórico. La existencia se entiende como apertura al mundo, como proyección ya que Heidegger declara que el Dasein es-en-el-mundo comprensiva, afectiva y discursivamente. Aristóteles creía que el tiempo no puede existir sin el alma, y este fundamento ontológico de los argumentos aristotélicos del tiempo se observa posteriormente en la interpretación que Heidegger hace de la temporalidad como modo de ser del Dasein. En su *Informe Natorp*, Heidegger presenta una reflexión sobre la investigación filosófica del Dasein humano “*en tanto que se le interroga acerca de su carácter de ser*”. Quiso mostrar que la pregunta por el carácter ontológico de la vida debe suponer la aprehensión explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica para que de esta forma el carácter ontológico de la vida no quede determinado desde fuera del objeto interrogado (la vida fáctica), ya que para Heidegger la vida siempre se preocupa por su ser, procura hacerse cargo de sí misma. El Dasein fáctico es ya desde siempre en el mundo, y por lo tanto, la vinculación fáctica del procurar le es constitutiva, le es imposible separarse de ella.

## 5. CONCLUSIONES

Creo que la filosofía práctica de Aristóteles ofrece una orientación a la *prâxis* humana desde una perspectiva muy sensata, es una guía para la vida que nos sirve como marco de referencia. En sus obras presenta cuestiones tan importantes como la virtud ética, ese hábito práctico que nos lleva a inclinarnos de modo firme para tomar decisiones rectas, es decir, que nos permite elegir las acciones convenientes respecto del fin último de nuestra vida buena. Con las lecciones de Aristóteles comprendemos por qué el hombre debe dirigir su saber en buscar del bien<sup>93</sup>, ya que *phrónesis* nos permite conocer lo que es bueno y malo para el hombre<sup>94</sup> así como discernir los medios adecuados para procurarnos la felicidad. Aristóteles habla de muchas realidades intentando averiguar en qué consisten las cosas para así saber a qué atenernos y poder tener una vida dictada y ordenada por nuestras libres decisiones y elecciones; y es que al fin y al cabo, nos plantea el modo de conseguir una vida feliz y verdadera. Con Aristóteles aprendemos que la vida hay que elegirla. El hombre debe dirigir su esfuerzo en ocuparse de las cosas que conciernen al hombre. Por ello nos describe la vida feliz, pues como indicaba Husserl, el sentido de la vida es una de las cuestiones que más importan al hombre.

Heidegger también trata la problemática de la interpretación de la vida desde otra perspectiva, una investigación rigurosa que nos propone pensar si es posible una experiencia originaria de la vida fáctica. Su interés es sobre todo ontológico ya que desea descubrir en qué tener previo y en qué concepto previo ha sido situada la vida, un proyecto bastante complejo si tenemos en cuenta que el Dasein se encuentra ya en un estar interpretado, y es que sabemos que el desvelamiento siempre será discursivo por darse en la forma del interpelar y del hablar del ente. Por eso considero que esta labor es cuanto menos comprometida. Además, comparto con otros autores la idea de que existe cierta transformación de la filosofía práctica y de la ontología aristotélica cuando Heidegger asimila elementos para la elaboración de su doctrina, por ejemplo, al afirmar la sabiduría aristotélica como una virtud técnica, o asegurar que la vía contemplativa conlleva necesariamente el abandono de la relación práctica con el mundo; ideas trastocadas que pueden llegar a invertir incluso el pensamiento del Estagirita.

---

<sup>93</sup> EN, VI, 5, 1140 b 7: “*La buena actuación (eupraxía) misma es un fin*”.

<sup>94</sup> EN, VI, 5, 1140 b 5.

