

This is a preprint version of the following published article:

Jussi Backman, “Motivación divina y mortal: sobre el movimiento de la vida en Aristóteles y Heidegger,” translated by Fernando Huesca Ramón, translation revised by Jean Orejarena Torres and César Mora Alonso, in *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, edited by Ángel Xolocotzi Yáñez, Ricardo Gibu Shimabukuro, and Jean Orejarena Torres (Buenos Aires: Biblos, 2022), 639–667.

The article is a translation of

Jussi Backman, “Divine and Mortal Motivation: On the Movement of Life in Aristotle and Heidegger,” *Continental Philosophy Review* 38 (2005): 241–261.

<https://doi.org/10.1007/s11007-006-9007-4>.

MOTIVACIÓN DIVINA Y MORTAL: SOBRE EL MOVIMIENTO DE LA VIDA EN ARISTÓTELES Y HEIDEGGER*

Jussi Backman

University of Jyväskylä

Vita maxime in motu manifestatur

La vida se encuentra manifiesta del modo más
pleno en el movimiento.

(Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*,
IV, 20.)

Sabemos que al inicio de los años 20 Heidegger se refirió frecuentemente a su proyecto principal –el trasfondo para sus famosos cursos en Friburgo y Marburgo– como “Interpretaciones fenomenológicas en conexión con Aristóteles” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*). Si bien, en algún punto alrededor de 1924, el proyecto sobre Aristóteles fue definitivamente suplantado por, o más bien transformado en, el proyecto de *Ser y tiempo*,¹ es claro que Heidegger nunca abandonó las observaciones esenciales de sus lecturas de Aristóteles, sino que más bien las incorporó en *Ser y tiempo* y en sus obras posteriores. La mayoría de los estudiosos ahora están de acuerdo que el encuentro de Heidegger con Aristóteles fue decisivo para la orientación inicial de su “camino de pensamiento”. Thomas Sheehan, notablemente, ha sugerido que entender la reapropiación de Heidegger de los conceptos entrelazados de Aristóteles de *dýnamis* (capacidad, potencialidad) y *kínēsis* (movimiento, proceso) nos permitiría, en particular, acercarnos al

* Traducción del inglés: Fernando Huesca Ramón (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Revisión: Jean Orejarena Torres y César Mora Alonso. Traducción autorizada por Springer: Jussi Backman, “Divine and Mortal Motivation: On the Movement of Life in Aristotle and Heidegger”, *Continental Philosophy Review*, 38 (2005): 241-261, <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9007-4>.

¹ Acerca de esta transformación, véase Kisiel (1993: 311-314).

“asunto” unificador (*Sache*) del pensamiento de Heidegger como un todo –el asunto al que Heidegger a partir de los años 30 se refirió como *Ereignis*, el evento, o el “tener lugar” de la significatividad–.²

El *Informe Natorp*³ de 1922 muestra que este asunto estaba presente ya desde la fase más temprana de la carrera de Heidegger. Aquí, Heidegger acomete precisamente la tarea de comprender la ontología del movimiento de Aristóteles, así como la conexión de esta ontología, con el entendimiento de Aristóteles de “la movilidad de la vida” (*Lebensbewegtheit*).⁴ “[L]a estructura ontológica del ser humano resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada movilidad [*Bewegtheit*] y a partir de la radicalización ontológica de la idea de *esta* movilidad” (Heidegger 1989: 26/72, traducción modificada). En lo que sigue, discutiré precisamente este fenómeno, que puede ser visto como el punto focal preciso de la interpretación de Heidegger en torno a Aristóteles: el movimiento, la movilidad o la “motivación” de lo viviente. Siguiendo el camino indicado por Sheehan, intentaré mostrar cómo Heidegger “lee a Aristóteles contra Aristóteles”, al tratar de encontrar en el concepto de *kinēsis*⁵ una formulación de la estructura ontológica de la vida humana que sea más originaria y apropiada (*eigentlich*) –fenomenológicamente, más adecuada para el fenómeno en sí mismo– que la que se encuentra en la reflexión específica de Aristóteles sobre las causas finales y la esencia suprema de lo viviente. Mientras que

² Esta es una tesis central en la mayoría de los escritos de Sheehan sobre Heidegger. En particular, véase Sheehan (1973: 22, 1978a: 313, 1978b: 279, 1979: 634-635, 1981a: 18-19, 1981b: 536-537, 1983b: 132-133, 1983a: 307-308, 1992: 62).

La importancia fundamental de la *dýnamis* y la *kinēsis* aristotélicas para Heidegger, especialmente para su temprana fenomenología de la vida, es también subrayada por Brague (1984), Brogan (2000), Caputo (1991), Elliott (2002), Fielding (2003), Gadamer (1995b), Hanley (1999, 2000: 163, 2002), Sadler (1996: 58-57), Volpi (1990), Weigelt (2002).

³ El *Informe Natorp* (*Natorp-Bericht*), titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica*, es un breve esbozo del proyecto original sobre Aristóteles, escrito en octubre de 1922 como respuesta a las peticiones de los profesores Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) en torno a las publicaciones previstas por Heidegger. Al parecer, este esbozo ayudó a Heidegger a conseguir el nombramiento como profesor asociado en Marburgo en 1923. El manuscrito permaneció inédito hasta 1989. Al respecto, véase Kisiel (1993: 248-252).

⁴ La expresión *Lebensbewegtheit* o *Bewegtheit des Daseins* desempeña un rol central en la lección del semestre de invierno de 1921-22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61: 116-155) y se encuentra en la lección del verano de 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63: 65/86) y en la del verano de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22: 186/219).

Debe notarse, por supuesto, que en *Ser y tiempo* (§ 10; de ahora en adelante *SuZ*, y con la citación proveniente de la paginación de la edición de Niemeyer), Heidegger distingue explícitamente al *Dasein*, como ontológicamente más fundamental, de la “vida” (*Leben*), tal como la estudia la biología. Sin embargo, en sus primeras lecciones, Heidegger prefirió la expresión “vida fáctica” (*faktisches Leben*), que todavía se usa de manera intercambiable con *Dasein* en 1923 (GA 63: 7/25). Con todo, la decisión de evitar la expresión “vida” parece basarse en sus asociaciones engañosas con la biología, la “filosofía de la vida” y, más tarde, con Nietzsche. Cf. Kisiel (1993: 141, 147, 493).

⁵ Además del *Informe Natorp*, Heidegger discute el concepto aristotélico de *kinēsis* especialmente en *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18: 283-329, 378-395), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22: 170-181/201-213), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24: 324-388/279-330), “Vom Wesen und Begriff der Physis: Aristoteles, Physik B, 1”, en *Wegmarken* (GA 9: 239-301/199-249). Según el resumen de Kisiel (1993: 230-232, 238-248, 271-274), el problema de la *kinēsis* desempeñó un papel central en el seminario de 1920 sobre *De anima*, en la lección del semestre de verano de 1922 y en el seminario de 1922-23 sobre *Ética nicomaquea* VI, *Metafísica* Z y *De anima*. La lección completa de 1931, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, estuvo dedicada al concepto de *kinēsis* (GA 33).

Aristóteles mismo fundamentó la esencia de la vida humana precisamente en la consecución de un cierto grado de inmortalidad y presencia permanente, una reapropiación radical del concepto aristotélico de *kínēsis*, podría ciertamente permitirnos el cuestionar esta dimensión “teleológica” de la ética de Aristóteles, y el pensar a la vida como el evento fundacional de la mortalidad y de la finitud.

