



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.62985>

LAS HUELLAS DE HEIDEGGER
EN LA CONDICIÓN HUMANA
UNA DISPUTA SOTERRADA EN TORNO
DE LA PRAXIS ARISTOTÉLICA



TRACES OF HEIDEGGER
IN THE HUMAN CONDITION
A VEILED DISPUTE REGARDING
ARISTOTELIAN PRAXIS

ANABELLA DI PEGO*

Universidad Nacional de La Plata / Conicet - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido el 28 de febrero de 2017; aceptado el 28 de junio de 2017.

* *adipego@fahce.unlp.edu.ar / anadipego@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Di Pego, A. "Las huellas de Heidegger en *La condición humana*. Una disputa soterrada en torno de la *praxis* aristotélica." *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 185-207.

APA: Di Pego, A. (2019). Las huellas de Heidegger en *La condición humana*. Una disputa soterrada en torno de la *praxis* aristotélica. *Ideas y Valores*, 68(171), 185-207.

CHICAGO: Anabella Di Pego. "Las huellas de Heidegger en *La condición humana*. Una disputa soterrada en torno de la *praxis* aristotélica." *Ideas y Valores* 68, n.º 171 (2019): 185-207.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo muestra que *La condición humana* de Hannah Arendt puede leerse como una disputa soterrada con Martin Heidegger en torno de la praxis aristotélica. Por una parte, se reconstruyen las huellas de la lectura heideggeriana de Aristóteles en la obra de Arendt, para esclarecer esta presencia invisibilizada en la que se cifra uno de los puntos nodales de discusión con quien fuera su maestro. Por otra, se analiza la reconceptualización de la praxis que Arendt lleva a cabo, lo que supone una crítica a la interpretación de Heidegger y el despliegue de un marco conceptual propio que va más allá de la perspectiva aristotélica.

Palabras clave: M. Heidegger, H. Arendt, *phrónesis*, praxis, política.

ABSTRACT

The article shows that Hannah Arendt's *The Human Condition* can be read as a veiled dispute with Martin Heidegger regarding Aristotelian praxis. On the one hand, it reconstructs the traces in Arendt's work of Heidegger's reading of Aristotle, in order to clarify that invisibilized presence that constitutes one of the key points of the discussion with her mentor. On the other hand, it analyzes Arendt's reconceptualization of praxis, which involves a critique of Heidegger's interpretation and the deployment of her own conceptual framework, which goes beyond the Aristotelian perspective.

Keywords: M. Heidegger, H. Arendt, *phrónesis*, praxis, politics.

Introducción

A lo largo de los cientos de páginas de *La condición humana*, Heidegger no aparece nunca citado ni mencionado. Sin embargo, su presencia invisibilizada no ha pasado desapercibida. Así, por ejemplo, en sus célebres estudios, Jacques Taminiaux y Seyla Benhabib han enfatizado las direcciones opuestas del pluralismo arendtiano y del solipsismo existencial heideggeriano (cf. Taminiaux 1997 39; Benhabib 2000a 104). En tanto que Fina Birulés se encuentra entre quienes han explorado el contrapunto que la ontología política, y particularmente el concepto de natalidad de Arendt, supone respecto del estar vuelto hacia la muerte de Heidegger (cf. Birulés 7; Heidegger 2005 279-286 §53). Estos análisis muestran en qué medida el libro sobre la vida activa se desarrolla en distintos puntos como una discusión solapada con Heidegger. Por su parte, Dana Villa indaga “las raíces heideggerianas de la teoría política de Arendt” (113),¹ así como su afinidad con Heidegger en lo que respecta al desmontaje de la metafísica, la “ausencia de fundamento” y a la “crítica de la modernidad” (cf. *id.* 144, 171), mientras que delimita la crítica de Arendt a la concepción heideggeriana de lo político y al “olvido de la *praxis* en sus obras tardías” (*id.* 211). Sin embargo, aquí nos interesa señalar que antes de este presunto olvido de la *praxis* en el Heidegger tardío, la obra de Arendt también contiene una crítica a su reapropiación temprana de la concepción aristotélica de la *praxis*. Así, procuramos mostrar que aun cuando la *praxis* parece estar en el centro de la reflexión de Heidegger en sus escritos tempranos, su lectura efectúa ciertos desplazamientos con los que Arendt no se encuentra dispuesta a comulgar. De esta manera, la discrepancia en torno de la *praxis* se remonta más allá del olvido tardío analizado por Villa en su libro. Asimismo, Villa concluye aseverando el “carácter antipolítico de la *praxis* aristotélica” (49), a partir de algunas afirmaciones de Arendt; entre otras, aquella que siguiendo un ejemplo de Aristóteles en torno del benefactor procura mostrar que el estagirita “piensa la acción en términos de un hacer y como resultado concibe las relaciones entre los hombres como una obra acabada (a pesar de su enfático intento por distinguir entre acción y fabricación, entre *praxis* y *poiésis*)” (Arendt 1998 196). Sin embargo, entendemos que una lectura más detenida del libro obliga necesariamente a matizar la propia distancia que Arendt pretende tomar de Aristóteles, para ponderar de manera más atenta los elementos de la *praxis* aristotélica que sustentan su propia concepción de la acción. En tanto que, como mostraremos a lo largo del trabajo, las derivas antipolíticas no se hallarían en la *praxis* aristotélica sino

