

Heidegger y la *areté*

Jacques Taminiaux
Université Catholique de Louvain

¿Existe en Heidegger un pensamiento sobre la *areté*?

Creemos que esta pregunta merece plantearse desde que asumimos que la interrogación filosófica por la cual Heidegger se impuso en nuestro siglo como un pensador imposible de ignorar se articuló gracias a un largo debate con los griegos. En efecto, sabemos que esta interrogación, que Heidegger denominaba ontología fundamental, se expresó públicamente por primera vez, y con qué escándalo, en la obra maestra de 1927, *Ser y tiempo*, donde Platón y Aristóteles son citados repetidas veces. Y desde hace un tiempo también sabemos, gracias al arduo trabajo que constituye la publicación de la *Gesamtausgabe*¹, que el libro de 1927 es el fruto de un trabajo de muchos años, marcado por una enseñanza en gran parte consagrada a una interpretación fenomenológica de la filosofía griega.

Así, desde 1921 Heidegger dictó lecciones sobre Aristóteles, bajo el título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*², lecciones cuyo resultado fue el famoso informe que dirigió a Natorp en 1922, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*³, en el que justificaba su

¹ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*. Para la obra completa de Heidegger emplearemos la sigla *GA* con el número del volumen correspondiente.

² *GA* 61.

³ Heidegger, Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Toulouse: T.E.R., 1992.

candidatura a una cátedra en la Universidad de Marburgo. Así también, en 1923 las lecciones de introducción a la investigación fenomenológica⁴ consagran más de treinta páginas a Aristóteles; en 1924 un curso avanzado interpreta ampliamente el diálogo platónico *El Sofista* a la luz retrospectiva de Aristóteles y muy particularmente de la *Ética a Nicómaco*⁵; en el año siguiente un curso titulado *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*⁶ trata de modo extenso sobre Platón y Aristóteles; y, finalmente, un curso de 1926 trata sobre “Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua”⁷.

En suma, cada uno de los años que preceden la gestación de *Ser y tiempo* está marcado por un asiduo esfuerzo de interpretación de los filósofos griegos, sobre todo de Platón y Aristóteles.

Ahora bien, es de notar que *areté* es una palabra cuya frecuencia entre los filósofos griegos que llamaban prioritariamente la atención de Heidegger es tal que parece superar cualquier contabilidad.

En cambio, *areté*, no figura entre las palabras griegas de las cuales *Ser y tiempo* hace un uso frecuente. Además, si nos fiamos del excelente índice publicado recientemente por Robert Petkovsek que cubre precisamente el periodo de 1919 a 1927, por lo tanto la fase de gestación de *Ser y tiempo*, podemos señalar que la palabra *areté* sólo figura en el curso de 1924 y que, además, su presencia es bastante discreta, pues sólo algunas páginas⁸ la mencionan más de una vez y explícitamente⁹.

Siguiendo al pie de la letra los escritos disponibles, estaríamos tentados de concluir rápidamente que la pregunta que formulamos al inicio no tiene objeto, pues los textos examinados literalmente parecen desestimarla.

Sin embargo, quizás es prematuro concluir esto, pues podría ocurrir que la ausencia de la palabra no acarrearía la ausencia del tema que designa.

⁴ GA 17.

⁵ GA 19.

⁶ GA 21.

⁷ GA 22.

⁸ GA 19, p. 53ss.

⁹ Cf. Heidegger-Index (1919-1927), Ljubljana : Presses Universitaires de Ljubljana, 1998.

Pero, ¿cómo analizar la presencia eventual del tema sin apoyo literal?

Para salir del impase no hay otra salida que empezar prestando atención al uso que hace Heidegger de la palabra *areté* en las páginas 53 y siguientes del curso sobre *El Sofista*¹⁰. Por más tenue que sea el uso explícito de la palabra en este texto, quizás estas páginas ofrezcan a nuestra titubeante exploración una base de certeza susceptible de ampliación.

Estas páginas se inscriben en un párrafo (§ 8) cuyo tema es el análisis de la *phrónesis* desarrollado por Aristóteles en el capítulo V del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. ¿Por qué comentar este análisis en un curso cuyo objeto es *El Sofista* de Platón? Porque, insiste Heidegger al inicio del curso, los temas que se discuten en este diálogo —ser y no-ser, verdad y apariencia, conocimiento y opinión— sólo pueden ser válidamente interpretados bajo dos condiciones. La primera consiste en que previamente nos preguntemos cómo estos temas pueden hacerse visibles; la segunda, que indaguemos sobre el terreno a partir del cual podemos acceder al pasado histórico. La primera condición se cumplirá, advierte Heidegger, si se abordan los temas en cuestión a título de fenómenos que han de verse y expresarse en función de lo que ellos muestran. Dicho de otro modo, la interpretación de los temas en cuestión debe ser fenomenológica. En cuanto a la segunda condición, ésta se cumplirá si planteamos, en principios hermenéuticos, no sólo que el pasado al que es necesario acceder concierne íntimamente al intérprete en lugar de ser un objeto indiferente y desprendido de él, sino también que la interpretación debe proceder de lo claro a lo oscuro. Para satisfacer estos dos principios Heidegger decide interpretar a Platón a partir de Aristóteles, entendiendo que el discípulo veía más claro que el maestro y que llegó a radicalizar la enseñanza que había recibido de Platón situando rigurosamente los temas sobre los que éste debatía en íntima relación con la existencia misma del hombre.