1. Estar-presente y estar-dirigido

¿Cuál es el principio más fundamental de la filosofía de Aristóteles? La respuesta de Heidegger a esta cuestión es bien conocida: este principio se expresa por la palabra griega *ousía*, literalmente “ser”, que Heidegger interpreta en su mayor parte, como *Anwesenheit*, “presencia”, “estar-presente” o como *Vorhandenheit*, “disponibilidad”, “estar-a-la-mano”⁶. *Ousía* indica, de acuerdo con Heidegger, nada menos que el significado fundamental e inicial del ser para Aristóteles. Es un principio que Aristóteles explica y articula en investigaciones fundamentales, tales como los libros Z y H de la *Metafísica* y el tratado sobre las *Categorías*. *Ousía* significa la manera “sustancial” del ser, la primera categoría del ser “subyacente” (en griego, *hypokeímenon*; en latín, *substantia*), de la cual se predicen las otras categorías: independencia de otros seres, auto-identidad, unidad, uniformidad, fundamentalidad, indivisibilidad y permanencia.⁷ Todas éstas, dice Heidegger, son básicamente aspectos del uno e idéntico carácter fundamental de la entidad de los entes –la presencia constante (*beständige Anwesenheit*)–. Esta aprehensión inicial del sentido comprensivo del ser se ha vuelto tan autoevidente, en el curso del desenvolvimiento de la tradición occidental de pensamiento, que ya no es, incluso, un tema de investigación. En el esquema heideggeriano, fue el desenvolvimiento epocal de distintos aspectos implícitos de la *ousía* lo que produjo la teología medieval del Dios cristiano como el *ens realissimum*, como el más real y sustancial (el más constantemente presente) de los entes; la interpretación cartesiana del Yo-sujeto cognoscente (*cogito*) como auto-presencia indubitablemente cierta; la interpretación hegeliana de la historia como un desenvolvimiento de la absoluta-presencia-de-sí-misma de la subjetividad; y, como su fase final, el pensamiento de Nietzsche de la “voluntad de poder” como el impulso del sujeto viviente a asegurar su auto-presencia por medio de auto-afirmación.⁸

⁶ Acerca de la interpretación de la *ousía*, véase GA 18: 21-35; *Platon: Sophistes* (GA 19: 269-270, 466-467), *SuZ* (25), GA 24: 152-153; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA 31: 40-73). [En el texto en inglés, Backman emplea la expresión “being-at-hand”, que es traducida aquí correctamente como “estar-a-la-mano”, y que podría, tal vez, confundir al lector en castellano con la expresión proveniente de la traducción de Gaos “ser-a-la-mano”, que es la traducción de *Zuhandensein/heit*, en su versión de *Ser y tiempo*. Se sugiere, en este punto, mantener a la vista que Heidegger distingue dos modos de ser del ente, cuyo ser es diferente al *Dasein*: lo *Vorhandene* (que es aquello a lo que apunta el pasaje de Backman) y lo *Zuhandene* (que apunta al tipo de ente que es útil *para el Dasein*). N. del R.]

⁷ Estos criterios iniciales de *ousía* se establecen en *Categorías* 5 2a11-4b19 (véase la edición de *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello), y en *Metafísica* Δ 8 (véase la edición de ed. W. D. Ross). Al comienzo de *Met. Z* (1028b2-4) Aristóteles transforma la pregunta “¿qué es eso-que-es?” [*tí tò ón?*] en la pregunta “¿qué es la *ousía*?”. Básicamente, lo que pregunta es qué tipo de ser satisface mejor el sentido inicial y predeterminado de ser como *ousía*, y esta pregunta se analiza a lo largo de los libros Z, H y Θ.

⁸ Para una visión general de esta historia de la metafísica como una “historia del ser”, véase, por ejemplo, *Nietzsche, Zweiter Band* (Heidegger, 1998: 363-438), así como “Superación de la metafísica”, en *Vorträge und Aufsätze* (Heidegger, 2000b: 67-95/63-89).

La interpretación heideggeriana de la *ousía* está tal vez mejor ilustrada por el *contraejemplo* de Heidegger a este principio: la vida fáctica en su manera de ser móvil y motivacional. De la manera en que es analizado por Heidegger, el *Dasein* humano, en su modo más propio (*Eigentlichkeit*), sencillamente no se presenta a sí mismo como una presencia-en-sí-misma-y-para-sí-misma perfecta, estable, unificada, completa, acabada y autosuficiente. Al contrario, el ser humano tiene su propia y adecuada manera de tener-lugar, caracterizada por Heidegger en *Ser y tiempo*, como “ex-sistencia” o “temporalidad extática”,⁹ expresiones que literalmente significan “permanecer-fuera”; el ser humano se encuentra esencialmente “fuera de sí mismo”, esto es, fuera y más allá de un ahora puramente presente o de autoaprehensión, autoidentidad y autocoincidencia. La manera en la que el *Dasein* existe es capturada por la expresión *cuidado* (*Sorge*), que es explicitada como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” [*Sich-vorweg-schon-sein-in(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*] (*SuZ*: 192/214). Esta estructura compleja es luego elucidada en términos temporales en la parte I, división 2, de *Ser y tiempo*, “*Dasein* y la temporeidad”, especialmente en el § 65, “La temporeidad como el sentido ontológico del cuidado”. El ser humano es esencialmente futural, “adelantado a sí mismo”, esto es, la vida se vive hacia delante, la vida siempre gana sentido presente o significado del futuro (*Zukunft*), desde las posibilidades y metas hacia las que se orienta, y ve su pasado, su ya-sido-vivido (*Gewesenheit*), como significativo por medio de las posibilidades que abre para el futuro. El ser humano se encuentra esencialmente “ya en el mundo”, históricamente –esto es, cualquier situación presente significativa de la vida es significativa sobre la base de un trasfondo de facto, un pasado “ya efectivamente pasado”, una tradición que genera y delimita por adelantado las posibilidades fácticas de uno—. Solamente así puede el ser humano encontrarse a lo “que-hace-frente” –esto es, encontrarse con entes, de manera significativamente presente en una situación vivida (*Gegenwart*)—. En el *Informe Natorp*, Heidegger tiene una expresión muy apta para este carácter “autoexterior”: estar vivo es esencialmente *Aussein auf etwas*, “estar dirigido hacia algo”, “encontrarse buscando algo” (Heidegger, 1989: 240/35, traducción modificada).

En otras palabras, el ser humano es atraído, movido –“motivado”, en el sentido literal de la palabra– *hacia fuera*, hacia la exterioridad, y esta motivación hacia fuera entonces, constituye el carácter trascendente del vivir. Sin embargo, no hay un sí-mismo inmanente o interior previo, o un sujeto subyacente que haya de ser trascendido, ni tampoco es el ser humano motivado por algo exterior a él mismo. El ser humano como tal *es* su propia motivación hacia fuera: es un movimiento hacia sus propias posibilidades sin realizar, y estas posibilidades son precisamente aquello de lo que la vida misma se trata, la fuente de su mismidad¹⁰. Lo que se acomete el ser humano como un todo, en su movimiento, es

⁹ Véase, en particular, *SuZ*: 12-13, 133, 328-332, además de la nota c al margen de Heidegger a la página 133, en *SuZ*: 442.

¹⁰ Este es el verdadero significado del *dictum* heideggeriano, popularizado e incomprendido por Sartre, de que la “esencia [*Wesen*] del *Dasein* consiste en su existencia” (*SuZ*: 42/67); cf. 318/336 y “Brief über den ‘Humanismus’” (*GA* 9: 325-329/267-271). “La mismidad [*Selbstheit*] sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo [*Selbstseinkönnen*], es decir, en la propiedad del ser del *Dasein* en cuanto cuidado [*Sorge*]. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del sí-mismo* como presunta persistencia del sujeto [...] La *estabilidad del sí-mismo* [*Selbst-ständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora [*Entschlossenheit*] [...] *El cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es, más bien, la existencialidad, en cuanto constitutum del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo*” (*SuZ*: 322-323/340-341).

precisamente a él mismo como una *posibilidad*. En la formulación de Heidegger: “El *Dasein* existe por mor de un poder-ser [*Seinkönnen*] de sí mismo” (*SuZ*: 364/380).

Precisamente a causa de esta movilidad constitutiva, automotivada y autotrascendente, la vida no puede ser aprehendida radical y adecuadamente por medio de la categoría de la *ousía*. El ser humano nunca está enteramente encapsulado dentro de un momento presente autosuficiente, o un ahora, sino que siempre está fuera y más allá del presente, el cual, de hecho, solamente puede ser significativamente presente en relación con lo que es precisamente no presente: aquello-hacia-donde (futuro, posibilidad), y aquello-desde-donde (pasado, historia) la vida está siendo vivida. No hay inmanencia sin trascendencia. El ser humano no es el estado de estar-vivo –es el evento, el venir-a-suceder de lo viviente–. Mientras la vida sea vida, no puede estar “concluida” –la vida no logra la más perfecta forma de actualidad, *entelécheia*, “habiendo-alcanzado-completud”, lo que Heidegger interpreta como el simple reposar de un ente en su más perfecta forma de presencia en sí mismo y como él mismo, su *eîdos*–.¹¹ Por el contrario, lo viviente está esencialmente caracterizado por la intranquilidad perpetua (*Unruhe*) (*GA* 61: 93).