1 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

más precisamente en la interpretación heideggeriana de la *praxis* que Arendt pondría en cuestión.

A lo largo de este trabajo procuramos dilucidar las huellas de la lectura heideggeriana de Aristóteles presentes en la obra de Arendt así como su peculiar posicionamiento frente a la herencia del filósofo griego. Nuestra hipótesis de lectura es que la interpretación heideggeriana de la *praxis* aristotélica se encuentra presente en la reapropiación de la *praxis* que lleva a cabo el concepto arendtiano de acción. Sostenemos que en esta presencia soterrada se cifra el punto nodal de discusión de Arendt con quien fuera su maestro. *The Human Condition* puede ser leído, así, como una reconceptualización de la *praxis* que va más allá, como veremos, de la propia perspectiva de Aristóteles, y que a la vez supone una crítica de la reapropiación de la filosofía práctica aristotélica por parte de Heidegger.

Para llevar a cabo esta tarea, en el primer apartado nos detendremos en la lectura que Heidegger realiza de la *praxis* aristotélica en el curso del semestre de invierno de 1924-1925 sobre *El sofista* de Platón. Dos razones fundamentales ameritan que nos concentremos en este curso. Por un lado, este fue el primer curso de Heidegger al que Arendt asistió cuando llegó a Marburgo. Por otro lado, aunque el curso lleva por título un texto platónico, las primeras secciones contienen un análisis exhaustivo de la *Ética a Nicómaco*. En este apartado analizamos las diversas torsiones que Heidegger realiza de la *praxis* aristotélica, con el objeto de mostrar que esta lectura corre el riesgo de conducir a una despolitización y subjetivación de la misma. En el segundo apartado, pondremos en discusión la interpretación heideggeriana y la aproximación de Arendt a la *praxis* aristotélica. Procuramos mostrar que el libro de Arendt contiene una disputa disimulada en torno de la *praxis* aristotélica, en donde es posible rastrear un posicionamiento crítico respecto de la lectura heideggeriana, al mismo tiempo que un movimiento interpretativo particular que requiere ser dilucidado.

La presencia de Aristóteles en el curso *El sofista* de Heidegger

La gravitación del pensamiento de Heidegger en *La condición humana* es reconocida por la propia Arendt en una carta que le escribió al filósofo alemán el 28 de octubre de 1960 con ocasión de la publicación de su libro sobre la *vita activa* en alemán:

He dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto. Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros –quiero decir *entre*, no me refiero ni a mí ni a ti–, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal como están las

cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho (Arendt y Heidegger 140).

Aunque aquí no podemos detenernos en la compleja trama que explicaría la ausencia de dedicatoria del libro de Arendt, quisiéramos destacar el énfasis en el *entre* que remitiría a las circunstancias históricas que significaron la imposibilidad de un diálogo explícito. Asimismo, la referencia a “los primeros días en Friburgo” remite presumiblemente también –como sostienen Taminiaux (1997 2-8) y Benhabib (2000a 116)– a la asistencia de Arendt al seminario que Heidegger dictó en el semestre de invierno 1924-1925 en la Universidad de Marburgo sobre *El sofista* de Platón. Pero antes de adentrarnos en esta cuestión, es necesaria también una aclaración respecto de la manifestación de Arendt de su deuda contraída con Heidegger. Esto no supone simplemente que ella retoma su legado, sino más bien que se dirige a su maestro de manera análoga a como él se había aproximado a los griegos. Esto es, en un movimiento eminentemente crítico que implica el desmontaje y la destrucción de las interpretaciones predominantes, para hacer resurgir lo que ha permanecido sedimentado en la tradición filosófica. Al respecto resulta esclarecedor retomar la caracterización que el propio Heidegger realiza de su forma de aproximación a Aristóteles en el denominado *Natorp Bericht* de 1922:

la hermenéutica fenomenológica [...] se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje* [*abbauender Rückgang*]. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea solo a través de la destrucción* [*Destruktion*]. [...] La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar como eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros “hicieron” antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidamente perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. (2002 51-52)