En resumen, hemos visto la importancia que tiene el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, ya que nos habla del justo medio para alcanzar los actos virtuosos, presentando la prudencia como la virtud intelectual propia del obrar humano. El actuar (la *prâxis*) supone para Aristóteles una posibilidad exclusiva del hombre, ya que el resto de entes, incluidos los animales, quedan afectados por un principio natural. La libertad humana va a depender de la facultad deliberativa que nos ayuda en la consecución de virtudes éticas, por ello Aristóteles muestra interés en saber quién puede deliberar *phronéticamente* no dejándose determinar por la costumbre. Es el hombre el que puede autogobernarse gracias a su razón para así alcanzar un bien mejor. La presencia de la *phrónesis* en la razón del hombre supone la presencia de su libertad, dispone de libertad para elegir y actuar. Como señala Hannah Arendt, la libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas<sup>95</sup>. El hombre dispone de la capacidad de reconocer, ante las circunstancias particulares de cada situación, los medios adecuados para llevar a cabo tales acciones conforme a la virtud. En este transcurso complejo, la *phrónesis* orienta nuestra acción, es decir, el hombre aplica la *phrónesis* al espacio común ajustando su comportamiento para vivir bien. Esta convivencia política requiere la discusión y el acuerdo, ya que si la vida se caracteriza por no estar pautada, es necesario promover el ejercicio de la buena deliberación.

Hemos estudiado la importancia que la interpretación de la filosofía práctica aristotélica tuvo para el desarrollo del pensamiento heideggeriano. Heidegger observó que en toda la historia del pensamiento occidental no se dio una auténtica interpretación del problema de la facticidad, pues toda la metafísica occidental había tomado como base la filosofía aristotélica. Esto le sugirió que existían motivos que explicaban la necesidad de volver a Aristóteles, por lo que analiza los escritos aristotélicos acerca del comportamiento práctico y dinámico de la vida para así poder elaborar una hermenéutica de la facticidad que trate de las estructuras ontológicas de la existencia humana. Para poder mostrar cuáles son las estructuras inherentes a la vida humana, propone un proceso de destrucción que permita elaborar una hermenéutica fenomenológica del Dasein. Esta hermenéutica podría acercarse a los rasgos ontológicos fundamentales del Dasein, y así fundar una nueva ontología que clarificara el auténtico sentido del ser. Como hemos señalado, para lograr ese objetivo (mostrar el ser mismo)

---

<sup>95</sup> Véase Hannah ARENDT, *La condición humana*.

será necesario derribar las interpretaciones heredadas que la tradición había hecho sobre la existencia humana, interpretaciones que han predominado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico tomando como base la idea de movimiento aristotélica. La historia de la metafísica debe desmontarse si deseamos obtener un pensamiento que tenga su origen en la misma vida fáctica. Únicamente sería posible destapar las estructuras ontológicas de la existencia humana llevando a cabo esa deconstrucción de la ontología presencialista aristotélica, y así lograr el auténtico sentido del ser. El deseo de Heidegger es ver en qué sentido del ser se sitúa la vida misma y cómo se nombra y habla consigo misma, teniendo en cuenta que la vida se encuentra siempre en un estar interpretado. La elaboración de esta ontología que no obtenga su sentido del ser a partir del mundo sino a partir de los entes que somos nosotros mismos, sería una ontología capaz de dar cuenta del modo de ser propio del Dasein, pero según indica el propio Heidegger, esto es aún una tarea pendiente.

Podemos decir que la idea principal que Heidegger sostiene en *Informe Natorp*, es mostrar la *phrónesis* como la que custodia en la verdad *el hacia qué* de la *prâxis* de la vida humana consigo misma. La *alétheia* queda entendida como las distintas formas de desvelamiento del ser, haciendo que las virtudes dianoéticas desvelen el ser que es aprehendido, es decir, consigan alcanzar su auténtico carácter de ser. Heidegger afirmará que “*la verdad no se determina primariamente en relación con la proposición, sino con el conocimiento como intuición*”<sup>96</sup>, y dirá, al contrario que Aristóteles, que el juicio no es el lugar originario de la verdad. De este modo, Heidegger explica que el carácter predictivo que posee el juicio conduce a una naturaleza descubridora del ser-ahí, mostrando que la posibilidad existente de descubrir el ente es posible ya que se da como revelado, como manifiesto, de forma que consigue descubrir el auténtico sentido ontológico de la verdad.

