

La relevancia de la *praxis* en la ontología del *Dasein*

Roberto Rubio

Karls-Eberhard Universität Tübingen

La publicación de los escritos y los cursos impartidos por Heidegger en la primera mitad de los años veinte ha dejado en claro la importancia de Aristóteles en el camino filosófico que conduce hacia *Ser y tiempo*. El presente trabajo intenta explicitar aspectos centrales de esa relación. En concreto, se mostrará que la influencia de Aristóteles es decisiva para el paso de la fenomenología de la vida fáctica hacia la ontología del *Dasein*, y esto a partir de un doble aporte: por una parte, Heidegger encuentra en los estudios aristotélicos de la *praxis* un modelo donde enriquecer e integrar las determinaciones de la vida fáctica anteriormente obtenidas. Por otra parte, los estudios de Aristóteles sobre las significaciones del ser le ofrecen el acceso a la perspectiva ontológica, desde la cual, y presentando su propia posición, ha de reinterpretar las estructuras de la *praxis* como estructuras del *Dasein*.

*

“The relevance of *praxis* in the ontology of *Dasein*”. The publication of the writings and the seminars given by Heidegger in the first half of the twenties has illuminated the importance of Aristotle in the philosophical paths that leads to *Being and Time*. This paper tries to make explicit central aspects of that relation. Specifically, the author will show that the influence of Aristotle is decisive for the turn from the phenomenology of practical life to the ontology of *Dasein*. On the one hand, Heidegger finds in the Aristotelian studies of *praxis* a model from which to enrich and integrate the determinations of the practical life. On the other hand, the Aristotelian studies on the meanings of being offer him the access to the ontological perspective, from which, and developing his own views, he will reinterpret the structures of *praxis* as structures of *Dasein*.

Una mirada diferenciada en la complejidad de ideas y motivos en *Ser y Tiempo*¹ es posible hoy gracias a la publicación de las lecciones de Heidegger anteriores a 1927. Entre las consecuencias centrales de la publicación de dicho material se destaca el reconocimiento de la recepción temprana de Aristóteles como una señalada vía de acceso a *Ser y Tiempo*. En los últimos años se ha fortalecido la tendencia interpretativa que lee la obra capital de Heidegger a la luz de su diálogo con Aristóteles². Esta línea de interpretación tiene por precursores a autores como Hans-Georg Gadamer³, Manfred Riedel⁴ y Ernst Tugendhat⁵.

¹ En su versión original: *Sein und Zeit*, Tubinga: Niemeyer, 17° edición, 1993. Como versión en español se considerará la traducción de José Gaos (*El ser y el tiempo*, México: F.C.E, 1991), aunque con ligeras modificaciones. El texto se citará en su versión original con la sigla SZ, y en la versión española con la sigla ST. En las citas de otros textos de Heidegger, publicados en la edición integral (*Gesamtausgabe*), se indicará el tomo correspondiente con la sigla GA.

² Cf. Figal, G., "Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heideggers", en: Birus, H. (ed.), *Hermeneutische Positionen*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, pp. 89-119; Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt: Athenaeum, 1991; Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Hamburgo: Junius, 1992; Bernasconi, R., "The fate of the distinction between praxis and poiesis", en: *Heidegger Studies*, 2 (1986), pp. 111-139; Volpi, F., "Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en: Volpi, F. y otros (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Phaenomenologica 108, Holanda: Reidel, 1988, pp. 1-42; Taminiaux, J., "Poiesis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", en: *ibid.*, pp. 107-126; Ruggenini, M., "Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia", en: Di Giovanni, P. (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo: Flaccovio, 1994.

³ Cf. Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tubinga: Mohr Siebeck, 1983. (También en Gadamer, *Gesammelte Werke*, Vol. 3, Tubinga: Mohr Siebeck, 1987, pp. 175-332).

⁴ Cf. Riedel, M., "Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie", en: Riedel, M. (ed.), *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, pp. 171-196.

⁵ Cf. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: de Gruyter, 1970, en particular pp. 286, 300, 356. Del mismo autor, cf. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979, pp. 164-244.

Un motivo determinante en la interpretación de Heidegger centrada en su recepción de Aristóteles es la influencia de la temática de la *praxis* en la ontología del *Dasein*. Se trata de la idea según la cual Heidegger se orienta hacia el fenómeno de la *praxis* para obtener la estructura del *Dasein*. El presente trabajo se centra en dicha idea interpretativa. Su objetivo consiste en precisar la relevancia de la *praxis* en la ontología del *Dasein*. Para ello se plantean las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué exigencias intenta cumplir Heidegger mediante la recepción de la *praxis* y de qué modo conduce dicha recepción al planteo de la Analítica del *Dasein*?
2. ¿Cómo interpreta Heidegger los estudios de Aristóteles sobre la *praxis*?

En primer lugar se pregunta por la significación de la temática de la *praxis* para la Analítica del *Dasein*. Esta primera cuestión contiene dos aspectos. Por una parte se refiere al contexto problemático en el cual se inserta la recepción de la *praxis*. Se trata aquí de esclarecer a qué cuestiones y exigencias intenta responder Heidegger mediante su aproximación a la doctrina aristotélica de la *praxis*. Por otra parte se debe dar cuenta del hecho de que la recepción de la *praxis* es contemporánea al planteo de la ontología del *Dasein*.

La segunda pregunta da precisión a la primera. Se trata de mostrar cómo los resultados del análisis aristotélico de la *praxis* son a la vez asimilados y transformados en la presentación heideggeriana de las estructuras del *Dasein*.

1. La recepción del motivo de la praxis como corrección de la orientación fenomenológica hacia la conciencia

Respecto al curso del pensamiento de Heidegger se puede constatar que su diálogo con Aristóteles en los años 20 ha contribuido a perfilar su propia posición dentro de la fenomenología. Por una parte encuentra Heidegger en la fenomenología de Husserl el impulso para una nueva concepción y realización de la filosofía. Por otra parte sos-

tiene que ello sólo es posible mediante la crítica de la posición de Husserl⁶.