De modo que, desde la década del veinte, Heidegger ya concibe su método como un “regreso deconstructivo” a los conceptos griegos, que implica una destrucción de las interpretaciones de la tradición. En la medida en que los conceptos griegos “han perdido sus funciones expresivas

originarias” (Heidegger 2002 50), en su transmisión a través de la tradición –por la mediación del latín del Imperio romano y posteriormente de la Iglesia cristiana–, es necesario un tratamiento crítico-deconstructivo que permita hacer visible lo que persiste en ellos de su sentido originario. En este sentido, según Gadamer, debe interpretarse la exaltación heideggeriana del griego y del alemán como las únicas lenguas propicias para el filosofar, puesto que, de este modo, era posible revertir el proceso de latinización de los conceptos griegos en la historia de la filosofía (cf. 337).

Arendt recupera el impulso metodológico heideggeriano de la destrucción de la tradición que, debido a su mediación crítica, como advierte Villa (1996 8-9), no puede reducirse meramente a recuperar ni restaurar el pasado, sino que implica su completa transfiguración. En particular, debemos pensar la forma en que Arendt se relaciona no solo con la tradición filosófica sino también con el legado del propio Heidegger, procediendo a través de un desmontaje crítico hacia una reapropiación que vuelve irreconocibles los conceptos así reelaborados. En este marco, nos interesa especialmente reconstruir el posicionamiento implícito de Arendt en relación con la lectura heideggeriana de Aristóteles y en particular sus consecuencias respecto de la conceptualización de la *praxis*. Para ello, nos remontaremos a los inicios de la formación de Arendt y especialmente al primer curso de Heidegger que presenció.

Previamente, quisiéramos despejar algunos equívocos respecto de los seminarios de Heidegger a los que Arendt asistió. En el epílogo a la publicación del denominado *Informe Natorp* en castellano, Jesús Adrián Escudero advierte que Heidegger escribió ese texto en 1922 cuando su fama ya había rebasado la Universidad de Friburgo y cita entre sus alumnos prominentes a Hannah Arendt entre otros (cf. 2002 105). Sin embargo, Arendt asistió por primera vez a un curso de Heidegger recién dos años más tarde en 1924 en Marburgo. Esta aclaración vale asimismo para el señalamiento de Volpi que sitúa a Arendt entre quienes asistieron al curso de Heidegger del semestre estival de 1923 denominado *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, en el que el análisis de la filosofía de Aristóteles constituye un punto nodal (cf. Volpi 1994 330 n. 6). Tanto en las biografías sobre Arendt (cf. Young-Bruehl 1993 82; Prinz 51; Adler 9) como en diversos abordajes de su obra (Taminiaux 1997 2; Benhabib 2000a 116) resulta manifiesto que el primer curso de Heidegger al que ella asistió fue el del semestre invernal de 1924-1925. Esto no puede ser de otro modo, porque Arendt llega a Marburgo en el otoño de 1924 a punto de cumplir 18 años y después de haber aprobado el *Abitur* en la primavera de ese mismo año.² A continuación, nos detendremos en este curso de

2 Arendt permaneció un año en Marburgo, asistiendo también en el semestre estival de 1925 al curso de Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Después de

Heidegger, para luego, en el siguiente apartado, reconstruir algunas de las críticas y divergencias respecto de la interpretación heideggeriana que implícitamente contiene su libro sobre la *vita activa*.