Si la verdad se plasma en la comprensión inmediata del mundo, Heidegger se ve obligado a buscar los rasgos constitutivos de la vida para poder cumplir el lema husserliano “*a las cosas mismas*”. Por eso Heidegger realiza una investigación acerca del significado originario de la verdad, considerando la *alétheia* como des-ocultamiento. Al considerar la intuición (*aísthesis*) como lo primariamente verdadero, cree necesario acudir a los actos intuitivos que muestran a las cosas mismas. Se trata de una intuición

---

<sup>96</sup> GA 21: 109-110.

hermenéutica que pese a no ser teórica, sí logra transferir el sentido de lo inmediatamente vivido. De esta manera, el darse originario del objeto no representa un saber reflexivo sino una aclaración sobre la vida misma, y es que únicamente deshaciéndonos de la actitud teórica podremos aprehender inmediatamente lo dado. Adrián Escudero afirmaba a este respecto que “*la intuición hermenéutica da testimonio de la donación de la cosa misma*”, y así la verdad puede entenderse como des-ocultamiento.

Heidegger trata de luchar contra una tradición que había privilegiado la idea la verdad como correspondencia entre lo pensado y el objeto, pues para este autor la *alétheia* nos remite a las cosas mismas, a aquello que se muestra. De esta manera, si des-cubrimos al entelo des-ocultamos, y obtenemos la verdad previa a todas las verdades que establecieron las ciencias. Por esta razón, en su *Informe Natorp* Heidegger pone de manifiesto la necesidad de no reducir el *lógos* al ámbito proposicional ya que si el movimiento propio de la vida humana queda reducido a un conocimiento meramente contemplativo, es decir, estático, el hombre no quedará comprendido originariamente.

Aristóteles nunca se preguntó por la constitución fundamental del ser-ahí como temporalidad originaria, dice Heidegger, por eso consideró que el motivo de haber obviado esto se explica al sumergir el pensamiento aristotélico en la metafísica presencialista, un horizonte que impide la comprensión adecuada del ser en relación con el devenir (tiempo futuro), y en consecuencia, resulta imposible captar la temporalidad de la existencia humana.

El hecho de que Aristóteles afirmara que ser significa ante todo presencia<sup>97</sup> hizo que la verdad como des-ocultamiento supusiera la comprensión del ser en una dimensión temporal del presente, es decir, que el ser apareciera relacionándose básicamente con esta dimensión temporal. Este fue, según Heidegger, el gran error de los griegos, ya que pensar el ser como presencia subordina la manifestación de los entes a un *lógos* declarativo (apofántico) del ser humano.

Ahora bien, para dar solución al problema, Heidegger recurre curiosamente a la *práxis* aristotélica. Aristóteles ligó la vida del hombre con un tipo concreto de movimiento (*kínesis*), de modo que la *práxis* no es sólo contemplación de la vida sino vida que trata de tener la mejor forma de existencia. Aristóteles creía que hasta los

---

<sup>97</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 10.

instantes más contemplativos (teóricos) están vinculados a la temporalidad y a la realidad, y es que ya indicaba Aristóteles que el fin de la política y la ética “*no es conocimiento (gnôsis) sino la acción (prâxis)*”<sup>98</sup>. La *prâxis* para Aristóteles ocupa el verdadero centro de la reflexión ética, pues podemos recordar su importancia en la vida comunitaria.

Aristóteles describía al hombre como un animal político que debe deliberar y decidir qué camino toma en el transcurrir de su vida, y es el hombre prudente quien sabe deliberar bien pudiendo así alcanzar la felicidad, la finalidad última de una vida realizada plenamente. De este modo, hemos visto que la *prâxis* humana se convierte en signo de la libertad propia del hombre que lo permite moverse entre las condiciones ambiguas del mundo en las que se despliega su vida. Podemos afirmar que en la filosofía práctica aristotélica, la deliberación y la decisión del hombre guardan relación con el futuro. Heidegger opta por privilegiar el futuro frente al tiempo presente, entendiendo que el ser está inevitablemente vinculado al futuro, pues el hombre es un ser abierto hacia un horizonte lleno de posibilidades, el hombre es proyecto y puede deliberar.