En estas condiciones, la simple evocación de los temas que debate el diálogo *El Sofista* permite ya esbozar concretamente el sentido que reviste el recurso a Aristóteles empleado por Heidegger para ase-

¹⁰ GA 19.

gurar buenas condiciones fenomenológico-hermenéuticas de su investigación. Estos temas se presentan, ya lo hemos dicho, como contrastes u oposiciones —ser y no-ser, verdad y apariencia, conocimiento y opinión— que han de aprehenderse fenomenológicamente, es decir que han de ser vistos y descritos, así como interpretados, teniendo en cuenta que le conciernen de cerca al ente humano. Más allá del enunciado en serie de los contrastes, es fácil percibir que los temas que ellos evocan están estrechamente relacionados: el conocimiento está vinculado con la verdad, la cual está vinculada con el ente en tanto tal, mientras la opinión está vinculada con la apariencia, a la que a veces hace pasar por ente cuando en realidad de ningún modo tiene esa dignidad. Precisamente lo que está en juego en la lucha de Platón contra los sofistas es la conquista de este conocimiento en oposición a esta opinión. El recurso a Aristóteles está destinado a establecer que en esta conquista se trata de una manera humana de existir. Y como en definitiva es la verdad la que relaciona al conocimiento con el ente en tanto tal, el recurso a Aristóteles apunta a establecer cómo la verdad, al mismo tiempo que caracteriza al ser de los entes con los cuales el existente humano se relaciona, caracteriza a la vez al modo de ser de este existente, según sus diversas modalidades que han de ser determinadas.

Ahora bien, “verdad” en griego, se dice *alétheia*. El carácter privativo de esta palabra, que Heidegger traduce por “des-ocultamiento”, es suficiente para indicar, se insiste desde el inicio del curso que nos ocupa, que para los griegos la verdad no está inmediatamente disponible, sino que ella debe ser conquistada sobre un ocultamiento inicial. Esta conquista, afirma Heidegger, ha movilizadado toda la energía de Platón y ha animado su lucha contra los sofistas y los retóricos. Aristóteles, heredero de su enseñanza, no sólo señala, después de él, que la verdad en el sentido de desocultamiento es un carácter del ente y del ser de éste, más aún, y más claramente que su maestro, pone en relación este estado desocultado del ente y del ser de éste con el modo de ser del existente humano, este ente capaz de desocultamiento (*alētheuein*) en tanto que es el único viviente que habla.

Vemos que el recurso a Aristóteles en este curso de 1924 consiste en una reapropiación, en términos de existencia, de todos los temas evocados más arriba. Para Heidegger se trata de mostrar que estos

temas, lejos de surgir como objetos distantes de lo que llamamos historia de las ideas y técnicas de análisis, comparación, genealogía apreciadas por los especialistas de esta historia, son cuestiones que conciernen la existencia misma de quienes les prestan atención. Cuando descarta el método usual de esta historia —esclarecer los textos a partir de aquellos que les preceden, explicar a Platón a partir de los pre-socráticos— hace mucho más que sustituir un método prospectivo —esclarecer a Platón a partir de Aristóteles— por un método retrospectivo. No se trata simplemente de sustituir el primer método por el segundo bajo el pretexto de que los discípulos están mejor informados que sus maestros o que el más próximo es más fácil de conocer que el más lejano. Si Heidegger recurrió a la *Ética a Nicómaco* para introducir a Platón, es porque en este tratado aristotélico veía dibujarse los ejes mismos de su propia interrogación filosófica. Y es por esta razón que el lenguaje en que se expresa su lectura de Aristóteles es ya aquél en que se expresará *Ser y tiempo*. En otras palabras, lo que descubre ya en la *Ética a Nicómaco*, como afirmará muy claramente un poco más tarde en las lecciones de 1926 sobre “Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua”, es una “ontología del *Dasein*”, así como descubre en el *De anima* toda una “ontología de la vida”¹¹. ¿Qué papel cumple la *areté* en este contexto y como se define en él?

En primer lugar conviene notar que el recurso de Heidegger a la *Ética a Nicómaco* se concentra exclusivamente en los libros VI y X del tratado, dejando así en la sombra los amplios desarrollos que en los libros I a V Aristóteles consagra sucesivamente al bien y a la felicidad, a la relación entre el justo medio y los extremos, así como a las *aretái* propiamente éticas que son el coraje, el control de sí, la generosidad, la magnanimidad, la grandeza del alma, la gentileza, la benevolencia, la sinceridad y la justicia. Y si Heidegger sólo retiene del tratado aristotélico los libros VI y X es porque —se percibe rápidamente— la *alétheia* y el estudio de los modos del viviente dotado de palabra, que es el ser humano, juegan en ellos un rol determinante. Sin embargo, haríamos mal en concluir que la insistencia heideggeriana en la temática aristotélica de la *areté*, tal como ella es desarrollada en sus libros, es estrictamente epistemológica. En efecto, las *aretái*, de-

¹¹ GA 22, pp. 182-188.

nominadas comúnmente intelectuales, sobre las que estos libros tratan no son abordadas por Heidegger ni bajo un ángulo ético ni bajo un ángulo epistemológico, sino más bien bajo un ángulo esencialmente ontológico. Dicho de otra manera, Heidegger las aborda como modos de desocultamiento del ente en tanto tal.