Sin embargo, a pesar de que el ser humano está siempre “en camino” hacia sí mismo, el vivir la propia vida no es simplemente un proceso de producción, en griego *poiēsis*, que sería completado al alcanzar alguna meta final o propósito, *télos*, que se encuentra fuera del proceso mismo. El ser humano no está inacabado en el sentido en que un edificio en construcción está inacabado. En una situación dada de la vida, el proyecto inacabado que estoy ejecutando *es* mi vida misma. El ser humano en su completud inacabada está siempre “ocurriendo”, “a toda marcha” –*enérgeia*, “ya-operativa”–.¹² La vida *es* sencillamente este estar-en-camino-hacia-sí-mismo.¹³

En este sentido, el movimiento del ser humano encaja con la definición aristotélica de *prâxis* como actividad pura que siempre ya contiene su propio *télos* y sigue en marcha por mor propio.¹⁴ Sin embargo, para Aristóteles, la *prâxis*, en el más auténtico sentido, es un movimiento autoinmanente, un movimiento enteramente privado de exterioridad o incompletud –esto es, descanso–, mientras que la vida, en cualquier situación dada, también tiene posibilidades y potencialidades no realizadas, en griego, *dynámeis*. Siempre hay algún “asunto inacabado” en la vida. Como un movimiento autotrascendente y motivado-hacia-fuera, el ser humano como un todo no tiene la autoinmanencia de la *prâxis*. El ser humano tiene actualidad precisamente mientras tenga posibilidades puramente potenciales, no realizadas. Cuando ya no hay más posibilidades abiertas, la vida está, ciertamente, “acabada”, pero en el sentido de que está “cerrada su cuenta” (*SuZ*: 236/257). La temporalidad extática del *Dasein*, por lo tanto, transgrede y elude la clasificación fundamental de actividades bajo *poiēsis* y *prâxis*: es un movimiento que tiene la trascendencia de la *poiēsis*, y, sin embargo,

¹¹ Véase *GA* 18: 295-297, 367-370; *GA* 22: 172-175; *GA* 9: 282-287/233-237; Heidegger (1998: 363-373).

¹² *Enérgeia* es traducido como “estar-ya-operativo” por Sheehan (1995: 282).

¹³ En la lección de 1923, Heidegger exclamó “El *Dasein* [...] ¡es, en cuanto *estar en marcha* [*Unterwegs*] de sí mismo hacia sí mismo!” (*GA* 63: 17/35, traducción modificada).

¹⁴ La distinción entre *poiēsis* y *prâxis*, producir y actuar, es realizada en la *Ética nicomáquea* (*EN* VI 5 1140b 3-4, 6-7): “[P]roducir [*poiēsis*] y actuar [*prâxis*] son de diferente tipo [...] Porque el fin [*télos*] de producir es otro [que el propio proceso de producción], mientras que el fin de actuar no podría ser [otro que el actuar en sí mismo]. Porque la acción adecuada es en sí misma un fin” (traducción propia).

no logra la meta externa, sino como *prâxis*, tiene lugar por mor propio.¹⁵ Esta paradójica manera de ser –ser precisamente realizado en el no-estar-todavía-acabado–, está obviamente en compromiso con el sentido del ser que gobierna la filosofía occidental, *ousía*.

2. Una vida propia

¿Cómo, entonces, puede la pregunta por la esencia del ser humano como vida ser abordada desde dentro del marco de la *ousía*? La respuesta “teológica” de Aristóteles, en el libro X de la *Ética nicomaquea*, a la cuestión concerniente al fin último, el *télos*, de la vida humana, es uno de los movimientos más decisivos en el desarrollo del pensamiento occidental. Aquí, la búsqueda de Aristóteles por la vida más apropiada para el ser humano resulta en la conclusión de que su realización más plena tiene lugar en la manera “teórica” de la vida, el *bíos theōrētikós*.¹⁶ *Theōría* o *theōreîn* significa sencillamente la consideración “desinteresada”, no instrumental de la realidad, específicamente, de las estructuras eternas fundamentales y necesarias de la realidad. En la actividad del *theōreîn*, el alma viviente cesa de “estar ocupada en algo”, como es constantemente en su vida ordinaria, y se concentra en considerar el presente permanente y pleno, por mor de su presencia en sí misma, sin referencia hacia posibilidades no-realizadas o metas. Esto hace de la *theōría* la más poderosa (*krátistē*), la más contigua (*synechestátē*), la más placentera (*hedístē*), y la más autosuficiente e independiente (*autarkéstatos*) –con todo, más presente-para-sí-misma, y la más actualizada– la forma de vivir la propia vida (EN 1177^a 19-b1). La *theōría* no es un opuesto a la *prâxis*, a la actividad humana que se ocupa de sí misma, por el contrario, es la perfección de la *prâxis*: un movimiento de la vida que está motivado puramente por la presencia plena del presente pleno.¹⁷ En un cierto sentido, Aristóteles dice que esta forma de vivir es un *athanatízein*, un “ser-inmortal”, que contiene una cierta liberación de la mortalidad humana y la finitud (EN 1177b 31-34; cf. GA 19: 178). Como tal, la vida teórica es también la manera más “divina” (*theîon*) de vida posible para el ser humano (EN 1177b 26-31).

Heidegger enfatiza que, en Aristóteles, “divino” ha de ser entendido estrictamente como un término ontológico que significa sencillamente ser “inmortal”, “autosuficiente” y

¹⁵ En este punto mi interpretación difiere un poco de la de Taminiaux (1989/1991). Estoy totalmente de acuerdo con Taminiaux (1989: 166/1991: 124) cuando dice que, en el período de la ontología fundamental, Heidegger está “radicalizando” el concepto aristotélico de *prâxis*. Sin embargo, también ve la frase de Heidegger: “El *Dasein* existe por mor de un poder-ser de sí mismo” como una simple “transposición de la teoría aristotélica de la *prâxis*” (1989: 165/1991: 124), lo que implica que la estructura de la temporeidad trascendente del *Dasein* es la estructura de la *prâxis* como tal. Esta interpretación se reitera en Taminiaux (1992a: 56-64/1997: 38-45), aunque aquí se dice que Heidegger “metamorfosea” la *prâxis* aristotélica en la existencia finita del *Dasein*, ignorando así, en una manera “solipsista”, los elementos de pluralidad y vida política involucrados en la *prâxis*.

¹⁶ Véase EN 1177a 12-18. Cf. GA 19: 119-123.

¹⁷ Véase *Einleitung in die Philosophie* (GA 27: 174-179/186-192). En la *Política*, Aristóteles indica que lo que es verdaderamente “práctico” no es, como se piensa comúnmente, lo que se dirige a los *resultados* separados de las prácticas de la vida, sino precisamente el tipo de contemplar y considerar cosas que no tienen lugar por mor de cualquier fin o resultado externo. “El hombre de *prâxis* no tiene por qué estar en relación con los demás, como algunos lo dirían, ni es necesario que sólo las consideraciones, que tienen lugar ante los resultados de la *prâxis*, estén relacionadas con la *prâxis*. Es más bien necesario que aquellas formas de *theōría* y aquellas consideraciones que son completas en sí mismas y que tienen lugar por sí mismas [estén relacionadas con la *prâxis*]: porque propiamente la *prâxis*, y, por lo tanto, una determinada *prâxis*, es un fin” (*Pol.* 1325b 16-21, traducción propia).

“supremo”.¹⁸ En el libro Λ de la *Metafísica*, la divinidad, la manera divina de ser –aquí entendida como un ideal al que la vida humana puede a lo mucho aproximarse, pero nunca, por causa de su imperfección esencial, lograrse permanentemente–, es descrita como teniendo su esencia en el *noûs*, una concepción o aprehensión, por ejemplo, en el aprehender de verdades indivisibles y permanentes, de manera pura, inmediata, no proposicional, no discursiva, no temporal y no analizable, y particularmente en el *noûsis noûseôs*, en la aprehensión auto-referencial que se aprehende puramente a sí misma. La perfección de Dios contiene la conciencia activa y, para ser perfecto, esto puede ser solamente la autoconciencia de Dios de su propia actividad perfecta (*Met.* 1074b 15-35). Dios es sencillamente la más perfecta presencia-en-sí-misma-y-para-sí-misma, sin referencia alguna hacia fuera o más allá de sí misma.