Heidegger va a desvincular la *prâxis* de las acciones particulares al contrario que Aristóteles, quien relacionó el saber *phronético* con las situaciones particulares y no con normas universales y para siempre. El saber ético se despliega en las distintas situaciones de la existencia humana, no es algo evidente, y por tanto, no se puede aprender u olvidar como el de la técnica. La vida humana está en constante realización, no es algo acabado, y por eso tiene tanta relevancia el instante preciso (*Kairós*) de la decisión y la posterior elección. El hombre no está sujeto a prescripciones sino que se mueve en un espacio abierto a posibilidades. Con la filosofía práctica observamos que el hombre juega en un ámbito de decisiones voluntarias pues no sólo está determinado por sus impulsos y pasiones. Esto hace del hombre un ser capaz de reflexionar sobre cómo desea vivir una buena vida, y por todo ello, Heidegger creyó haber encontrado en la obra aristotélica *Ética a Nicómaco* una especie de fenomenología de la vida humana.

---

<sup>98</sup> EN, I, 3, 1095 a 6.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA LÓPEZ DE MESA, Juliana, “La comunidad humana (*polis*) como condición de la libertad en la ética aristotélica”, en *Estudios Políticos*, núm. 41, (2012), pp. 189-199.

ARAOS SAN MARTÍN, Jaime, “La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica”, en *Revista electrónica diálogos educativos*, núm. 6, (2003).

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.

ARISTÓTELES, *Física*, texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

ARISTÓTELES, *Política*, traducción de Patricio de Azcárate, 15ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

ARISTÓTELES, *La Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1993.

AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1993.

BERTI, Enrico, *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

CATALDO SANGUINETTI, Gustavo, “El instante: kairós y temporalidad kairológica en Martin Heidegger”. Internet: [http://www.academia.edu/10329505/El\\_instante\\_Kair%C3%B3s\\_y\\_temporalidad\\_kairol%C3%B3gica\\_en\\_Martin\\_Heidegger](http://www.academia.edu/10329505/El_instante_Kair%C3%B3s_y_temporalidad_kairol%C3%B3gica_en_Martin_Heidegger) (consultado: 30 junio 2016).

CHILLÓN LORENZO, José Manuel, “Lo que puede ser de otra manera. La teoría de la *prâxis* en Aristóteles”, en *Apeiron Estudios de filosofía*, núm. 1 (2014), pp. 55- 81.

CHILLÓN LORENZO, José Manuel, “¿Popper aristotélico? Logos, crítica y sociedad abierta”, en *Daimon Revista de filosofía*, núm. 65 (2015), pp. 147-162.

CHILLÓN LORENZO, José Manuel, “Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16 A 3. Rudimentos para una teoría del significado en Aristóteles”, en *Rivista di filosofia neoscolástica*, 3 (2015), pp. 501-518.

DE LA MAZA, Luis Mariano, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, en *Teología y vida*, vol.46, núm. 1-2, (2005), pp. 122-138. Internet: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492005000100006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492005000100006) (consultado: 30 junio 2016).

DOMINGO MORATAIA, Agustín, “Las deudas de las éticas aplicadas con la hermenéutica dialógica de Gadamer y Ricoeur”, en Murillo, Ildelfonso (Ed.), *La filosofía práctica*, Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico, (2014), pp. 93-110.

ESCUADERO, Jesús Adrián, “El Joven Heidegger: Asimilación y Radicalización de la Filosofía Práctica de Aristóteles”, en *Taula quaderns de pensament*, núm. 33-34, (2000), pp. 91-106. Internet: [http://www.academia.edu/590638/Heidegger\\_y\\_la\\_filosof%C3%ADa\\_pr%C3%A1ctica\\_de\\_Arist%C3%B3teles\\_de\\_la\\_%C3%89tica\\_a\\_Nic%C3%B3maco\\_a\\_la\\_ontol%C3%ADa\\_de\\_la\\_vida\\_humana](http://www.academia.edu/590638/Heidegger_y_la_filosof%C3%ADa_pr%C3%A1ctica_de_Arist%C3%B3teles_de_la_%C3%89tica_a_Nic%C3%B3maco_a_la_ontol%C3%ADa_de_la_vida_humana) (consultado: 30 junio 2016).