El mérito de la fenomenología de Husserl radica para Heidegger en la tendencia a la cosa (*Sache*), lo cual se expresa en el principio de que la cosa, entendida como fenómeno, se da en una específica multiplicidad de modos y se abre a su correspondiente modo de acceso. La fenomenología se comprende así como investigación de los fenómenos en el sentido de la explicitación de la cosa en el cómo de su estar dada e intencionada. Este modo de investigación garantiza su objetividad como experiencia directa de la cosa misma, es decir, de la cosa en el darse a su modo de acceso correspondiente.

Heidegger ve en esta concepción, por una parte, la posibilidad para el verdadero filosofar. Por otra parte, critica a Husserl el no estar a la altura de dicha posibilidad, en cuanto su planteo permanece ligado al modelo de la conciencia y al enfoque de la teoría del conocimiento. ¿Qué es lo que Heidegger puntualmente critica a la fenomenología de Husserl, si Husserl mismo sostiene haber disuelto el problema, propio del planteo de la teoría del conocimiento, respecto a la relación entre el yo y el mundo exterior a la conciencia?⁷

La crítica de Heidegger a la posición de Husserl se centra en la distinción entre el ego trascendental y el yo fáctico. Para Husserl el verdadero conocimiento del mundo se obtiene mediante el ascenso reflexivo al nivel de la conciencia trascendental y sus correlatos. El yo trascendental es para Husserl “ciertamente mi yo, en toda la concreción de mi vida”⁸. En contraposición a ello Heidegger pone en duda que la reducción trascendental permita acceder a la vida en su concreción e historicidad. El principio de un sujeto constituyente de un mundo de objetos no puede dar cuenta, según Heidegger, del fenómeno de que vivimos fácticamente en el mundo.

306 ⁶ Respecto a la controversia Heidegger – Husserl, cf. Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Petra Jaeger (ed), GA 20, Frankfurt: Klostermann, 1979; Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, editado por F.-W. von Herrmann, GA 17, Frankfurt: Klostermann, 1994. De especial relevancia es el artículo “Fenomenología” de la *Encyclopedia Britannica*, en cuya redacción Heidegger colaboró inicialmente con Husserl. Cf. HUA IX, 237-301; Cristin, R., *Edmund Husserl – Martin Heidegger Phänomenologie (1927)*, Berlin: Duncker und Humboldt, 1999.

⁷ Cf. HUA IX, pp. 299-300.

⁸ Husserl, E., *Der Encyclopedia-Britannica-Artikel*, HUA IX, p. 253, primera versión.

Contra el planteo de Husserl intenta Heidegger hacer valer un principio que marca ya sus intereses y motivaciones tempranas, a saber: la originariedad de la vida histórica concreta. Esta posición se expresa como objeción al enfoque de la teoría del conocimiento, el cual es caracterizado en las Lecciones de los años 20 como “lo teórico”⁹. La crítica a lo teórico y el programa de una fenomenología de la vida fáctica constituyen dos caras de la misma moneda. La tarea de esclarecer la vida histórica concreta como fenómeno trae consigo el rechazo del gesto teórico de la reducción trascendental y plantea la exigencia de un concepto de fenómeno que no dependa del modelo de la conciencia. A su vez, se plantea de nuevo la pregunta por el modo de acceso filosófico al fenómeno. En este marco de pensamiento se desarrolla el encuentro filosófico de Heidegger con Aristóteles.

El presente trabajo se limita a un aspecto de ese encuentro, a saber: la recepción heideggeriana del concepto de *praxis*. Se ha de mostrar que la *praxis*, en el sentido de la autodeterminación que se realiza en el obrar, ofrece la base de experiencia para la concepción del *Dasein*. No se ha de tematizar aquí el significado de la *praxis* para la concepción heideggeriana del filosofar mismo.

Como se ha mencionado, Heidegger se ocupa de manera intensiva de Aristóteles en el marco de la fenomenología de la vida fáctica. El programa de la fenomenología de la vida fáctica se articula por primera vez en la lección del semestre de 1919¹⁰. Entre 1919 y 1921 se desarrolla dicho programa mediante la progresiva descripción estructural del fenómeno de la vida y los correlativos estudios sobre el modo de acceso filosófico al fenómeno y sobre la conceptualidad filosófica. La investigación sobre la facticidad se basa en la idea de que la expe-

⁹ Cf. Heidegger, M., “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en: Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, editado por Bernd Heimbüchel, GA 56/57, Frankfurt: Klostermann, 1999, pp. 95-97. Véase también: Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Strube, C. (ed.), GA 59 1993, Frankfurt: Klostermann, pp. 137-146; Heidegger, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en: Strube, C. (ed.), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt: Klostermann, 1995, pp. 13, 17-18.

¹⁰ Heidegger, M., “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, en: Heimbüchel, B. (ed.), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt: Klostermann, 1999, pp. 63 -117.

riencia de la facticidad es el modo originario de la experiencia de la fenomenalidad y a la vez es accesible a la filosofía y prefigura el modo de proceder de ésta.

Entre 1919 y 1921 Heidegger elabora determinaciones centrales del vivir, como por ejemplo la preocupación de la vida respecto a sí misma, la copertenencia de la autorreferencia y de la experiencia del mundo, así como la tensión entre la tendencia al ocultamiento y la posibilidad de una experiencia de la transparencia.

Heidegger arriba pues al motivo de la *praxis* en el curso de una investigación avanzada. Muchas de las determinaciones que él obtiene en referencia a la *praxis* ya las había explicitado anteriormente. ¿Qué es entonces lo nuevo que aporta la temática de la *praxis*? Esta pregunta sólo puede responderse teniendo en cuenta la recepción de la *praxis* en el marco general del encuentro de Heidegger con Aristóteles. Porque, junto con el motivo de la *praxis*, recibe Heidegger también la pregunta por el ser.