Sigamos entonces su lectura.

El libro VI del tratado aristotélico se inicia recordándonos que el principio justo (*orthós logos*) que rige cada una de las disposiciones éticas examinadas en los libros precedentes consiste en la elección del justo medio, a igual distancia del exceso y el defecto. Enseguida nos recuerda que las *aretái* de la *psyché* se dividen en dos grupos: las *aretái* éticas y las *aretái* dianoéticas. A su vez, estas últimas, que se relacionan con la parte de la *psyché* provista de *logos*, se subdividen en dos grupos: uno, en que la *psyché* considera los entes cuyos principios (*archái*) son invariables, y otro en que considera los entes susceptibles de variación. El primer grupo se denomina epistemónico, mientras que el segundo se denomina logístico o deliberativo. Así las cosas, la tarea que Aristóteles se asigna en el libro VI consiste en determinar para las aptitudes dianoéticas de la *psyché* que dependen de uno u otro de estos grupos cuál es la mejor disposición (*béliste hexis*), lo que equivale a determinar, por un lado, cuál es la *areté* epistemónica y, por otro, cuál es la *areté* deliberativa. Ahora bien, cada una de estas aptitudes dianoéticas de la *psyché* tiene una función aletheica. En consecuencia, para detectar la *areté* específica de cada uno de los grupos conviene determinar, tanto en uno como en otro, la aptitud que mejor ejerce esta operación aletheica.

Heidegger comienza su lectura en este punto señalando inmediatamente que Aristóteles inicia su búsqueda efectiva “con una enumeración programática de los modos de *aletheuein* que son: *techné*, *epistémé*, *phrónesis*, *sophía* y *nous*”¹². Y no deja ninguna duda sobre la manera en que entiende esos modos. Mientras que Aristóteles se los atribuye a la *psyché*, Heidegger no duda en atribuírselos al “*Dasein* humano”. Tampoco duda en traducir “*aletheuei he psyché*” por “el *Dasein* es el que desoculta” o inclusive por la fórmula que retomará *Ser y tiempo*: “el *Dasein* está en la verdad”, al especificar que el des-

¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3, 1149b 15ss.

ocultamiento es una determinación del ser del *Dasein*¹³. Y, puesto que el *Dasein* ejerce el desocultamiento que lo determina en su ser relacionándose con los entes, Heidegger tampoco duda en introducir desde el inicio, en su traducción de la enumeración aristotélica de los modos dianoéticos de *aletheuein*, la palabra “ente”, inclusive si Aristóteles no hace mención expresa de ella.

En estas condiciones ya presentimos que para Heidegger la lectura de la problemática aristotélica de la *areté* consistirá en definir, en atención al *Dasein*, la capacidad ontológica de desocultamiento inherente a cada uno de los modos enumerados por Aristóteles, y así determinar su alcance. Y puesto que Aristóteles define la *areté* en general como la mejor disposición, se tratará de discernir para cada uno de los dos modos fundamentales de desocultamiento, el epistemónico y el deliberativo, cuál es “su posibilidad más propia de descubrir los entes tal como son y de mantenerlos al descubierto”¹⁴.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que la mejor disposición epistemónica es la *sophía*, relegando a la *episteme* a un rango inferior. En cuanto a la disposición logística o deliberativa, le atribuye la dignidad de *areté* a la *phrónesis*, dignidad a la que, según él, la *techne* no podría pretender.

La cuestión que nos ocupa es, entonces, saber si Heidegger suscribe estas dos jerarquías y qué significado les atribuye.

Como lo indicamos más arriba, Heidegger emplea la palabra *areté* más de una vez y expresamente sólo en las páginas que consagra al análisis aristotélico de la *phrónesis*. Esta misma frecuencia sugiere que le atribuye prioritariamente la dignidad de *areté* a la *phrónesis*. Esto nos permite presumir que, para él, dado el contexto hermenéutico que hemos recordado a grandes rasgos, el análisis aristotélico de la *phrónesis* tiene una importancia capital. Sin embargo, ya que para Aristóteles la *sophía* también es expresamente una *areté*, e inclusive la más elevada *areté*, se puede presumir, a la vez, que para Heidegger también se tratará de interrogar esta preeminencia y de situarla en relación a la *areté* de la *phrónesis*.

¹³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, § 4.

¹⁴ GA 19, § 5b.