El curso de 1924-1925 se aboca al análisis de dos diálogos tardíos de Platón: *El sofista* y *Filebo*. Sin embargo, Aristóteles ocupa un lugar relevante porque explícitamente en el primer párrafo, Heidegger propone una interpretación que en lugar de remontarse a Platón a partir de Sócrates y los presocráticos, vuelve atrás hacia Platón a partir de Aristóteles. En este sentido, diversos intérpretes han advertido que es precisamente en su curso sobre *El sofista*, en donde Heidegger despliega su análisis más extendido y pormenorizado de la *Ética a Nicómaco*.³ Heidegger se había dedicado intensivamente al análisis de la filosofía de Aristóteles desde comienzos de la década del veinte. En el semestre de invierno de 1921-1922 dictó en Friburgo el curso *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, y el semestre siguiente continuó profundizando en estas problemáticas en el curso *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [1922]. Los diversos cursos que Heidegger dedicara a la filosofía de Aristóteles, así como el manuscrito completo del denominado *Informe Natorp*, constituyen una muestra indiscutible de la gravitación decisiva que este filósofo griego ejerció en el proceso de conformación de su primera obra filosófica: *Sein und Zeit*. Por eso, Gadamer sostiene polémicamente, aunque sin dejar de reconocer el influjo que el “genio descriptivo de Husserl” ejerció sobre Heidegger, que este encontró en Aristóteles “otro maestro más, y de mayor importancia” (257).⁴

Asimismo, es necesario destacar que el curso *El sofista* se encuentra íntimamente vinculado con el curso precedente que había dictado en Marburgo en el semestre de verano de 1924 titulado: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Esto lo hace explícito el mismo Heidegger al

.....
 un año en Marburgo, se traslada a Friburgo durante el semestre de invierno 1925-1926 para estudiar con Husserl, y a partir de la primavera de 1926 se instala en Heidelberg para estudiar con Jaspers, donde permanece hasta culminar en 1929 su tesis doctoral titulada *Der Liebesbegriff bei Agustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*.

3 De este modo, Thanassas sostiene que este curso de Heidegger “contiene su más extenso e importante estudio interpretativo de la *Ética a Nicómaco*” (44; traducción propia). En tanto que ya en 1989, incluso antes de que este curso estuviese publicado, Bernasconi advertía que para reconstruir la lectura heideggeriana de la ética aristotélica: “El texto más importante al respecto es casi seguro el curso de 1924-1925, el cual explícitamente está dedicado a *El Sofista* de Platón, pero que comienza con un extenso análisis del libro VI de *La ética a Nicómaco*” (130; traducción propia).

4 Al respecto véase también el ensayo de Gadamer (2002 125-138), “Los griegos”, dentro del mismo volumen, en el cual Alejandro Vigo se basa para señalar “que Aristóteles había sido la presencia filosófica absolutamente dominante en las lecciones de Heidegger en la época de Marburgo” (118).

comenzar este curso advirtiendo que la filosofía de Aristóteles constituye el hilo conductor que le permitirá adentrarse en los diálogos platónicos:

Hasta el momento es habitual interpretar la filosofía platónica, de forma que se progresa desde Sócrates y los presocráticos hasta Platón. Nosotros queremos introducir un camino inverso, para volver desde Aristóteles a Platón. [...] Si queremos adentrarnos en la filosofía platónica, entonces tendremos que hacerlo con el hilo conductor de la filosofía aristotélica. (1992 11 §1)⁵

Por eso la parte introductoria del curso comienza con tres capítulos dedicados a Aristóteles. El primer capítulo analiza el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, el segundo capítulo se aboca al análisis del primer libro de la *Metafísica* y de la *Física* –en donde Heidegger encuentra la posibilidad de entender el ser como movimiento–, y en el tercer capítulo retoma los libros VI y X de la *Ética* para reconsiderar la cuestión de la relación entre la *phrónesis* y la *sophía*. A través del análisis del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger se propone dilucidar las diversas formas de la verdad (*alétheia*) desplazando este concepto de las lecturas que lo restringen a su relación con el juicio como adecuación con el objeto, a lo que también se aboca posteriormente en *Ser y tiempo* (cf. 2005 235 §44).⁶ Heidegger se sustenta en el vínculo que Aristóteles establece entre *alétheia* y *arché* para reinterpretar la verdad ontológicamente, en el sentido de lo verdadero como una característica del ente mismo en tanto que se manifiesta, y también como una determinación del modo de existencia del *Dasein*, en tanto que es capaz de develar o des-ocultar (*a-léthes*) la verdad (cf. 1992 23 §4). En este sentido, las consideraciones en torno a la *alétheia* resultan fundamentales para el abordaje de la cuestión del ser en los diálogos platónicos, y al respecto es necesario remitirse a Aristóteles en donde esta problemática alcanza su máximo desarrollo. Señala Heidegger: “buscamos la orientación ahí, en donde, dentro de la lógica griega la determinación de la verdad alcanza su punto culminante, es decir, en Aristóteles” (*id.* 14-15 §2).