Ciertamente mantenemos que la divinidad [*theós*] es una manera de ser constante y sumamente excelente, de modo que están presentes en la divinidad un contiguo y constante vivir [*zōē*] y una extensión del ser. Puesto que esto es precisamente lo que es la divinidad. (*Met.* 1072b 28-30, traducción propia)

Aristóteles por lo tanto ve la posibilidad suprema y esencial de la vida en un cierto liberarse a uno mismo de la mortalidad y de la intencionalidad, de estar “ocupado en algo”. Uno debe, de cierta manera, “dejar de existir”, para realizar las posibilidades supremas de uno, como ser humano, lo que, al mismo tiempo, significa aproximarse a la divinidad. Aristóteles, por lo tanto, extrae las conclusiones “éticas” enteras de la inicial identificación del ser con la presencia constante. Lo que atisba como la vida humana más auténtica y perfecta es ya indicado en las palabras reputadas de Anaxágoras citadas en un fragmento que supuestamente pertenece al *Protréptico* de Aristóteles:

Y cuando alguien preguntó a Anaxágoras, para qué fin uno elegiría venir al ser y a la vida, se dice que respondió a la pregunta diciendo: “Para observar [*theásasthai*] los cielos y las estrellas, la luna y el sol en ellos”, siendo todo lo demás de ningún valor. (*Protréptico* B 19)¹⁹

En el *Informe Natorp*, Heidegger apunta brevemente cuán decisiva ha sido esta interpretación aristotélica de la esencia y actualidad de la vida humana para la entera tradición posterior de pensamiento, lo que Heidegger llama la “interpretación greco-cristiana de la vida”.²⁰ En los tratados de Aristóteles, Heidegger ve en obra la constante tendencia del pensamiento occidental hacia lo que después habría de llamar “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*), especialmente en su aspecto “ético” fundamental, como olvido del ser humano. La conclusión de Aristóteles –el *bíos theōrētikós* como la más perfecta forma de vida–, es, en un sentido, inevitable, dado que la *ousía* es aceptada desde un inicio como el sentido más fundamental del ser.

¹⁸ Heidegger (1989: 263/75-76); *GA* 19, 242; *GA* 22: 179/211; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*GA* 26: 13/21).

¹⁹ Se sabe que Aristóteles dedicó su *Protréptico*, una exhortación a la filosofía escrita en estilo popular, a Themison, un príncipe de Chipre. La reconstrucción de Düring de esta obra se basa en citas anónimas extraídas del *Protréptico* del neoplatónico Jámblico de Calcis (siglo III d. C.). Véase *Protréptico*, Düring (1961: 11-39).

²⁰ Heidegger (1989: 250-251/51); *SuZ*: 48-49/78-79.

En el libro VI de la *Ética nicomáquea*, –un texto al que Heidegger dedicó la primera parte de su famoso curso sobre el *Sofista* de Platón en 1924-25–, Aristóteles define a las cinco “virtudes del pensamiento discursivo” (*dianoēthikāi aretaī*) por medio de las cuales el alma “mora en el desocultamiento de los entes” (*aletheúei*): saber-cómo (*téchnē*), maestría intelectual (*epistēmē*), prudencia situacional (*phrónēsis*), entendimiento comprensivo (*sophía*), inteligir inmediato (*noûs*) (EN 1139b 15-17). De estas, las principales dos facultades son la *phrónēsis*, esto es, la habilidad para develar las situaciones activas de la vida por medio de las posibilidades inherentes que ofrecen para la vida apropiada como un todo, y la *sophía*, esto es, la comprensión de la realidad en su plenitud con una visión hacia sus principios y estructuras fundamentales e inmutables.²¹ Al final del libro VI, Aristóteles aborda la siguiente cuestión: ¿cuál de éstas es la superior y más profunda manera de acceder a la apertura de los entes? Aquí, el Estagirita hace una elección ontológica, que, en el horizonte de la *ousía*, parece inevitable:

Por lo tanto, es evidente que la *sophía* debe ser la forma más rigurosa del conocimiento [*epistēmē*] [...] Puesto que estaría algo fuera-de-lugar [*átopon*], si alguien lo juzgara [...], que la *phrónēsis* es el tipo de conocimiento más profundo, a menos que los seres humanos fueran superiores a los demás entes en el orden celestial [*kósmos*]. (EN 1141^a 16-17, 20-22, traducción propia)

La razón fundamental para esto es que la *phrónēsis*, que devela la realidad vivida al aprehender cada situación en sus posibilidades, está dirigida hacia lo que es “contingente”, a lo que admite otro modo de ser²² –dos situaciones vividas no son iguales, cada una es única–, mientras que la *sophía* articula la significatividad por medio de los principios fundamentales y necesarios que *nunca* son otra cosa distinta de lo que son.²³ En otras palabras, la *phrónēsis* se refiere a la no permanencia, a la orientación-por-metas, la historicidad, la temporalidad y la contingencia de situaciones humanas concretas vividas, mientras que la *sophía* está relacionada con lo que es más permanentemente presente, y así, lo que es en mayor grado, lo que es más real.

Los criterios éticos últimos para la determinación de la perfección y la actualidad plena de la vida humana, entonces, no son tomados de las estructuras de la vida humana en sí misma, sino de lo que es permanentemente e incambiablemente presente, “divino”. Sin embargo, la *phrónēsis*, ocupación por la situación, es la forma *primaria* de acceso a la realidad en el sentido de que es imposible ejecutar las metas adecuadas y propósitos de la vida humana si uno no es primero capaz de aprehender y experimentar las situaciones vividas singulares, en vista de estas metas y propósitos. “Está claro por lo que hemos discutido que no se puede ser excelente [*agathón*] en su sentido propio sin *phrónēsis*” (EN 1144b 30-31, traducción propia). En su lectura de la discusión de Aristóteles en torno a la *phrónēsis*, Heidegger encuentra que Aristóteles descubre aquí la estructura temporal de lo que en *Ser y tiempo* es llamado el *Augenblick*, el “vistazo del ojo” (*the glance of the eye*),²⁴ el momento

²¹ En torno al análisis de Aristóteles de la *phrónēsis*, véase EN 1140a 24-b30; y de *sophía*, EN 1141a 9-20.

²² EN 1140a 31-b4, b27-28; 1141b 9-23.

²³ EN 1141a 1-3; 1141b 2-3; cf. GA 19, 135-138, 168-171.

²⁴ Según Taminiaux (1992b: 26) en la lección *Platon: Sophistes*, Heidegger “suscribió la prioridad [aristotélica, o más bien platónica] del *bíos theōrētikós*”. En la lectura de McNeill (1999: 17-54), sin embargo, el tipo de

indivisible, la situación única de actuar y vivir, el *kairós*.²⁵ La *phrónēsis* capta cada situación en su singularidad y hace posible la “actuación” de su situación, permitiendo así la *prâxis*. Esto es definido por Aristóteles como la “facultad discursiva [*metà lógou*] y desocultante [*alethê*] y práctica, concerniente a lo que es conveniente para los humanos” (EN 1140b 20-21, traducción propia).

La *phrónēsis* es sencillamente la habilidad humana de descubrir los propósitos adecuados y metas de la vida temporal de uno, así como la temporalidad de la vida como tal –comprende los tipos de intencionalidad que en *Ser y tiempo* son referidos como prudencia o circunspección (*Umsicht*), la conciencia moral (*Gewissen*), y la resolución (*Entschlossenheit*)–.²⁶

Como muchos estudiosos de Heidegger han mostrado, es obvio que la parte publicada de *Ser y tiempo* en gran medida se basa en el libro VI de la *Ética nicomaquea*, especialmente en el tratamiento de la *phrónēsis*, que Heidegger desarrolla, articula y radicaliza.²⁷ Lo que Heidegger quiere hacer aquí es dar a Aristóteles “una nueva oportunidad”,²⁸ trabajar aquellos elementos y efectuar aquellas posibilidades de la fenomenología de Aristóteles que fueron desatendidas por la tradición posterior, que, si bien se fundamentó en los tratados de Aristóteles, se apropió solamente de aquellos elementos en Aristóteles que sirven a la metafísica general de la *ousía*. Estos elementos, a menudo, fueron fijados en tesis dogmáticas que gradualmente cubrieron los problemas fenomenológicos concretos con los que Aristóteles estaba lidiando.²⁹ Notablemente, el fenómeno principal que Heidegger busca descubrir, el fenómeno que está “más allá” de la *ousía*, y que es de hecho el prerrequisito para toda presencia significativa, es la movilidad trascendente del vivir.