La recepción de los análisis de la *praxis* en conexión con la discusión sobre las significaciones del ser encuentra en Aristóteles un doble punto de apoyo. Por una parte, en el hecho de que Aristóteles tematiza la *praxis* y su correspondiente modo del saber (*phrónesis*) bajo la perspectiva del movimiento¹¹, la cual funciona a su vez como criterio para diferenciar regiones del ente. Por otra parte, en cuanto que Aristóteles destaca la *phrónesis* como modo de la verdad¹², la cual constituye a su vez para éste una eminente significación del ser¹³.

Si bien Heidegger encuentra en los desarrollos aristotélicos acerca del obrar determinaciones ya conocidas, la investigación de Aristóteles se realiza en un contexto filosófico-ontológico¹⁴. Esto le permite a Heidegger integrar las determinaciones del vivir anteriormente obtenidas, así como las que aún ha de obtener, en una estruc-

¹¹ Cf. *EE* II, 3, 1120b27e6, 1122b19. Ver también la relación entre *EN* VI y *Met.* IX, 6.

¹² Cf. *EN* VI, especialmente los capítulos tercero, quinto y séptimo.

¹³ Cf. *Met.* IX, 10, 1051b4.

¹⁴ Esto caracteriza al modelo de la *praxis* en contraste con la experiencia cristiana primitiva, a la cual Heidegger tomó en 1920 como ejemplo de la experiencia originaria de la facticidad. Sobre la interpretación de la religiosidad cristiana primitiva, cf. Heidegger, M., "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", M. Jung y T. Regehly (ed), en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt: Klostermann, 1995.

tura ontológica. La fenomenología de la vida fáctica se encamina así hacia una ontología del *Dasein*.

En este punto cabe hacer dos aclaraciones. En primer lugar, debe decirse que la perspectiva ontológica no es la única en la cual Aristóteles trata el fenómeno del obrar. El análisis aristotélico de la *praxis* corresponde en primera línea a la pregunta ético-política por la mejor forma de vida posible. La finalidad de la *episteme praktiké* es formar hombres virtuosos¹⁵. En segundo lugar, los estudios éticos y antropológicos de Aristóteles descansan sobre una concepción ontológica que se opone a la posición de Heidegger. Se trata de la idea, según la cual el ente superior es el que siempre es y la forma de movimiento eminente es la permanente realización efectiva, la cual se lleva a cabo en la teoría. Heidegger acentúa la perspectiva ontológica contenida en los análisis de la *praxis* y pone a la vez en cuestión el primado de la realización efectiva y de la teoría¹⁶.

2. Praxis y Dasein

El punto de referencia para la recepción heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles es, como se dijo, la autorreferencia práctica. Se trata de la estructura de la configuración de la vida, según la cual al obrante le va respecto a sí mismo, es decir, respecto a la mejor posibilidad de obrar y, en el fondo, respecto a la mejor realización de su vida en total. A continuación se destacan los principales aspectos de dicha estructura para Heidegger:

- a. En primer lugar destaca Heidegger el carácter autorreferencial de la *praxis*. La caracterización aristotélica de la *praxis* como

¹⁵ Cf. EN 1094a23-b10, 1095a6, 1103b26-31.

¹⁶ En el esbozo del planeado libro sobre Aristóteles, es decir, en el denominado *Informe Natorp*, se muestra el doble gesto de la interpretación. Por una parte, critica Heidegger el privilegio de la teoría sobre la *praxis*. Por otra parte, intenta rehabilitar la verdad práctica en el marco de un nuevo planteo ontológico. A ello apunta la interpretación de *Met.* A 1, 2, tendiente a mostrar la génesis de la teoría a partir de la *praxis*. Cf. Heidegger, M., "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", editado por H.-U. Lessing, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften* VI (1989), pp. 237-269. En adelante se citará este texto con la sigla *N-B*.

kinesis tou biou da a entender que en la vida humana no se trata sólo de la conservación de la vida, lo cual es el caso del mero *zen*, sino que se trata de la configuración de la vida misma (*bios*). El hombre no tiende meramente a sobrevivir, sino a vivir bien¹⁷. El concepto de *praxis* muestra la dinámica según la cual los impulsos vitales, el apetito (*orexis*) son conducidos por la razón práctica (*praktiké dianoia*) a la consecución de la *eupraxia*. Allí encuentra Heidegger nuevamente la figura, ya expuesta en sus Lecciones anteriores a 1922, de la preocupación, es decir, que en la vida se trata del vivir mismo.

- b. Resulta relevante también la indicación de que la autorreferencia práctica se desarrolla en contextos de medio-fin jerárquicamente organizados. Según Aristóteles las acciones particulares se encuentran, más allá de sus fines inmediatos, en relación con fines de nivel superior y en última instancia con relación a un punto de referencia global, el “Bien”, que como fin último permite integrar los diversos fines en una totalidad coherentemente organizada¹⁸. A Heidegger le importa el hecho de que en la *praxis* le es dada al hombre su vida en total¹⁹. De la idea de la orientación del hombre al Bien toma Heidegger, no los aspectos éticos, sino la estructura formal de la apertura de una perspectiva global, dentro de la cual el comportamiento obtiene su sentido²⁰.
- c. El núcleo del fenómeno de la conducción de la vida, esto es, la tensión entre el apetito y la razón práctica, es interpretado por Heidegger como la movilidad en tensión del *Dasein*. Del motivo de la conducción racional de los impulsos vitales toma Heidegger

¹⁷ Cf. *Selbstbemisstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, o.c., p. 178.

¹⁸ Cf. Vigo, A., *Zeit und Praxis bei Aristoteles: die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologische Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Friburgo: Alber, 1996, pp. 367-368.

¹⁹ Cf. *EN*, VI, 5, 1140a25-28.

²⁰ Heidegger desarrolla la idea de una perspectiva general de la vida con los medios conceptuales de la hermenéutica: el *Dasein* es autointerpretación respecto a un horizonte de comprensión general. Recién en el “estado de resuelto”, es decir, en la autoproyección respecto a la mortalidad, la cual hace transparente la respectiva situación práctica, alcanza el *Dasein* su totalidad como ser posible. Cf. *SZ*, § 62.