Por poco que se esté familiarizado con *Ser y tiempo*, es fácil percibir que la importancia capital que Heidegger le atribuye así al análisis aristotélico de la *phrónesis*, dos o tres años antes de la publicación de su obra maestra, se debe a que ve en dicho análisis el bosquejo del eje central de su propia analítica del *Dasein*.

De ningún modo es necesario entrar en el detalle de su lectura para convencerse de ello. Algunos sondeos pueden ser suficientes para nuestro propósito.

La interpretación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica en el § 8 del curso sobre *El Sofista* se inicia recordando el carácter aletheico de los dos modos epistemónicos y los dos modos deliberativos. Heidegger subraya que ni la *episteme* para el primer modo, ni la *techne* para el segundo, pueden pretender el rango de *areté*. Y es así que da su propia definición de la palabra: *areté* significa “posibilidad auténtica y plenamente desarrollada” de desocultamiento¹⁵.

El párrafo 8 pregunta entonces a título de qué tiene la *phrónesis* el derecho de pretender este rango de *areté*, en el sentido de “posibilidad auténtica” (*eigentlich*) de desocultamiento, mientras que la *techne* no puede pretenderlo.

La respuesta es simple: la *phrónesis* puede pretender este rango de *areté* en la medida en que el desocultamiento que realiza tiene por objeto al *Dasein* mismo.

Es esta respuesta la que conviene considerar más de cerca.

Como la *techne*, recuerda Heidegger, la *phrónesis* pone en juego una deliberación. E igualmente la *techne*, la deliberación puesta en juego por la *phrónesis* es, como tal, relativa a algo que puede ser de otro modo. Sin embargo, aquí se detiene la semejanza entre estos dos modos deliberativos, ya que éstos difieren esencialmente en cuanto a su principio y fin. El *telos* de la acción que dirige la *techne*, acción de *póiesis*, de producción o fabricación de algo, no es el *Dasein*, es “un ente que se le enfrenta”, un *ergon*, una obra que está fuera de él. Por el contrario, la acción que dirige la *phrónesis*, lejos de ser un comercio con los entes exteriores, es la *praxis*, entendida como la conducta de la vida misma del hombre, es decir como la manera misma en que el *Dasein* existe. Y el fin al que se dirige la *phrónesis* no es tampoco

¹⁵ GA 19, § 7.

exterior (*para*), pues no es otra cosa que la realización de la *praxis*, *eu pratein*, es decir, la realización de la manera misma en que el *Dasein* existe. Es en el *Dasein* mismo, y no en las cosas que caen fuera de él, donde reside el *hou héneka* de la *phrónesis*. La diferencia entre *techne* y *phrónesis* no es menos tajante si consideramos el *arché* o principio de uno y otro. En efecto, el *arché* al que apunta la *techne* para guiar la producción de una obra también es, por naturaleza, exterior al *Dasein*: es el *eidos*, la forma o el modelo del producto exterior que se quiere crear. Por el contrario, el *arché* de la *phrónesis* no es nada exterior al *Dasein*, pues ella no es otra cosa que la opción por la cual éste se dispone a descubrirse.

Según Heidegger, la función de la *phrónesis* en tanto modo de desocultamiento es, entonces, hacer al hombre “transparente a sí mismo”, y conquistar esta transparencia arrancándola de todo lo que puede ocultarla o desfigurarla. Ya que, insiste Heidegger, “no es algo evidente que el *Dasein* deba desocultarse a sí mismo en su propio ser”¹⁶.

En esta lectura heideggeriana de Aristóteles es notable, en primer lugar, la insistencia con la que se mueve en la esfera de la *Eigentlichkeit*, del Sí-mismo (*Soi*) en lo que le es más propio. En segundo lugar, la insistencia con la que hace caer la ética en lo ontológico, y ello en continuidad con esta acentuación de lo mismo (*même*) en oposición a lo otro. Ahí donde Aristóteles escribe que el *phrónimos* es aquél que delibera teniendo en cuenta las cosas que contribuyen al buen vivir en general (*poia pros to eu zen holos*)¹⁷, Heidegger no duda en traducir: “aquél que delibera de manera apropiada teniendo en cuenta el modo justo de ser del *Dasein* como tal y en totalidad”¹⁸. Ahí donde Aristóteles escribe que la *phrónesis* es una “disposición aletheica relativa a la acción y que concierne a las cosas que son buenas para los seres humanos (*ta anthropina agathá*)”¹⁹, Heidegger no duda en traducir: “una disposición del *Dasein* humano tal que en ella yo dispongo de mi propia transparencia”²⁰.

¹⁶ GA 19, § 8b.

¹⁷ Aristóteles, *o.c.*, 1140a 28.

¹⁸ GA 19, § 8a.

¹⁹ Aristóteles, *o.c.*, 1140b 5.

²⁰ GA 19, § 8b.

Sin duda se objetará que la introducción que Heidegger hace en su interpretación de la *phrónesis* aristotélica de la noción de *Gewissen*, traducida comúnmente por “conciencia moral”, indica pese a todo una suerte de resistencia a la radical ontologización que consideramos marca su lectura. Creemos, por el contrario, que la introducción del *Gewissen* confirma esta ontologización.