3. Presencia inacabada

Kinēsis, movimiento, elaborado en la *Física* y en el Libro Θ de la *Metafísica*, es uno de los conceptos fundamentales de Aristóteles. Su significado no se limita a la locomoción espacial; en su sentido más amplio, *kinēsis* –a veces sinónimo con *metabolē*, transición– denota todo tipo de procesos que existen, todo cambio y toda alteración, todo devenir en

“ver” que Heidegger buscó “rehabilitar” aquí es precisamente la “mirada del ojo” instantánea y temporal que Aristóteles llama el *noûs* de la *phrónēsis*, en lugar de la visión auto-inmanente, completa y supratemporal de la *theōría*. [Backman alude en inglés a la expresión “The glance of the eye”, que remite, por una parte, a la expresión empleada por Heidegger en *Platon: Sophistes* (GA 19: 164), en el que el término *Augenblick*, el instante, proviene de la expresión compuesta “*Blick des Auges*”, que significa, literalmente, “el vistazo del ojo”, conectando así a la *phrónēsis* con ese “vistazo” que intuye el instante propicio; por otra parte, también alude al título de la obra de McNeill (1999), que desarrolla con detalle las implicaciones de la interpretación de Heidegger de Aristóteles, en torno a la relevancia de la *theōría* en relación con la *prâxis*. N. del R.: J. O. T.]

²⁵ Véase GA 19: 163-164; GA 22: 312-313/339-340; GA 24, 409/345.

²⁶ En la lección *Platon: Sophistes*, Heidegger interpreta a la *phrónēsis* como “circunspección” o “prudencia” (*Umsicht*), como “inspección” (*Einsicht*; GA 19: 21-22) y como “conciencia moral” (*Gewissen*; GA 19: 21-22); *euboulía*, “tender-hacia propio”, la más apropiada ejecución de la *phrónēsis*, es interpretada como “resolución” (*Entschlossenheit*; GA 19: 150). Gadamer (1995a: 7) recordó un seminario en el que Heidegger exclamó repentinamente en torno al tema de la *phrónēsis*: “Señores, ¡esto es la conciencia moral!” En torno a *Umsicht*, *Gewissen* y *Entschlossenheit*, véase SuZ: 69, 267-301, 305-310/97, 287-319, 325-329.

²⁷ Véase Bernasconi (1986, 1989), Brogan (1989: 149-153, 1990: 137-146, 267, 1994: 213-227, 442-443), Gadamer (1987: 199-200, 1976: 201-202), Long (2002), Taminiaux (1988, 1989, 1991, 1992b), Volpi (1984: 115-116, 1988, 1990, 1992).

²⁸ Véase GA 24: 157/144; GA 26: 197/182-183.

²⁹ GA 22: 22/38; SuZ: 22/45-46; GA 33: 31-32.

general. El primer capítulo de la *Física* declara que el movimiento es una realidad básica que simplemente debe ser abordada:

Queda establecido como fundamento para nosotros [en nuestra investigación] que los entes que llegan a ser [*tà phýsei*] están en movimiento. Esto es evidente sobre la base de la inducción [*epagōgē*, es decir, dejando que los fenómenos nos guíen a su estructura general]. (*Fís.*, 185^a 12-14, traducción propia)

Lo que hace radical a este punto de partida es el hecho de que el cambio y el movimiento fueron considerados por muchos pensadores anteriores como los precisos opuestos al ser, en el sentido griego de estar-presente y ser-completo, y, por lo tanto, excluido de la consideración filosófica. En su poema, Parménides deja claro que, puesto que existe el ser y puesto que no existe el no-ser, no puede existir cambio o devenir, dado que ello implicaría que algo llega a ser, a la presencia, desde el no-ser, desde la no-presencia, y viceversa, lo que *es*, entonces, es uno y unificado, “inmutable”, todo a la vez.³⁰ Es un lugar común que los eléatas, la escuela de Parménides, negaron la realidad del movimiento en su conjunto; Zenón de Elea esbozó sus famosas paradojas, para mostrar la imposibilidad de incluso pensar el movimiento y el cambio consistentemente.³¹ De acuerdo con Aristóteles, la razón por la que estos filósofos no pudieron arreglar cuentas con la realidad del movimiento fue su inhabilidad para distinguir entre el no-ser absoluto (*haplôs*) y el contingente o relativo (*katà symbebēkôs*), entre (a) sencillamente no-ser, y (b) no-ser por ahora, pero ser-capaz de llegar a ser (*Fís.* 191^a 33-b15). La necesidad de reformular la tesis de Parménides ya había sido atisbada por Platón en el *Sofista*:

Para defendernos será necesario que pongamos a prueba el discurso del padre Parménides y obligar a la fuerza [la tesis] de que el no-ser [*tò mē on*] es en cierto sentido y, a su vez, el ser [*tò on*] en cierto sentido no es. (*Sofista*, 241d5-7, traducción propia)

En su última lección completa dedicada a Aristóteles de 1931 –una suerte de culminación de su encuentro con él–, Heidegger discute extensamente la confrontación del Estagirita con la escuela megárica en el libro Θ, capítulo 3, de la *Metafísica* (GA 33: 160-224). Aristóteles nos dice aquí que, de acuerdo con los megáricos –contemporáneos de Aristóteles y descendientes intelectuales de Parménides–, no es correcto decir que un constructor es capaz (*dýnasthai*) de construir una casa, si él o ella no se encuentra efectivamente en la obra (*energeîn*) de construirla (*Met.* 1046b 29-32). Esto parece ser obviamente falso, pero, de hecho, Heidegger apunta que Aristóteles tiene que tomar este argumento muy seriamente, puesto que es bastante consistente con la concepción griega básica de lo que significa lo que “es” (GA 33: 179-180). Lo que los megáricos quieren decir es que la capacidad del constructor de construir no está presente, no se muestra, cuando no está siendo ejercida, esto es, cuando el constructor no está construyendo. No puede *ser* que tal cosa como una posibilidad o capacidad pura, no realizada y meramente potencial, *dýnamis* –las posibilidades puras– no están *presentes*, precisamente porque no están realizadas. Solamente lo que está plenamente efectuado, *enérgeia*, es real y presente. Pero al negar la realidad de la *dýnamis*, los megáricos, al igual que los eléatas, son llevados, a final de cuentas,

³⁰ Parménides, 28 B 8 1-6, en Diels y Kranz (1960).

³¹ La refutación de las paradojas de Zenón sobre el movimiento la lleva a cabo Aristóteles en *Física* VI, 9.

a negar la realidad de todo movimiento, de todo devenir y cambio, de toda *kinēsis* en general (*Met.* 1047^a 14). Puesto que, sin la capacidad para construir, el constructor nunca puede empezar a construir, de hecho el constructor no puede *ser* un constructor, puesto que es sobre la base de la capacidad para construir que él o ella aparece frente a nosotros como un *constructor* (*Met.* 1046b 33-1047^a 4). De la misma manera, si seguimos el razonamiento de los megáricos, no hay sentido al decir que una casa está ahora siendo construida, en el proceso de ser construida, pero que todavía no está acabada, pues no hay una casa presente, antes de que haya una casa terminada. Si, entonces, lo que no está completamente *presente* y acabado es sencillamente no-presente, sencillamente no-real y no-existente, nunca puede *llegar a la presencia*. Entonces, nada puede nunca llegar a ser o dejar de ser:

Pero [si seguimos el argumento de los megáricos] el que está en pie estará siempre de pie, y el que está sentado, sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que no es capaz [*dynatòn*] de ponerse de pie. Ahora bien, si no cabe admitir que tales cosas están articuladas [*légein*] de manera significativa, es evidente que la capacidad-de-ser [*dýnamis*] y el estar-ya-operativo [*enérgeia*] son diferentes [...] de modo que una cosa capaz de ser algo admite que [*endéchetai*] no es [lo que es capaz de ser], y, en consecuencia, una cosa capaz de no ser [algo] admite ser [lo que es capaz de no ser]. (*Met.* 1047a 15-19, 20-22, traducción propia)

Todos vemos que las cosas cambian, llegan a ser algo, y dejan de ser otra cosa. Más aún, como en el caso del constructor, los fenómenos que cambian son significativamente presentes para nosotros, en vista de sus capacidades y posibilidades todavía no realizadas, de lo que *son capaces de ser*. El constructor ocioso está, de alguna manera, presente para nosotros como un constructor, y el sitio de construcción está de alguna manera presente a nosotros como un edificio que está todavía siendo construido. Aristóteles da otros muchos ejemplos: lo que es frío o cálido para tocar, o lo que sabe dulce, es considerado que es frío, cálido o dulce, incluso cuando no está presencialmente siendo sentido o saboreado, y la persona que normalmente ve, no se dice que está ciega, cuando sucede que sus ojos están cerrados (*Met.* 1047a 4-10). La presencia significativa del constructor, de la casa inacabada, del fuego cálido y de la persona ciega, están constituidos por la respectiva *dýnamis* de cada uno de estos entes; esto es, por la referencia presente a lo que *presencialmente no son*, pero que son capaces de llegar a ser, lo que es solamente *ausente de modo relativo*³² de ellos. Es esta estructura de la *dýnamis*, como una relación constitutiva con la ausencia relativa, la que hay que tener en cuenta al interpretar la definición de Aristóteles:

Ser capaz [*dynatòn*] es [*ésti*] ser algo que no puede ser [*éstai*] incapaz en cualquier aspecto, en el punto en el que comienza en él el estar-operativo [*enérgeia*] de aquello que se dice que tiene la capacidad. (*Met.* 1047^a 24-26, traducción propia)³³

Heidegger llama a esta “definición”, aparentemente circular y trivial –lo que no es incapaz, es capaz–, una expresión de “el mayor conocimiento filosófico de la antigüedad”, “un conocimiento que incluso hoy permanece poco apreciado y malentendido en la filosofía”

³² Sheehan (1981b, 1983a: 289-290, 1992: 30-31) interpreta la *dýnamis* como “ausencialidad relativa”, “presencia de la ausencialidad”, “pres-ausencialidad”.

³³ Cf. *GA* 33: 219-224.

(GA 33: 219). Él no nos dice realmente porqué esto es así. Sin embargo, poniendo atención a los tiempos usados en el planteamiento de Aristóteles, quizá podría desecharse su circularidad, y ayudar a entender la importancia que Heidegger le adscribe. Lo que *es presente (ésti)*, como algo capaz de algo, es presente como tal, en la medida en que *no será (éstai)* incapaz de efectuar la plena presencia de su capacidad. El constructor desempleado está ahora presente frente a nosotros como un constructor, precisamente porque entendemos que el constructor está dispuesto de tal manera, que una vez que la actividad de construir comience, él o ella *será capaz* de efectuar esta actividad en su extensión plena y en todos sus aspectos. Un bloque de mármol se muestra a nosotros como una escultura de mármol que puede-ser, precisamente, en la medida en que se entiende que su constitución es tal, que una vez que la actividad de esculpir una escultura comience no hay nada esencial en el mármol en sí mismo que le impida entrar en el proceso entero que lleva al propósito y fin de esculpir, a la escultura acabada.

Aristóteles no nos da una definición abstracta de lo *que* es el ser-capaz; más bien, él da una indicación fenomenológica de *cómo* algo capaz está presente como capaz de algo (GA 33: 220-221). Desde un punto de vista heideggeriano, la importancia única –y también la dificultad fundamental– de esta indicación debe yacer en el hecho de que estar-presente es aquí descrito en términos del futuro, lo que todavía no está presente. En su definición de *dýnamis*, Aristóteles entonces se encuentra con el carácter temporal del ser, con la constitución trascendente de la presencia significativa por medio de lo no-presente, la relación esencial con la ausencia que constituye la presencia. Esto es precisamente el “significado kinético de la esencia del ser”, aquello que, de acuerdo con Sheehan (1979: 630, 1981a: 15, 1981b, 1992: 30-31), es de lo que trata toda la filosofía de Heidegger.

De acuerdo con esta lectura, *kínēsis* y *dýnamis* son los dos conceptos aristotélicos que ofrecen las posibilidades más radicales de reapropiación. Están íntimamente interconectados y, de hecho, se definen mutuamente el uno al otro. De acuerdo con la famosa definición del libro III de la *Física*, el movimiento no es otra cosa que la presencia plena y completa de aquello que todavía no está presente plenamente, sino solamente en capacidad (*dynámei ón*), precisamente en la medida en que es algo que *puede* y *podría* ser, y así, todavía no es³⁴. Así, la *kínēsis*, actual del construir casas, es sencillamente la presencia significativa de una casa que todavía no está plenamente presente, pero que presencialmente viene a presencia. Para Heidegger, esta definición del movimiento es parte integrante del gran logro de Aristóteles, en comparación con la tradición anterior y posterior. Es precisamente la aprehensión ontológica de la *kínēsis* lo que hace, para Heidegger, a la *Física* –en vez de la *Metafísica*– “el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda” (GA 9: 242/201).

La otra caracterización principal de Aristóteles para la *kínēsis* es igualmente decisiva:

La razón por la que el movimiento parece ser algo indefinido [*aóriston*] es que <simplemente> no se debe colocar bajo la capacidad ni bajo el estar-operativo de lo que-es [...] El movimiento parece ser una especie de estar-operativo, pero de un tipo inacabado [*atelēs*]: la razón de esto es que el ser capaz [*tò dynatón*], del cual el movimiento es el estar-operativo, está inacabado. (*Fís.* 201b 27-29, 31-33, traducción propia)

³⁴ *Fís.* 201a 10-11; cf. GA 18: 287-315; GA 22: 171-172, 320-321/202-203, 347-349.

Estar-en-movimiento es una forma de estar presente, actualizado, *enérgeia*, pero es una presencia *inacabada* (*atelés*), una presencia en la que todavía falta algo, y que no puede ser entendida sin referencia a un fin que todavía no está presente.

Expresado brevemente, al elaborar fenomenológicamente las estructuras de *dýnamis* y *enérgeia*, Aristóteles adelanta una comprensión inicial del fenómeno del *mundo* (*Welt*), en el sentido de Heidegger de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo dado en el modo del “estar-a-disposición” (*Zuhandenheit*),³⁵ en el que los entes mundanos particulares adquieren su sentido por medio de su contexto histórico o cultural de referencia (*Bewandtnis*), y por medio de su “propósito-para-qué” futural, su carácter de “para-el-fin-de” (*um zu*). La estructura más general de este carácter dado, significativo, de los entes, es la temporalidad del ser (*Temporalität des Seins*), la que Heidegger se proponía trabajar en la faltante división 3 de la parte I de *Ser y tiempo*, “Tiempo y ser”, y luego retrabajada bajo el título *Ereignis* (Sheehan, 1992). La temporalidad del ser –esto es, la constitución temporal de toda significatividad– se correlaciona con la temporalidad extática del *Dasein* mismo.³⁶ La autotranscendencia de la apertura (*Da*), como el contexto para todo sentido posible, es una precondition para el carácter dado, autotranscendente de los entes dentro de este contexto. La movilidad motivada del vivir no es solamente un tipo de movimiento o proceso, es precisamente el movimiento que hace posible el carácter dado, móvil, cinético de toda realidad. En 1926, Heidegger establece que “en efecto, ha sido precisamente la primera aprehensión fenomenológica de la vida la que condujo a la interpretación del movimiento e hizo posible la radicalización de la ontología” (*GA 22*: 182/215). El horizonte para el análisis revolucionario de Aristóteles sobre el movimiento es un entendimiento pre-ontológico de la esencia móvil y motivada de la vida misma.