- la estructura, según la cual el *Dasein* obtiene su transparencia en oposición respecto a su propio potencial encubridor²¹. Ello se corresponde con el motivo de la tensión entre propiedad e impropiedad, que atraviesa todo el análisis del *Dasein*.
- d. Otro aspecto de la recepción de la problemática de la *praxis* consiste en la indicación de que el obrar se despliega en el ámbito de la contingencia: en la *praxis* uno trata con lo posible, en el sentido de aquello que también puede ser de otro modo. La autorreferencia práctica se realiza como la elección deliberada de una posibilidad de obrar entre otras. Allí domina el sentido temporal del futuro. “Nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible”²². La apertura al futuro y el carácter de anticipación, aspectos centrales del saber práctico, aparecen también en el modelo del *Dasein*, ligados al momento estructural de la comprensión²³.
- e. Un aspecto central de la *praxis*, que el análisis del *Dasein* recoge, es su situatividad. Aristóteles refiere al inestable escenario de la *praxis* y concibe al saber práctico como la apertura de la situación del obrar. “En lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación”²⁴, “tampoco aquélla será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo”²⁵.

²¹ Cf. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, editado por I. Schüßler, GA 19, Frankfurt: Klostermann, 1992, p. 50. En adelante se citará este texto como GA 19. Cf., además, Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, notas de W. Bröcker, *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Klostermann, 2002, tomo 18, p. 114.

²² EN VI, 2, 113b7-11. La versión castellana de la *Ética Nicomáquea* aquí citada corresponde a la traducción de Julio Palli Bonet. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 2000.

²³ Cf. SZ, p. 327; ST, p. 355.

²⁴ EN 1104a4-8.

²⁵ EN 1142b27.

- f. Junto al carácter situativo de la autorreferencia práctica destaca Aristóteles que el saber práctico siempre está referido a las propias circunstancias del obrante. “El prudente parece poder deliberar rectamente sobre lo bueno y provechoso para él”²⁶; “La prudencia parece referirse preferentemente al individuo y a la propia persona”²⁷. A esta característica corresponde el concepto heideggeriano del “en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*), con el cual se da a entender que la existencia sólo puede ser asumida desde la perspectiva del propio *Dasein* en su respectiva situación²⁸.

En resumen se puede afirmar lo siguiente: a partir del modelo de la *praxis*, es decir, de la acción ético-racional que se realiza como elección deliberada de posibilidades de acción en la respectiva situación y en el contexto general de un proyecto de vida, toma Heidegger los siguientes momentos estructurales: la preocupación de sí, la orientación a un sentido general de la vida, el carácter de situación, la apertura al futuro y el carácter anticipatorio de la autorreferencia práctica, la tensión entre la tendencia al encubrimiento y la experiencia de la transparencia, el carácter de “en cada caso mío”.

No resulta difícil observar que la dirección ético-política del análisis aristotélico de la *praxis* se pierde en la recepción heideggeriana. La interpretación de los elementos de la *praxis* como momentos del *Dasein* significa la transferencia y transformación de la filosofía práctica en un planteo ontológico que pretende ser más originario que toda ética. Una idea central para esa transferencia es el sentido de posibilidad del *Dasein*. Cabe aquí decir que Aristóteles no es el único impulso para esta idea. La importancia de Kierkegaard en este sentido fue correctamente destacada por los intérpretes²⁹. El presente trabajo se centra sin embargo solamente en la significación de la *praxis*.

La doctrina aristotélica sobre la *praxis* refiere al fenómeno según el cual al obrante le va en su vida respecto a ella misma, y por

²⁶ EN 1140a26-27.

²⁷ EN 1141b34.

²⁸ Cf. SZ § 9, especialmente pp. 41-43; ST, pp. 53-55.

²⁹ Cf. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, o.c., pp. 38-40; Tugendhat, o.c., pp. 179-180.

cierto como vida plena. Paralelamente plantea Heidegger la estructura del *Dasein*, por la cual a dicho ente le va en su ser respecto a éste mismo³⁰. El núcleo de esta estructura, caracterizada en sentido amplio como comprensión del ser, es el carácter de posibilidad. “El *Dasein* es en cada caso su posibilidad” (SZ, 42; ST, 54)*.

Si bien el modelo de la *praxis* plantea la autorreferencia como elección de posibilidades, no permite captar claramente qué significa que el obrante “sea” sus posibilidades de obrar. Ello se debe a que el modelo de la *praxis* considera las posibilidades de obrar en vistas a su realización. Que Heidegger hable de posibilidades de ser (*Seinsmöglichkeiten*) y no de posibilidades del obrar (*Handlungsmöglichkeiten*) es un indicio para comprender lo específico de su planteo. A las posibilidades de ser le es propio pertenecer al abierto e indeterminado ser-posible (*Möglichsein*). Éste constituye la relación del *Dasein* respecto a su propio ser, el “ser relativamente a” (*Zu sein*) como estructura del *Dasein*. Esta autorreferencia asegura su carácter siempre abierto e indeterminado, en cuanto constituye la inminente e indeterminada exigencia de ser³¹. La apertura y disposición hacia el propio ser es como tal un “tener que ser”. Dado que cada efectuación concreta cobra sentido solamente en el marco de dicha exigencia, ésta no se agota en la efectuación ni la efectuación puede disponer de ella. La exigencia de ser tiene un carácter inevitable: a este aspecto de la estructura del *Dasein* lo denomina Heidegger “facticidad”³².

La concepción del fáctico ser posible (*faktisches Möglichsein*) es un planteo ontológico novedoso. La innovación consiste en que las estructuras del *Dasein* no se pueden entender como estructuras del comportamiento o de la efectuación. Se trata más bien de la relación de la efectuación (*Vollzug*) con su contexto (*Zusammenhang*), el cual no se deja reducir al nivel de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del efectuar. La intención de Heidegger por explicitar la experiencia de la posibilidad como tal lo conduce hacia una concepción de la experiencia más

³⁰ Cf. SZ § 9, pp. 41-42; ST, pp. 53-55.