En primer lugar, notemos que es después de haber avanzado en la comparación entre *techne* y *phrónesis* que Heidegger sugiere una proximidad entre ésta y el *Gewissen*. Es notable, dice, que la *techne* es susceptible de desarrollo y que se mejora en función de los fracasos que encuentra, mientras la *phrónesis* obedece, por así decir, a la ley de todo o nada. Ella no puede ser “más o menos completa”. O bien es, o bien no es, de modo que no se puede decir, como ocurre con la *techne*, “que ella tiene una *areté*”; antes bien, es necesario decir “que ella es en sí misma *areté*”²¹. Además, mientras lo descubierto por la *techne* puede caer en el olvido, ya que el saber-hacer que le es inherente se puede perder, por el contrario “al considerar la *phrónesis* no existe esta posibilidad de caer en el olvido”, pues “ella se renueva cada vez”²². Es en este punto que Heidegger introduce el *Gewissen*. A propósito de 1140b 28ss. escribe: “Ciertamente la elucidación dada por Aristóteles es aquí muy magra. Sin embargo, claramente resulta del contexto que no iremos muy lejos en nuestra interpretación diciendo que aquí Aristóteles encontró el fenómeno del *Gewissen*”²³. Y agrega: “La *phrónesis* no es otra cosa que el *Gewissen* puesto en movimiento, haciendo transparente a la acción. El *Gewissen* no puede ser olvidado”²⁴. Dicho de otra manera, el *Gewissen* del que hablamos no se entiende como un sentido del bien en oposición al mal, sino como el poder cada vez nuevo que tiene el *Dasein* singular de desocultarse integralmente a sí mismo en su propio ser. Es en estos términos que razonará *Ser y tiempo*²⁵ en su análisis del *Gewissen* como testimonio en cada uno de un “auténtico poder-ser-Sí-mismo (*être-Soi*)”. No pensamos que hay aquí de nuestra parte una proyección retrospectiva, ya

²¹ GA 19, § 8c.

²² GA 19, § 8c.

²³ GA 19, § 8c.

²⁴ GA 19, § 8c.

²⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, § 54ss.

que el análisis del *Gewissen* en *Ser y tiempo* hace referencia de manera expresa en una nota²⁶ a las tesis enunciadas por Heidegger en una célebre conferencia sobre “El concepto de tiempo”²⁷, pronunciada en Marburgo en 1924 poco antes del curso sobre *El Sofista*. El *Gewissen* no figura de modo especial entre esas tesis que enumeran algunas estructuras fundamentales del *Dasein*, tales como el ser-en-el-mundo, el ser-con-los-otros, la palabra como auto-interpretación del *Dasein*, la *Jemeinigkeit* y la *Jeweiligkeit*, la dominación del “se” en la cotidianidad, el cuidado, etc. Sin embargo, inclusive si esta conferencia no nombra explícitamente al *Gewissen*, lo anuncia cuando insiste en la *Gewissheit* con la que cada *Dasein* puede, en todo momento, aprehender su “posibilidad de ser más extrema”, tener su ser-para-la-muerte. Por otra parte, esta conferencia está evidentemente en el transfondo del curso sobre *El Sofista*, pues el mismo Heidegger precisa que su interpretación de Aristóteles está “fundada sobre una fenomenología del *Dasein*” que él no puede explicitar en el marco de sus lecciones²⁸, pero seguramente sus oyentes sabían que acababa de exponer sus lineamientos en la conferencia sobre “El concepto de tiempo”.

¿Y qué sucede con la *areté* de la *sophía* y cómo Heidegger la sitúa en relación a la *areté* de la *phrónesis*?

“Lo más sorprendente, dice, es que Aristóteles designa a la *sophía* como la *areté* de la *techne* (1141a 12). La reflexión filosófica, el más elevado modo de *altheuein* que según Aristóteles es el modo más elevado de la existencia humana, es al mismo tiempo la *areté* de la *techne*. Es tanto más sorprendente cuanto que la *techne* tiene por tema los entes que también pueden ser de otro modo, mientras que el tema de la *sophía* es de modo preeminente lo que siempre es”²⁹.

Es imposible entrar aquí en el detalle de la interpretación heideggeriana de la *sophía* en tanto *areté* de la *techne*. Puesto que Aristóteles caracteriza también a la *sophía* como *areté* de la *episteme*, Heidegger trata de identificar los signos de una continuidad entre la *techne* y la *episteme*, de modo más preciso, trata de mostrar cómo la *techne*, enraizada en la empiria cotidiana, logra elevar a ésta última a

²⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁷ Tübinga: Niemeyer, 1989.

²⁸ GA 19, § 9c.

²⁹ GA 19, § 8c.

un nivel mayor de desocultamiento, y, por esta metamorfosis, logra prefigurar la *episteme*, la cual a su vez, al exceder la capacidad de desocultamiento de la *techne*, logra prefigurar la *sophía*.