4. Motivación divina y mortal

Aristóteles, al igual que la larga tradición filosófica posterior a él, es plenamente consciente del rol constitutivo de la conciencia viviente para toda presencia significativa: en su tratado sobre el alma dice que “el alma [*psyché*; entendida simplemente como el principio de la vida, la animación] es, de alguna manera, todo lo que-es” (*DA 431b 21*, traducción propia). Pero, a pesar de muchas intuiciones, ni Aristóteles ni la larga tradición metafísica después de él tematizaron la manera de ser de este contexto para toda posible significatividad y necesidad –el alma, el espíritu, la conciencia–, como un movimiento extático, motivado externamente, como existencia.

Sin embargo, como vimos, Heidegger establece que “la estructura ontológica del ser humano” en Aristóteles “se vuelve comprensible sobre la base de la ontología de los entes en el modo de una movilidad específica”. En otras palabras, Aristóteles, ciertamente encuentra

³⁵ En la lección del verano de 1924, Heidegger comenta: “Ser *dýnamei* es una determinación positiva del [ser] [...] ahí [*Da*]. Hace mucho que tengo la costumbre de indicar esta asignación del carácter de ser de *Dasein* significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Este carácter de ser es el carácter principal en el que se encuentra el mundo” (*GA 18*: 300, traducción propia). En las notas fragmentarias para la lección del verano de 1926, Heidegger realiza la siguiente observación concerniente a la *kínēsis*: “El movimiento es una determinación de ser del ente, el ente movido. ¿Qué significa *ontológicamente* el movimiento? *Utilizabilidad* [*Zuhandenheit*] de lo disponible en su disponibilidad [*Bereitheit*]” (*GA 22*: 173/204).

³⁶ Heidegger especifica: “El término ‘Temporalidad’ [*Temporalität*] [...] significa temporeidad [*Zeitlichkeit*] en la medida en que se convierte en tema como condición de la posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal” (*GA 24*: 324/278, traducción modificada).

la entera actualidad del ser humano en un tipo *específico* de movimiento. El carácter de este movimiento es explicado por Heidegger de manera muy clara:

Ser significa [para Aristóteles] *estar-finalizado-y-listo* [*Fertigsein*], es decir, un tipo de ser en el que el movimiento llega a *su fin*. El ser de la vida es considerado como una actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro [...] En primer lugar, el *noûs* –en tanto que inteligir puro– se encuentra en su actividad genuina cuando renuncia a toda ocupación *práctica* y cuando *simplemente* se limita a inteligir; en segundo lugar, el inteligir puro es como tal la actividad que, en la medida en que tiene a la vista lo puramente inteligible, ha llegado a su fin; es una actividad que no sólo se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto ha llegado a su fin [...] Tan sólo la *nóēsis* como puro *theōreîn* satisface la idea suprema de la actividad pura. (Heidegger, 1989: 260-261/71-72, traducción modificada)

Como hemos visto, la entera actualidad y esencia de la vida no ha de ser encontrada, a los ojos de Aristóteles, en un movimiento hacia fuera *extático*. La vida se encuentra plenamente realizada solamente cuando llega a reposo, y alcanza la autoinmanencia más plena posible en el *theōreîn*, en la contemplación y el asombro. Pero *theōreîn* es todavía un verbo: un ejercicio del vivir, una *prâxis*. Como Heidegger establece repetidamente, estar-en-reposo es un modo de movilidad; el estar-en-reposo no tiene ningún sentido sin una posibilidad inherente de movimiento.

Habrá que buscar el más puro despliegue de su esencia [del movimiento] en los momentos en los que el reposo no significa cesar ni interrumpir el movimiento, sino en donde la movilidad se recoge en el *detenerse o estar quieto* y ese estar en sí no excluye, sino incluye, la movilidad, es más, no sólo la incluye, sino que es la primera que consigue abrirla. (GA 9: 284/234)

En el *theōreîn*, la vida ciertamente detiene su movimiento extático y autotranscendente hacia sí misma como una posibilidad, como un todavía-no, y se concentra en lo que *está* plenamente presente. Pero, al llegar así al reposo, el vivir no se encuentra privado de movimiento. Por el contrario, su modo de motivación cambia. El movimiento de la vida no es más motivado por algo exterior, por posibilidades, por el “todavía-no”, ya no se encuentra dirigido más hacia fuera; ahora está motivado por la simple e inmediata recepción intuitiva (*noûs*, *noeîn*), de lo que está completamente presente como tal. En el *theōreîn*, el ser humano ya no va más allá de sus propios límites, ya no se encuentra dirigido hacia la exterioridad y la otredad; sencillamente permanece “activamente” como él mismo, morando dentro de los linderos de su propia esencia, como un receptáculo autopresente y autoidéntico de la presencia del presente. El movimiento de la vida motivado externamente, extático y trascendente se convierte en un movimiento internamente motivado y autoinmanente de reposo alrededor de uno mismo.

En *Metafísica* Θ, capítulo 6, Aristóteles reserva el nombre de *kínēsis* solamente para el primer tipo de movimiento, que siempre está inacabado (*atelés*), y prefiere llamar al otro tipo, una *enérgeia*, “estar-ya-operativo” (*Met.* 1048b 34-35). A pesar de que, hasta ahora, Aristóteles ha usado principalmente la palabra *enérgeia* para describir la completud de los

objetos producidos, aquí todos sus ejemplos de *enérgeia* son actividades vividas (*práxeis*): ver, considerar, aprehender, vivir adecuadamente y ser feliz:

Ninguna de las actividades [*práxeis*] para las que hay un límite [*péras*] es un fin [*télos*] [en sí mismo], sino que se trata más bien de actividades que tienen que ver con el fin [...], y como aquello por mor de lo cual [*hôn héneka*] el movimiento tiene lugar no está presente [en el movimiento mismo], no es *prâxis*, o al menos no es *prâxis* completas, pues no es fin [en sí mismo]. Pero en el otro tipo [de actividad –es decir, además de la inacabada, que no es verdadera *prâxis*– que es ciertamente *prâxis*], están presentes el fin y la actividad misma. Por ejemplo, uno ve, cuando ya ha visto, uno medita, cuando ya ha meditado, uno piensa, cuando ya ha pensado; mientras que uno no sigue aprendiendo [algo], cuando ya ha aprendido y mientras uno se sigue sanando, todavía no se ha sanado. Al vivir apropiadamente, uno sigue inmediatamente [*háma*] una vida adecuada y, al ser feliz, ya ha alcanzado la felicidad. (*Met.* 1048b 18-19, 20-26, traducción propia)³⁷

Para Heidegger, *enérgeia* y *entelécheia*, en su sentido fundamental, significan, para cada ente, el movimiento de permanecer dentro, habitando su *éidos* más íntimo, su forma, que también es su *télos*; lo que este ente como tal es en su modo más adecuado. Para los seres humanos, la *enérgeia* más perfecta sería la *prâxis* más perfecta, la manera más perfecta de vivir activamente la propia vida, a la par que ya se ha alcanzado la perfección. Como ya se ha mostrado, esta *prâxis* suprema es el asombrarse puro y la contemplación de verdades permanentes. Para los seres humanos, el *theōreîn* es una intuición de la actividad de la divinidad, *nóēsis noēseōs*, de la aprensión que aprehende su propia actividad. La divinidad es el motor inmóvil y no-movido; pero, puesto que se dice que la divinidad es una vida, que es constantemente como la que vivimos en nuestro mejor momento, su inmovilidad no puede ser entendida negativamente como falta de actividad (*Met.* 1072a 24-26; 1072b 14-16; 1074b 17-18). Por el contrario, la divinidad tiene una motivación propia: es la actividad autoinmanente de una autoconciencia autotransparente y autocoincidente.