³¹ Tugendhat explica la apertura del *Dasein* hacia su ser, que tiene el carácter de un indeterminado “tener que ser”, como la “pregunta práctica”. Cf. Tugendhat, o.c., pp. 93-96.

³² Cf. SZ, p. 135; ST, p. 152.

allá del paradigma predominante, basado en la primacía de la realidad efectiva³³. Heidegger caracteriza la relación hacia el propio ser posible bajo la perspectiva de la posibilidad por medio de la forma conjugada del verbo ser. Que el *Dasein* en cada caso “sea” su posibilidad y no que la “tenga” o que la “posea”, sugiere que no se trata de una efectua- ción o realización, sino de un “dejar ser”³⁴.

Anteriormente se mencionó a modo de hipótesis que la inter- pretación heideggeriana de la *praxis* fue posible sobre la base de las implicancias ontológicas de la teoría aristotélica de la *praxis*. A conti- nuación se mostrarán aspectos centrales de la conexión entre el mo- delo del *Dasein* y las descripciones de Aristóteles sobre el modo de movilidad y el carácter de verdad de la *praxis*.

2.1. Movilidad práctica y *Dasein*

La *praxis* es para Aristóteles una *kinesis*, es decir, un movimiento orientado hacia un *telos*. *Telos* significa el cumplimiento del movi- miento en el sentido del fin, hacia el cual tiende el movimiento. Tie- ne la función del “por mor de” (*hou heneka, hou charin*)³⁵. Según el modo de referencia al fin se diferencia la *praxis* de otros modos de actividad vital; a saber, de la *poiesis* y de la *theoría*. El fin de la *poiesis* es la obra producida. En este caso el *telos* se distingue del movimiento que con- duce hacia él. La *praxis* en cambio tiene su fin en sí misma, o dicho más precisamente: ella es su propio fin. “Porque el fin de la produc- ción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin”³⁶. En otras palabras: la vida tiende hacia su propia perfección en el vivir mismo. La realización del bien humano, esto es, de la *eudaimonía*, no es ningún resultado que se compruebe más allá del obrar, sino que refiere al obrante mis- mo: vivir bien y de modo virtuoso no es otra cosa que llegar a ser bueno y virtuoso. El *eudaimonein* tiene lugar solamente bajo la pers- pectiva del respectivo obrante y en el proceso mismo del vivir.

314

³³ Cf. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, o.c., pp. 93-96.

³⁴ *Ibid.*, pp. 85-87. Ver también: *SZ*, p. 145; *ST*, p. 163.

³⁵ Cf., *Phys.* 194a27-30.

³⁶ *EN*, 1140B6-7.

Este modo de movimiento es caracterizado en *Met.* IX, 6 como *praxis* en un sentido restringido. Aristóteles refiere a ello mediante la expresión filosófica *energeia*, que indica la actividad que posee su propio fin y su propia obra o rendimiento (*ergon*) en sí misma. *Energeia* es definida en el pasaje mencionado como el movimiento completo (*teleia kinesis*)³⁷. Como ejemplos se citan el vivir bien (*eu zen*), el ser feliz (*eudaimonein*), el ver (*horan*), el razonar con prudencia (*phronein*) y el pensar (*noein*)³⁸. La estructura de la *energeia* corresponde en primera línea para Aristóteles a la teoría. El predominio de la teoría sobre la *praxis* reside para el Estagirita en que la teoría tiene por tema lo permanente y constituye, en cuanto contemplación de lo necesario, la pura realidad efectiva.

Heidegger interpreta la triada de *praxis*, *poiesis* y *theoria* mediante la siguiente estrategia: en principio tematiza la concepción acerca del movimiento que está en la base de dicha división tripartita, la critica y con ello invierte el orden jerárquico de dicha división.

Como centro de la concepción aristotélica del movimiento destaca Heidegger la idea de que ser significa ser producido, acabado. “Ser es ser acabado (*Fertigsein*), el ser en el cual el movimiento ha llegado a su fin.”³⁹. La prioridad de la teoría como la forma más elevada del movimiento resulta, según Heidegger, del traslado y radicalización del modelo de la producción hacia la estructura de la *sophía* como teoría. Heidegger critica esta concepción en dos aspectos. Por una parte, en cuanto que la caracterización de la teoría no es obtenida a partir de una base fenomenal propia. Por otra parte, en cuanto que la subordinación de la *praxis* respecto a la teoría no considera adecuadamente el fenómeno mismo de la *praxis*. El sentido más propio del ser, que Aristóteles localiza en el modo de movimiento de la teoría, “no es explicado en su carácter fundamental a partir del ser de la vida humana como tal, sino que proviene en su estructura categorial de una determinada radicalización ontológica de la idea del ente móvil. Para éste mismo y las posibles derivaciones de su estructura de sentido se trae a consideración de modo ejemplar el movimiento de la producción”⁴⁰.

³⁷ Cf., *Met.* IX, 6, 1048b17-34.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ N-B, p. 260.

⁴⁰ *Ibid.*

La estructura ontológica del ser humano resulta así comprensible “a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada movilidad y a partir de la radicalización ontológica de la idea de esa movilidad”⁴¹.

La crítica de Heidegger trae consigo implícitamente la propuesta de extraer del fenómeno de la *praxis* las consecuencias ontológicas apropiadas. Él lleva a cabo este programa en tanto acentúa el carácter de posibilidad del ser humano del modo antes explicado. El sentido del cumplimiento del *telos* se reinterpreta a partir del nuevo modelo ontológico –el *Dasein* como fáctico ser posible–. En última instancia no se trata ya de llevar las posibilidades determinadas a su realidad efectiva, sino del cumplimiento del ser posible, que no se agota en una realización efectiva. Más adelante volveremos sobre el sentido de esta reinterpretación.