Esta genealogía de la *sophía*, en tanto *areté* no sólo de la *episteme* sino también de la *techne*, permite mostrar a la vez que la *sophía*, en el sentido en que los griegos la entendían, es decir como *bíos theoretikós* del filósofo, permanece tributaria de su enraizamiento en la empiria cotidiana y en la *techne* que la prolonga, y esto pese al hecho de que los cuatro “momentos esenciales” que constituyen la *sophía* —a saber: la apertura a la totalidad, la actitud de desocultar lo que queda oculto a los *polloi*, la búsqueda de los fundamentos, y la determinación de ver sin otro fin que el ver mismo³⁰— no son evidentemente características de la cotidianeidad.

Limitémonos al cuarto momento —el ver por el ver— pues en él Heidegger pone el acento para interpretar la *areté* específica de la *sophía*. Apoyándose en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles³¹ Heidegger subraya que la *sophía* debe la autonomía del desocultamiento al que se entrega, a lo que ella tiene por tema, lo que a la vez es principio y fin del ente. A este respecto, mientras Aristóteles sostiene que la *sophía* apunta al bien más elevado, el *málista agathón*, Heidegger se apresura en darle el mérito de “lograr por primera vez una comprensión ontológica fundamental del *agathón*”³². Dicho de otra manera, el mérito de entender el *agathón* como un nombre del ser. El *agathón*, insiste, no es aquí “otra cosa que un carácter ontológico del ente”³³. Para Aristóteles, ese carácter es propio al ente que siempre es y que como tal es para sí mismo su propio principio y fin. Es en consideración de un ente como éste que la *sophía* accede a su propio tema. Y es en relación a él que el único comportamiento correcto es la *theoría* pura. En Aristóteles, entonces, el carácter divino, por tanto autónomo, de la pura contemplación que define la *sophía* —y en que consiste su *areté*— se deriva del hecho de que tiene por objeto al *aei*, lo que siempre es y que como tal es siempre divino, y

³⁰ GA 19, § 14.

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, I, 2.

³² GA 19, § 16a.

³³ GA 19, § 16a.

ella consiste, en tanto contemplación, en mantenerse constantemente presente cerca del *aei*.

En estas condiciones, la *phrónesis*, que tiene por objeto el *Dasein* humano, sólo puede acceder al rango de *sophía* si este *Dasein* es “de todos los entes del mundo un ente en el sentido más propio”, es decir un ente siempre idéntico que permanece así por siempre. Evidentemente éste no es el caso. En lugar de ser desde siempre y por siempre, “el ser del hombre nace y muere, tiene su tiempo determinado, su *aion*”³⁴. En definitiva, según Heidegger el privilegio que Aristóteles le atribuye a la *sophía* sobre la *phrónesis* se debe, entonces, al hecho de que sólo la primera se relaciona con los entes que “para los griegos tienen una prioridad ontológica”, los entes que para ellos son en sentido propio, es decir aquéllos que siempre son.

Sin embargo, observa nuevamente Heidegger, el privilegio que Aristóteles le atribuye a la *sophía* sobre la *phrónesis*, por tanto la *areté* superior de la primera en relación a la segunda, no sólo se debe a la preeminencia ontológica del objeto de la *sophía* en relación al objeto de la *phrónesis*, sino también a la estructura específica de la *aletheuein* ejercida por la primera en comparación a aquélla ejercida por la segunda. Tratándose de esta comparación estructural, Heidegger escribe: “la cuestión es saber si el modo de ser de su *aletheuein* respectivo es más o menos elevado. Inclusive si ni uno ni otro pueden lograr nada, la cuestión del carácter específico de su *areté* permanecería necesario. Ya que la *areté* es una suerte de *teléiosis*: es aquello que conduce a un ente a sí mismo en su ser más propio”³⁵.

Según Heidegger, esta *teléiosis* reside en la *eudaimonía*, noción aristotélica que debemos entender en un sentido, una vez más, “estrictamente ontológico”, ya que la noción significa la realización del ser del *Dasein* humano³⁶.

La cuestión es entonces saber, en relación a la *eudaimonía* entendida ontológicamente, en qué sentido la *sophía* tiene prioridad sobre la *phrónesis*. La respuesta consiste en que el *theorein* en el que la *sophía* se establece y que toma como morada, esta pura visión que

³⁴ GA 19, § 19.

³⁵ GA 19, § 24b.

³⁶ GA 19, § 25a.

Aristóteles llama *nous*, satisface todos los requisitos estructurales de la *eudaimonía*: la disposición más excelente, la pura actitud de percibir (*noein*), la perseverancia uniforme e ininterrumpida, la pura presencia ante lo desocultado, la autarquía, la propiedad de penetrar el curso completo de la vida en lugar de aparecer ocasionalmente. En todos estos puntos, la visión que alcanza la *phrónesis*, como desenlace de su deliberación, visión que va más allá del discurso, *aneu logou* y que consiste en el instante de la decisión, es deficiente, pues queda entorpecida por la acción a la que ella sirve, por las circunstancias cambiantes a las cuales debe enfrentarse, queda entorpecida entonces por una búsqueda incesante y, finalmente, por una ausencia de autarquía, en la medida en que “las posibilidades de ser teniendo en cuenta la *praxis* dependen del ser con el otro”³⁷.