El *theîon* es *nóēsis noēseōs* porque sólo un inteligir de este género, considerado en su carácter de ser, es decir, aprehendido como tal en su movilidad, es el que satisface de la manera más pura la idea del ser-movido en cuanto tal. (Heidegger, 1989: 263/75-76, traducción modificada)

La reapropiación heideggeriana de Aristóteles no es así una simple transformación de un entendimiento “estático” de la vida, hacia una concepción del vivir “dinámica” y “kinética”. Es más bien la transición de una comprensión de la movilidad de la vida, en una forma más originaria de movimiento; la transición de una movilidad divina a una mortal, la traducción de la ontología “teológica” occidental en una más arcaica y “antropológica”. Los griegos pensaron el movimiento y la actividad sobre la base de la actividad paradigmática del reposar en la perfección; Heidegger busca pensar el movimiento más fundamental, el

³⁷ Por razones desconocidas, este pasaje se omite en algunos manuscritos en griego y aparece muy corrupto en otros; además, aunque su punto general es claro, muchas frases individuales son ambiguas. Los pasajes expuestos aquí son enmiendas sugeridas por Herman Bonitz. Véase el comentario de Ross en Aristotle (1924, vol. II: 253-254).

movimiento del vivir humano, como uno que nunca tiene reposo y que nunca alcanza la perfección, sino precisamente en su imperfección. El esfuerzo de *Ser y tiempo* es mostrar cómo una movilidad finita, imperfecta, extática, autotranscendente y motivada hacia afuera es el horizonte ontológico necesario, pero ignorado, para la constitución del ideal de un movimiento del vivir, infinito, perfecto, autoinmanente y motivado internamente.

Referencias

- ARISTÓTELES (1957), *Politics*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1956), *De Anima*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1949), *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford University Press.
- (1936), *Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1924), *Aristotle's Metaphysics vol. I-II*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1894), *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford University Press.
- BERNASCONI, R. (1989), “Heidegger’s destruction of phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy*, 28: 127-147.
- (1986), “The fate of the distinction between *praxis* and *poiesis*”, *Heidegger Studies*, 2: 111-139.
- BRAGUE, R. (1984), “La phénoménologie comme voie d’accès au monde grec: Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d’Aristote”, en: J. Marion y G. Bonjour-Planty (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris: PUF, 247-273.
- BROGAN, W. (2000), “Heidegger’s interpretation of Aristotle on the privative character of force and the twofoldness of being”, en Ch. Scott y J. Sallis (eds.), *Interrogating the tradition: Hermeneutics and the history of philosophy*, Albany: State University of New York Press, 111-130.
- (1994), “The place of Aristotle in the development of Heidegger’s phenomenology”, en T. Kisiel y J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought*, Albany: State University of New York Press, 213-227, 442-443.
- (1990), “Heidegger and Aristotle: *Dasein* and the question of practical life”, en A. Dallery, C. Scott y P. Holley Roberts (eds.), *Crises in continental philosophy*, Albany: State University of New York Press, 137-146.
- (1989), “A response to Robert Bernasconi’s ‘Heidegger’s destruction of phronesis’”, *The Southern Journal of Philosophy*, 28: 149-153.
- CAPUTO, J. (1991), “Heidegger’s *Kampf*: The difficulty of life”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 (2)-15 (1): 61-83.
- DIELS, H. y KRANZ, W. (eds.) (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, vol. III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DÜRING, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus: An attempt at reconstruction*, Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- ELLIOT, B. (2002), *Anfang und Ende in der Philosophie: Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der Aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot, 128-154.
- FIELDING, H. (2003), “Questioning nature: Irigaray, Heidegger and the potentiality of matter”, *Continental Philosophy Review*, 36 (1): 1-26.

- GADAMER, H. (1995a), “Erinnerung an Heideggers Anfänge”, en *Gesammelte Werke*, 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr, 3-13.
- (1995b), “Heidegger und die Griechen”, en *Gesammelte Werke*, 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr, 31-45
 - (1987), “Die Marburger Theologie”, en *Gesammelte Werke*, 3: *Neuere Philosophie I: Hegel–Husserl–Heidegger*, Tübingen: Mohr, 197-208.
 - (1976), “Martin Heidegger and Marburg Theology”, *Philosophical hermeneutics*, trad. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 198-212.
- HANLEY, C. (2002), “Force and dynamism in Aristotle and Heidegger: Becoming what you are... to be”, en A. Tymieniecka (ed.), *Life: Energies, forces and shaping of life: Vital, existential*, Dordrecht: Kluwer, 3-18.
- (2000), *Being and God in Aristotle and Heidegger: The role of method in thinking the infinite*, Lanham: Rowman & Littlefield.
 - (1999), “Heidegger on Aristotle’s metaphysical God”, *Continental Philosophy Review*, 32 (1): 19-28.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer. [Traducción: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.]
 - (2000a), “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 16).
 - (2000b), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske. [Traducción: *Conferencias y artículos*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Del Serbal, 1994.]
 - (1998), *Nietzsche, Zweiter Band*, Stuttgart: Neske.
 - (1996a), *Einleitung in die Philosophie* (1928–1929), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 27).
 - (1994), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (1930), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 31).
 - (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22). [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter, 2014.]
 - (1992), *Platon: Sophistes* (1924-1925), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
 - (1989), “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 5: 235-273. [Traducción: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián, Madrid: Trotta, 2002.]
 - (1985a), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1926), ed. Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
 - (1982b), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2000.]
 - (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 33).

- (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 26). [Traducción: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2007.]
- (1976), *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9). [Traducción: *Hitos*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Trotta, 2000.]
- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24). [Traducción: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000.]
- KISIEL, T. (1993), *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- LONG, C. (2002), “The ontological reappropriation of phronēsis”, *Continental Philosophy Review*, 35 (1): 35-60.
- MCNEILL, W. (1999), *The glance of the eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*, Albany: State University of New York Press, 17-54.
- PLATÓN (1961), “Sophista”, en *Platonis opera, Tomus I*, ed. J. Burnet, Oxford University Press.
- SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle: The question of being*, London: Athlone.
- SHEEHAN, T. (1995), “How (not) to read Heidegger”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 4 (2): 275-294.
- (1992), “‘Time and being,’ 1925-7”, en: C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments*, vol. 1: *Philosophy*, London: Routledge, 87-145.
- (1983a), “Heidegger’s philosophy of mind” en: G. Fløistad (ed.), *Contemporary philosophy: A new survey*, vol. 4: *Philosophy of mind*, The Hague: Nijhoff, 287-318.
- (1983b), “On the way to *Ereignis*: Heidegger’s interpretation of *phýsis*”, en: H. Silverman, J. Sallis y M. Seebohm (eds.), *Continental philosophy in America*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 278-314.
- (1981a), “Introduction: Heidegger, the project and the fulfillment”, en T. Sheehan (ed.), *Heidegger: The man and the thinker*, Chicago: Precedent, vii-xx.
- (1981b), “On movement and the destruction of ontology”, *The Monist*, 64 (4): 534-542.
- (1979), “Heidegger’s topic: Excess, recess, access”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 41 (4): 615-635.
- (1978a), “Getting to the topic: The new edition of *Wegmarken*”, en: J. Sallis (ed.), *Radical phenomenology: Essays in honor of Martin Heidegger*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 299-316.
- (1978b), “Heidegger’s interpretation of Aristotle: *Dýnamis* and *Ereignis*”, *Philosophy Research Archives*, 4 (4): 278-314.
- (1973), “Heidegger: From being-ness to the time-being”, *Listening*, 7: 17-31.
- TAMINIAUX, J. (1997), *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, trad. M. Gendre, Albany: State University of New York Press.
- (1992a), *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris: Payot.
- (1992b), “The interpretation of Aristotle’s notion of *aretê* in Heidegger’s first courses”, trad. J. Hansen, en F. Raffoul y D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and practical philosophy*, Albany: State University of New York Press, 13-27.
- (1991), “The reappropriation of the *Nicomachean Ethics*: *Poiesis* and *praxis* in the articulation of fundamental ontology”, en *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trad. M. Gendre, Albany: State University of New York Press, 111-137.

- (1989), “La réappropriation de l’*Ethique à Nicomaque: Poiesis et praxis* dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en *Lectures de l’ontologie fondamentale: essais sur Heidegger*, Grenoble: Millon, 147-189.
- (1988), “The interpretation of Greek philosophy in Heidegger’s fundamental ontology”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19 (1): 3-14.
- VOLPI, F. (1992), “Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle,” trad. C. Macann, en C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments*, vol. 2: *History of philosophy*, London: Routledge, 90-129.
- (1990), “La ‘riabilitazione’ della *dýnamis* e dell’*energeia* in Heidegger”, *Aquinas*, 33: 3-27.
- (1988), “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote,” en *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1-41.
- (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padua: Daphne.
- WEIGELT, C. (2002), *The logic of life: Heidegger’s retrieval of Aristotle’s concept of logos*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.