Heidegger invierte la jerarquía aristotélica de las tres formas de movimiento. Por una parte sigue a Aristóteles, en cuanto subordina a la autorreferencia práctica la estructura de medios y fines, preponderante en el uso y la producción⁴². Para Heidegger se trata de que las relaciones instrumentales de la vida cotidiana están referidas en última instancia a las propias posibilidades de acción, que son experimentadas como posibilidades determinadas en las que el ser-posible respectivamente se desarrolla.

Sin embargo, mientras Aristóteles en función de su concepción de la *energeia* afirma la primacía de la *praxis* respecto a la *poiesis* y a la vez subordina la *praxis* a la *teoría*, Heidegger caracteriza la teoría en el sentido de la objetivación como una derivación del trato cotidiano con las cosas de uso.

La recepción heideggeriana de los estudios aristotélicos sobre la *poiesis* y su modo de conocimiento, la *techne*, se destaca por un cambio de acento. Mientras Aristóteles se orienta a la producción, enfatiza Heidegger la perspectiva del uso. En la experiencia del uso intenta mostrar un modo de ser anterior a la diferencia de sujeto y objeto. Las características del uso, esto es, el vínculo a un contexto instrumental, la captación operativa de la cosa de uso respecto a su

⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴² Cf. EN 1139a35-b4.

función y la comprobación del saber de uso en el ejercicio mismo, muestran un modo de experiencia estructuralmente vinculado al mundo ambiente⁴³.

Sobre esta copertenencia del hombre y el mundo se lleva a cabo, según Heidegger, debido a la potencia representacional del lenguaje, el distanciamiento de la experiencia inmediata del mundo mediante la fijación de objetos, cuyo modo ejemplar es la enunciación⁴⁴.

La originaria copertenencia entre el hombre y el mundo, expresada en la estructura del “ser-en-el-mundo” se muestra sin embargo sólo parcialmente en recurso a la experiencia del uso. La clave para entender la unidad de dicha estructura es la reconducción de los nexos instrumentales a la relación del sí mismo, a la cual Heidegger, en alusión a Aristóteles, denomina “por mor de” (*Worumwillen*)⁴⁵. Precisamente en este punto, donde Heidegger parece estar más cerca de Aristóteles, se muestra la distancia interpretatoria y lo característico de la posición heideggeriana.

El término “por mor de” está ligado a la estructura del “le va en torno” (*es geht um*). “El todo de referencias de la significatividad que constituye la mundanidad es ‘fijado’ a un ‘por mor de qué’. La trabazón del todo de referencias, de las múltiples relaciones del ‘para’, con aquello que le va al *Dasein* no significa la fusión de un mundo presente (*vorhanden*) de objetos con un sujeto”⁴⁶. El nudo del argumento radica en que el mundo no es un conjunto de objetos, sino el espacio de juego de posibilidades de obrar, el cual está contenido en la estructura del “le va en torno”. Dicha estructura corresponde a la captación inmediata (*Vernehmen*) del ser inminente. Se trata de la comprensión anticipatoria del propio ser en cuanto fáctico ser posible. “El *Dasein* es un ente al que en su ser le va éste mismo. El ‘le va’ se ha aclarado en la estructura del ser que es el comprender como ser autoproyectante

⁴³ Este aspecto del modelo del *Dasein* es acentuado en la lectura “pragmatista” de *SZ*, que interpreta el planteo de Heidegger en el marco de la polémica entre mentalismo y pragmatismo. Cf. Gethmann, C.F., “Die Konzeptio des Handelns in Sein und Zeit”, en: Gethmann, C. F., *Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1993, pp. 281-321.

⁴⁴ Cf. *SZ* § 33.

⁴⁵ Cf. *SZ*, pp. 86, 123, 192; *ST*, pp. 100-101, 139, 212.

⁴⁶ *SZ*, p. 192; *ST*, p. 212.

respecto al poder-ser más peculiar. Éste es aquello por mor de lo cual el *Dasein* es en cada caso como es. El *Dasein* se ha conjugado en su ser en cada caso con una posibilidad de sí mismo... El *Dasein* es siempre ya ‘más allá de sí’, no como un comportamiento respecto a otros entes, que él no es, sino como el ser respecto al poder-ser, que él mismo es. Esta estructura del ser del esencial ‘le va’ es la que vamos a llamar el ‘pre-ser-se’ del *Dasein*.⁴⁷

Heidegger utiliza aquí la idea aristotélica del *telos* para esclarecer la estructura del trascender. La descripción aristotélica de la autorreferencia práctica como efectuación con su fin en sí misma es reinterpretada de modo tal que la apertura de la dimensión de la posibilidad de ser se establece como condición del proceso concreto de elección y realización de las posibilidades del obrar. El *telos* como “por mor de” no significa ya un fin determinado, que es proyectado y guía el proceso de su realización. Se trata más bien de la exigencia de ser, que está a la base del proceso del obrar. Cada proyecto, cada plan de vida constituye una respuesta a esa exigencia, a esa pregunta práctica⁴⁸. El “por mor de” no indica aquí pues una “causa final”. En el modelo del *Dasein* el *telos* guía el movimiento del mismo modo que una pregunta, no en el sentido de un preguntar teórico, sino como la apelación a ser, posibilita su respuesta. En este sentido es la autoanticipación, vacía de contenido, aquello por mor de lo cual surge cada plan concreto. La trascendencia de sí en la autoproyección, entendida como el ir más allá de la realidad efectiva hacia la posibilidad misma de ser, significa que cada efectuación y la perspectiva de la realización desde la cual se lleva a cabo obtienen su sentido a partir de la apelación a ser.

A partir de lo dicho resulta claro que el modo de cumplimiento del ser posible no ha de buscarse en el comportamiento (*Verhalten*). Por otra parte es cierto que sin la efectuación la dimensión misma de la posibilidad no puede mostrarse. El pensamiento central de Heidegger a este respecto consiste en que el *Dasein* obtiene su cumplimiento en cuanto hace transparente, contra el predominio de la perspectiva de la realización efectiva, su propio carácter de pregunta y posibili-

⁴⁷ *SZ*, pp. 190-191; *ST*, p. 212.