FLÓREZ RESTREPO, Jorge Alejandro, *El concepto de libertad pensado por Heidegger (Tesis de maestría)*, Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.

FLÓREZ RESTREPO, Jorge Alejandro, “Los conceptos de libertad en Aristóteles”, en *Escritos*, vol. 15, núm. 35 (2007), pp. 429-445.

GARCÍA NINET, Antonio, “Aristóteles. El concepto de *proairesis* y su relación con el determinismo de su ética”, en *A parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 60 (nov 2008), pp. 1-32. Internet: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ninet60.pdf> (consultado: 30 junio 2016).

HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Barcelona, La Central, 2015.

HEIDEGGER, Martin, *Schelling y la libertad humana*, Traducción, notas y epílogo de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1990.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicaciones de la situación hermenéutica*, Madrid, Trotta, 2002.

INCIARTE, Fernando, “Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles”, en ID., *Liberalismo y republicanism. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa, (2001), pp. 97-112. Internet: [www.unav.es/fernandoinciarte/Ensayos\\_filosofia\\_politica\\_Cap6\\_Moralidad\\_y\\_sociedad](http://www.unav.es/fernandoinciarte/Ensayos_filosofia_politica_Cap6_Moralidad_y_sociedad) (consultado en 30 junio 2016).

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la Cultura Griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

LÓPEZ SAÉNZ, María Carmen, “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *práxis*”. Internet: <http://www.uma.es/gadamer/styled-10/page14/index.html> (consultado: 30 junio 2016).

LUKASIEWICZ, Jan, *La silogística de Aristóteles: desde el punto de vista de la lógica modal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977.

MARCOS MARTÍNEZ, Alfredo, “Aprender haciendo: paideia y phrónesis en Aristóteles”, en *Educação*, (Porto Alegre), vol. 34, núm. 1, (ene/abril 2011), pp. 13-24. Internet: <http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Educacao.pdf> (consultado: 30 junio 2016).

MARCOS MARTÍNEZ, Alfredo, *Ciencia y acción: Una filosofía práctica de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

MASÍS, Jethro, “Aristóteles como protofenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica”, en *Principios Natal*, vol. 17, núm. 28, (jul/dic 2010), pp. 05-36.

OYANEDER JARA, Patricio, “Ética y Política en Aristóteles”, en *Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso*, núms. 2-3 (1979-1980), pp. 159-184.

QUESADA MARTÍN, Julio, “Martin Heidegger: De la tarea hermenéutica como “destrucción” (1922) a la “selección racial” como “metafísicamente necesaria” (1941-42)”, en *Observaciones Filosóficas*, núm. 10, (2010). Internet: <http://www.observacionesfilosoficas.net/martinheid.htm> (consultado: 30 junio 2016).

ROSS W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires. Editorial Charcas. 1981.

ROWE, Christopher, *Introducción a la Ética Griega*, traducción de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

SANTIESTEBAN, Luis César, reseña a Esteban A. Gasson Lara, *Informe Natorp. El inicio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles (2008)*, en *Signos Filosóficos* (México), vol. 10, núm. 20, (jul/dic 2008). Internet: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242008000200009](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242008000200009) (consultado: 30 junio 2016).

SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermeneútica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

SCHIAVETTI ROSAS, Mauricio, “Interpretación de un pasaje de la Ética Nicomaquea”, en *Philosophica en Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso*, núms. 2-3 (1979-1980), pp. 185-192.

SOLANA DUESO, José. *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2000.

VILLARROEL, Raúl, “Heidegger y la filosofía práctica ser y tiempo como un palimpsesto”, en *Revista de Filosofía*, vol. 62 (2006), pp. 81-99.

VOLPI, Franco, “Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-Aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, vol. 32, núm. 63 (1999), pp. 315-344.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel, “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?”, en *Tópicos*, núm. 37, (2009), pp. 117-133. Internet:

<http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos/article/viewFile/118/99>

(consultado: 30 junio 2016).