Creemos que este recorrido, por esquemático que sea, es suficiente para mostrar que efectivamente existe en esta interpretación heideggeriana de Aristóteles un pensamiento sobre la *areté* y que éste engloba, a la vez, a la *phrónesis* y a la *sophía*.

Dado que Heidegger mismo dice que su interpretación está “fundada sobre una ontología del *Dasein*”, que él no expone explícitamente en su curso, se plantea la cuestión de saber si esta fenomenología se apropia, y en qué medida, de lo que considera la enseñanza de Aristóteles sobre la *phrónesis* y la *sophía*, y también sobre la preeminencia de la *areté* de la segunda respecto a la *areté* de la primera. Que esta fenomenología del *Dasein*, que es una ontología, se apropia de la enseñanza aristotélica sobre la *phrónesis* y su preeminencia respecto de la *techne*, nos parece fuera de duda, en tanto que la primera se entienda como la visión del *Dasein* de su ser más propio, es decir, como el *Gewissen* que vuelve transparente el poder más propio de su ser sí mismo (*être-soi*), mientras que la *techne* cotidiana sólo desoculta entes cuyo modo de ser no es de ningún modo el del *Dasein*. A primera vista es mucho menos evidente, sin embargo, que la ontología fenomenológica del *Dasein* se apropie de lo que el curso de 1924 considera como la enseñanza de Aristóteles sobre la preeminencia de la *sophía*, pues la *sophía* aristotélica se relaciona con los entes cuyo modo de ser es el de una presencia perpetua, por tanto, el de una tem-

³⁷ GA 19, § 25b.

poralidad infinita que de ningún modo es la del *Dasein*. Pero, examinando esto de cerca, la insistencia con la que Heidegger subraya la excelencia del *bíos theoretikós* y sostiene de un extremo al otro de su curso que “la existencia filosófica es una de las posibilidades más extremas del *Dasein* humano”³⁸, así como la atención que presta a los componentes estructurales de la *theoría* a la que se entrega la existencia filosófica, bastan para sugerir que la ontología fenomenológica del *Dasein* también puede apropiarse de la *sophía* aristotélica. ¿En qué condiciones? Esto es lo que el curso de 1924 no explicita, aunque sí sugiere cuando Heidegger afirma, por una parte, que según Aristóteles la *areté* es para el *Dasein* la posibilidad más propia de desocultamiento y realización de su ser y que, por otra parte, y contradictoriamente, la *areté* más eminente, la de la *sophía*, no sólo desoculta los entes cuyo modo de ser perpetuo de ningún modo es el del *Dasein*, sino que también, gracias a este mismo desocultamiento, logra una inmortalidad que no es inherente a la existencia del *Dasein*.

Esto sugiere, sin que se diga explícitamente en el curso sobre *El Sofista*, que la fenomenología ontológica del *Dasein* se propone resolver esta contradicción.

La solución consistirá en asignarle a la *sophía* la tarea de tomar en cuenta prioritariamente ya no el modo de ser perpetuo del cielo, sino el modo de ser del *Dasein* mismo. Esta solución sólo es evocada ligeramente en el curso de 1924. Es evocada cuando Heidegger plantea “la cuestión de saber cuál es el sentido del ser que procura la orientación sobre cuya base Aristóteles atribuye a la *sophía* una prioridad sobre la *phrónesis*”³⁹. Un poco después Heidegger responde a esta pregunta diciendo que ese sentido del ser consiste en la “presencia perpetua”, y precisa que los griegos “derivaron ese sentido del ser, el ser como presencia absoluta, a partir del ser del mundo”, entendido como naturaleza⁴⁰, y que desde entonces “tendieron a alinear la temporalidad del *Dasein* humano con la eternidad del mundo”⁴¹. En otras

³⁸ GA 19, § 1c.

³⁹ GA 19, § 23.

⁴⁰ GA 19, § 25.

⁴¹ GA 19, § 25.

palabras, el último componente de la *eudaimonía* griega era la posibilidad de inmortalizarse, de “no tener fin”⁴².

La solución que Heidegger da a la contradicción que acabamos de formular y que él, obviamente, consideraba flagrante, consistirá para la fenomenología ontológica del *Dasein* en adecuar el *bíos theoretikós* al modo de ser más propio del *Dasein*, es decir, a la temporalidad finita y mortal —tema central, repitámoslo, de la conferencia de 1924 sobre “El concepto de tiempo”—, en lugar de alinearlo, como lo hacían los griegos, a ese modo de ser impropio que es la temporalidad infinita de la naturaleza. No es exagerado decir que esta adecuación consistirá, a la vez, en alinear la *sophía* a la *phrónesis*, por mucho que ésta, una vez ontologizada y radicalizada, se entienda no simplemente como discernimiento relativo a los asuntos humanos y a las decisiones que ellos exigen en vista de la vida buena en el corazón de la pluralidad humana, sino antes bien como *Gewissen* en el sentido estrictamente heideggeriano de la palabra, es decir, tal como lo sostendrá *Ser y tiempo*, como atestación preontológica en cada *Dasein* de su posibilidad más propia de ser Sí mismo (*Soi*), su ser para la muerte. En tal perspectiva quizá ya no es exagerado sostener que la manera misma en que *Ser y tiempo* caracterizará al *Gewissen*, versión puramente ontológica de la *phrónesis*, previamente aliviada de su inserción en el tumulto de los asuntos humanos, será fuertemente tributaria —una vez más, el círculo hermenéutico lo requiere— de los rasgos que en 1924 Heidegger pone de relieve en los componentes estructurales característicos del *aletheuein* inherente a la *sophía*, en particular la pura visión silenciosa, la autarquía solitaria y la condensación del curso completo de la vida.