⁴⁸ *Cf. supra*, nota 29.

dad. El cumplimiento del *Dasein* es su transparencia, o en otras palabras, su verdad.

2.2. Verdad práctica y Dasein

La concepción de la verdad del *Dasein* remite al modelo de la *praxis*. De los estudios aristotélicos sobre la *phrónesis* toma Heidegger elementos para su concepción del *Dasein* y su correlativa toma de distancia respecto al modelo de la conciencia. Como se ha dicho anteriormente, en el trato con los útiles y en la referencia a las propias posibilidades de obrar sitúa Heidegger un modo de experiencia anterior y fundante de la relación tematizante de un sujeto hacia un objeto así como de la actitud teórica, en la cual la tematización alcanza su punto más alto. La tesis aristotélica de la dependencia de la *poiesis* respecto a la *praxis* es reelaborada por Heidegger fuera del marco ontológico que privilegia la *teoría*, al cual Heidegger mismo asocia en una perspectiva histórico-filosófica con el predominio de “lo teórico”, característico del enfoque de la teoría del conocimiento⁴⁹.

La temática de la *phrónesis* y su verdad influye también en la concepción heideggeriana de la filosofía. Para Heidegger no se trata sólo de encontrar la experiencia básica en la cual se muestre la estructura unitaria del *Dasein*, sino también de que dicha experiencia muestre la posibilidad del acceso filosófico a sí misma. En otras palabras: en el saber práctico y su verdad busca Heidegger el modelo para la verdad pre-filosófica y también para la filosofía⁵⁰. A la base de esta búsqueda se encuentra la idea de que a la permeabilidad del *Dasein* respecto a la filosofía le corresponde la prefiguración del proceder filosófico por parte de las estructuras del *Dasein*. Para el proyecto de la filosofía del *Dasein* esto significa en concreto: dado que el modo de ser del *Dasein* no es el de un sujeto objetivante, la filosofía no puede mos-

⁴⁹ Cf. *N-B*, pp. 268-269.

⁵⁰ En este punto me adhiero a la tesis de Figal, que interpreta la tesis heideggeriana de la fundación de la filosofía en el *Dasein* prefilosófico como el intento por concebir a la filosofía según el modelo e la comprensión práctica. Cf. Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, o.c., pp. 61, 63, 87, 94; Figal, G., *Martin heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, o.c., p. 77.

trar adecuadamente dicho modo de ser, en tanto se oriente al modelo de la relación sujeto-objeto. En este sentido critica Heidegger la distancia de la filosofía como reflexión teórica respecto a la experiencia originaria de la fenomenalidad. Frente a ello destaca en cambio la inmediatez de la verdad de la *praxis* en cuanto esclarecimiento de la situación práctica y simultánea determinación del obrante mismo en tal situación.

Aristóteles afirma el carácter inmediato del saber práctico, en el sentido de que la verdad práctica se cumple en el ejercicio mismo de la *praxis*, en la unidad del obrante y su situación. La *phrónesis*, entendida como la recta deliberación para la consecución de la vida buena, se confirma solamente en el obrar y desde la perspectiva del respectivo obrante, en cuanto éste domina en concreto las circunstancias de su obrar.

En el escrito programático de 1922, el denominado *Informe Natorp*, la *phrónesis* es interpretada como “la elucidación del trato, la cual se desarrolla temporalmente junto con la vida en su ser”⁵¹. El término “desarrollo temporal conjunto” (*Mitzeitigung*) da a entender que la *phrónesis* no es una reflexión sobre el obrar, sino un saber obrar que se muestra en el obrar mismo. En analogía a este saber Heidegger concibe a la filosofía como un ir conjuntamente (*Mitgehen*) con la experiencia originaria prefilosófica para mostrar en ella las estructuras del *Dasein*⁵². La base sobre la cual se apoya esta concepción es el hecho de que la filosofía como actividad vital pertenece al horizonte práctico y se desarrolla a partir de éste. “La caracterización concreta de la problemática filosófica tiene que surgir de éste su objeto (el *Dasein* fáctico). Por ello resulta necesario poner de relevancia, en una primera y preparatoria instancia, el carácter objetivo específico de la vida fáctica. Pero no solamente porque ésta es objeto de la investigación filosófica, sino porque tal investigación es un determinado modo de la vida fáctica y como tal en su efectucción se desarrolla temporalmente de manera conjunta con el respectivo ser concreto de la vida

⁵¹ “Die *φρόνησις* ist die Leben in seinem Sein mitzeitigende Umgangserhellung” (N-B, p. 259).

⁵² Sobre la caracterización del proceder filosófico como “ir conjuntamente” (*Mitgehen*) en *Ser y tiempo*, cf. *SZ*, pp. 139-140, 185; *ST*, pp. 157, 205.

en ella misma, y no en una posterior ‘aplicación’. La posibilidad de tal desarrollo temporal conjunto se funda en que la investigación filosófica es la efectucción explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica y se mantiene permanentemente dentro de ésta.”⁵³

La caracterización de la *phrónesis* como un saber inmediato, simultáneo al obrar, que lo guía e ilumina, se basa para Heidegger en su carácter de *nous*. Según Heidegger, el *nous* cumple la decisiva función de dar a cada efectucción vital su correspondiente modo de ver, su “mirada” (*Sicht*). En este sentido la tarea de la *phrónesis*, esto es, el hacer transparente la situación concreta del obrar en cada caso, se basa en la intuición del instante, de la cual depende la deliberación: “La *phrónesis* hace accesible la situación del obrante al fijar el *hou heneka*, el por qué, al establecer el ‘para qué’ determinado, al captar el ‘ahora’ y al prefigurar el cómo. Ella llega al *eschaton*, a lo último, en lo cual culmina la situación concreta vista de manera determinada. En cuanto discursiva, deliberativa y relativa al ‘procurar por’, la *phrónesis* es solamente posible porque ella es en principio *aisthesis*, una visión simple del instante”⁵⁴.

Siguiendo el sentido general de la trasposición de las estructuras del obrar al modelo del *Dasein*, se puede sostener que Heidegger encuentra en la *phrónesis* el modelo para la transparencia, ya no de circunstancias concretas en vistas a un fin determinado, sino del propio modo de ser como fáctico ser-posible cadente. No se trata aquí

⁵³ *N-B*, p. 239. “Die konkrete Auszeichnung der philosophischen Problematik ist aus diesem ihrem Gegenstand zu erheben. Daher wird eine erste vorbereitende Abhebung des spezifischen Gegenstandscharakters des faktischen Lebens notwendig. Aber nicht allein deshalb, weil es Gegenstand der philosophischen Forschung ist, sondern weil diese selbst ein bestimmtes Wie des faktischen Lebens ausmacht und als solches in ihrem Vollzuge das jeweilige konkrete Sein des Lebens an ihm selbst mitzeitigt, nicht erst in nachträglicher ‘Anwendung’. Die Möglichkeit solcher Mitzeitigung gründet darin, daß philosophische Forschung der explizite Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens ist und sich ständig innerhalb desselben hält”.

⁵⁴ *N-B*, p. 259. “Die *φρόνησις* macht die Lage des Handelnden zugänglich im Festhalten des *οὐ ἔνεκα*, Weswegen, im Beistellen des gerade bestimmten Wozu, im Erfassen des ‘Jetzt’ und in der Vorzeichnung des Wie. Sie geht auf das *ἐσχάτον* Äußerste, in dem sich die bestimmt gesehene konkrete Situation jeweils zuspitzt. Die *φρόνησις* ist als besprechende, fürsorglich-überlegende nur möglich, weil sie primär eine “*ἴσθησις*, ein letztlich schlichtes Übersehen des Augenblicks”.

del dominio de los medios apropiados para un determinado fin, tampoco de la intuición de un fin determinado, sino de la transparencia como un cambio de orientación en la interpretación de sí. El *Dasein* alcanza su verdad en tanto conquista su propio carácter de posibilidad como punto de orientación para su autointerpretación. Se trata de la experiencia en la cual las posibilidades del obrar son percibidas sobre el fondo del indisponible ser-posible.

En su lección sobre *El sofista* expone Heidegger con mayor detenimiento su lectura del concepto aristotélico de *phrónesis*. Allí asocia a la *phrónesis* con el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*), y con algunas de las características principales de la verdad del *Dasein*, tal como aparecen en *Ser y tiempo*: la *phrónesis* hace transparente el sentido auténtico del ser del *Dasein*; esto ocurre como lucha contra la tendencia al ocultamiento inherente al *Dasein* mismo⁵⁵. En correspondencia con ello Heidegger vincula expresamente la *phrónesis* con “el estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) y destaca su función en la apertura de la situación⁵⁶.

El “estado de resuelto” como transparencia del “Ser-en-el-mundo” es explicitado en *Ser y tiempo* en relación directa con la estructura de la *phrónesis* antes mencionada: “El precursor ‘estado de resuelto’ abre la respectiva situación del ahí del caso de tal suerte que la existencia obrando se cura, ‘viendo en torno’, de lo ‘a la mano’ fácticamente en el mundo circundante.”⁵⁷

Ya en el *Informe Natorp* muestra Heidegger la importancia de la verdad práctica para la comprensión de la experiencia auténtica del presente: “La ἀλήθειᾶ πρακτικῆ no es otra cosa que el instante pleno de la vida fáctica, descubierto en cada caso, en el modo de la decisiva disposición para el trato consigo misma, y ello dentro de una relación fáctica del procurar respecto al mundo que hace frente respectivamente.”⁵⁸

En resumen, se puede afirmar que mediante su interpretación del *vous praktikos* Heidegger intenta cumplir dos exigencias centra-

⁵⁵ Cf. GA 19, pp. 48-57, especialmente pp. 55-56.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 146-164.

⁵⁷ *SZ*, p. 326; *ST*, p. 353.

⁵⁸ *N-B*, p. 259.

les del modelo del *Dasein*. En primer lugar, la captación inmediata de la experiencia unitaria del mundo y de sí. En segundo lugar, que esa captación inmediata no ocurre en la perspectiva de la realidad efectiva, es decir, de lo “ante los ojos”. En este sentido Heidegger toma de la *phrónesis* su carácter de intuición práctica de sí como apertura de la situación concreta, e interpreta dicha apertura como la percepción (*Vernehmen*) de la indisponible exigencia de ser a través de su ocultamiento en la orientación cotidiana hacia la realidad efectiva.

Por otra parte ve Heidegger en la intuición práctica de sí la indicación para un proceder no teórico y no reflexivo de la filosofía, por el cual ella pueda dar cuenta de su cuestión.

Hasta aquí se ha tematizado de qué modo y a partir de qué intereses y motivos de pensamiento interpreta Heidegger la teoría aristotélica de la *praxis*. No ha sido objeto de nuestras consideraciones evaluar en qué medida los aspectos de la doctrina aristotélica que Heidegger incorpora y resignifica guardan coherencia con el nuevo marco ontológico. Como base para una posterior investigación en este sentido se deja planteada la siguiente cuestión: Si el *nous praktikos* es interpretado como la comprensión del ser prefilosófica en el modo de su autenticidad y si la comprensión del ser es entendida a su vez como la captación inmediata del ser-posible del *Dasein*, ¿cómo debe entenderse el carácter de *nous* de la misma? ¿Purifica o distorsiona Heidegger el concepto de *nous*, que originalmente indica no solamente inmediatez, sino también plena realidad efectiva, al hacerlo operar en el marco de una filosofía del *Dasein*, esto es, del indisponible ser-posible?⁵⁹

⁵⁹ Un punto de referencia para esta cuestión es la interpretación de G. Figal. Pero si bien Figal destaca la recepción heideggeriana del *nous* como fuente del concepto de “estado de abierto”, y menciona el cambio de paradigma ontológico sobre el cual opera dicha recepción, no tematiza la viabilidad de dicha recepción como tal. Cf. Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, o.c., pp. 158-160.