Concluyamos y resumamos nuestro recorrido.

La lectura heideggeriana de Aristóteles se dice fundada sobre la fenomenología del *Dasein*, pero nos parece evidente —el círculo hermenéutico obliga— que a su vez esta fenomenología se funda sobre una cierta lectura de Aristóteles, una cierta reapropiación de la *Ética a Nicómaco*, sin duda mucho más minuciosa y detallada de lo que nuestro recorrido ha podido mostrar. Esto basta para explicar por qué muchos lectores de *Ser y tiempo* no pueden abstenerse en una primera lectura de otorgar una connotación moral al movimiento binario de la

⁴² GA 19, § 25.

descripción realizada en el libro, es decir al contraste entre la *Eigentlichkeit* y la cotidianidad, entre el cuidado y la preocupación.

En todo caso, de esta circularidad resulta que la orientación deliberada de la fenomenología del *Dasein* sobre el modo de ser más propio del *Dasein* y sobre su temporalidad mortal está acompañada, a excepción por supuesto de la adecuación a la perpetuidad de la naturaleza, por la reapropiación de lo que ella descifra en los textos griegos: el desocultamiento como conquista sobre la distorsión, el olvido, la apariencia; el desbordamiento de la *techne* y la *póiesis* inherentes a la cotidianidad, el ser-en-la-verdad; el lenguaje como expresión del ente como tal; el privilegio del *bíos theoretikós*; la direccionalidad de éste hacia una visión de última instancia.

Pero precisamente de esta reapropiación —cuyo eje es fundamentalmente ontológico y está esencialmente regido por la cuestión del desocultamiento del sentido del ser— resulta, paradójicamente, que esta fenomenología sólo puede replicar a la pregunta ética “¿cómo vivir bien?” con la respuesta: “sea filósofo”, o con estas otras preguntas: “¿en qué condiciones es usted usted mismo?, ¿cuál es la posibilidad de ser que le es más propia?”

Para mantenernos en el tema del presente estudio, es significativo, a este respecto, que en ningún momento de su lectura de la *Ética a Nicómaco* Heidegger emplee la traducción tradicional de la palabra *areté* (virtud), que canalice inmediatamente el contraste entre el bien y el mal presente en el texto aristotélico hacia la oposición entre desocultamiento y ocultamiento, y que las raras veces en que se permite definir la *areté*, no le atribuya otro significado que el de una posibilidad de desocultamiento propia del *Dasein*. Es por eso que escribe: “No podemos forzar la ética griega según el modo de cuestionamiento de la ética moderna, es decir, según las alternativas de una ética de las consecuencias o de las intenciones. El *Dasein* era simplemente visto teniendo en cuenta su posibilidad de ser como tal, en la cual ni las intenciones ni las consecuencias prácticas juegan ningún rol. Inclusive la expresión *ethos* corresponde a esta concepción del ser del hombre; *ethos* significa *Haltung*, ser propiamente”⁴³. No podríamos expresar mejor que el código del poder es más fundamental que el del deber.

⁴³ GA 19, § 25.

Es indudable que tal ontologización de la *areté* y la ética en general implica el privilegio del Sí mismo (*Soi*) sobre el otro, y comprendemos que Levinas, fascinado en su juventud por la ontología fundamental de Heidegger, se haya obstinado rápidamente en replicarle que el Bien no es un nombre del Ser, y que la ontología, dado que se mueve en la órbita de lo Mismo (*Même*), absorbe al otro y que, en consecuencia, no puede pretender ser fundamental.

Pero, también es indudable que Heidegger, pese a la famosa *Kehre*, inclusive cuando renunció a su ontología fundamental y reemplazó la meditación sobre Aristóteles y Platón por la meditación sobre Heráclito y Parménides, no cambió nunca su manera de abordar este tema. Como prueba vayan estas palabras de la *Carta sobre el Humanismo*: “Si conforme al sentido fundamental de la palabra *ethos* el término ‘ética’ significa que ésta piensa la estancia del hombre, entonces el pensamiento que piensa la verdad del Ser como el elemento inicial del hombre en tanto existente es ya, en sí mismo, la ética originaria”⁴⁴.

(Traducción de Mariana Chu, revisión de Miguel Giusti)

⁴⁴ Heidegger, Martin, *Lettre sur l'Humanisme*, París: Aubier, 1975, p. 144.