En el libro VI 3, de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distingue cinco disposiciones del alma por las cuales se alcanza la verdad: *téchne*, *episteme*, *phrónesis*, *sophía* y *noús* (cf. 1139b15). A partir de esto, Heidegger delimita dos formas de apertura a la verdad que constituyen el ámbito práctico (*logistikón*) y el teórico (*epistemonikón*), mientras que el primero remite a la *téchne* y a la *phrónesis*, en el segundo encontramos a

5 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

6 En general seguimos la traducción de *Ser y tiempo* de Rivera, pero también hemos consultado la clásica traducción de José Gaos (cf. Heidegger 2000), así como hemos cotejado el original en alemán de *Sein und Zeit* publicado en el tomo II de las *Gesamtausgabe* (cf. Heidegger 1977).

la *episteme* y a la *sophía*. Por su parte, el *noûs*, como razón intuitiva que aprehende los primeros principios, aparentemente permanece ausente en esta delimitación, pero se encontraría en realidad presente, según Heidegger, en cada una de las instancias, en la medida en que constituyen formas determinadas de su realización (cf. 1992 28 §5). En lo que respecta al ámbito práctico, la *téchne* se encuentra supeditada a la *phrónesis*, puesto que la primera remite a la actividad de la *poiésis* entendida como producción, por lo que el fin de la actividad no se encuentra en ella misma, sino fuera de la actividad en el producto que se obtiene; mientras que en la segunda, como disposición del alma vinculada a la *praxis*, el fin reside en la actividad misma, es decir, en la realización virtuosa de la acción. Asimismo, el principio (*arché*) de la actividad productiva (*poiésis*), es decir, el *eidos* según el cual se construye el objeto, también resulta ajeno al propio producto puesto que remite al productor, mientras que el principio de la acción (*praxis*) reside precisamente en aquel que la realiza.

En el ámbito teórico, el conocimiento constituye un fin en sí mismo –y no se encuentra en función de un producto o de una acción–, pero, no obstante, la sabiduría (*sophía*) adquiere preeminencia sobre la *episteme* –cuyo caso paradigmático sería la matemática– puesto que la primera indaga en los principios, mientras que la última procede demostrativamente a partir de principios dados. Tradicionalmente la *sophía* se ha distinguido de la *episteme*, como conocimiento demostrativo, y del *noûs*, como pura intuición, por ser una combinación de intuición y conocimiento demostrativo (cf. Ross 310). Pero en el caso de Heidegger, esto es puesto en cuestión por su afirmación de que el *noûs* se determina realizándose en las distintas disposiciones del alma hacia la verdad. De manera que, al interior del ámbito práctico y del teórico hay diferentes potencialidades en el desocultamiento de la verdad, presentándose la *phrónesis* y la *sophía* como las modalidades más elevadas, por lo que desempeñan un papel destacado. Por eso, luego de analizar la *episteme* (cf. Heidegger 1992 31 §6) y la *téchne* (cf. *id.* 40 §7) la cuestión decisiva respecto de los modos de manifestación de la verdad se encuentra para Heidegger en la *phrónesis* (cf. *id.* 48 §8) y en la *sophía* (cf. *id.* 57 §9).

El ámbito práctico remite, como hemos visto, a las actividades o actitudes propias de la *poiésis* y de la *praxis*, que se caracterizan por ser contingentes y cambiantes, mientras que el ámbito teórico remite a la actividad de la *theoría* que se caracteriza por ocuparse de lo necesario y eterno. Franco Volpi establece una serie de “analogías estructurales” entre la filosofía práctica aristotélica y los análisis del propio Heidegger, que posteriormente se plasman en *Ser y tiempo* (cf. 1994 332). De este modo, Volpi sostiene que la distinción aristotélica entre *praxis*, *poiésis* y *theoría* se encuentra a la base de la delimitación heideggeriana de los

tres modos de existencia correspondientes al *Dasein*, al estar a la mano (*Zuhandenheit*) y al estar-ahí o ser ante los ojos (*Vorhandenheit*) –según las respectivas traducciones de Rivera o de Gaos–. La *theoría*, en calidad de actitud tendiente a la contemplación pura y simple orientada hacia la aprehensión de la verdad, se correspondería con el ser ante los ojos (*Vorhandenheit*). La *poiésis*, en calidad de actividad productiva orientada a la obtención de un fin extrínseco, se encuentra íntimamente vinculada con el estar a la mano (*Zuhandenheit*), que es la forma en que el *Dasein* se relaciona con las cosas del mundo circundante (*Umwelt*). Además de estas dos analogías, Volpi propone una tercera más problemática, que consiste en concebir la existencia como *praxis*, situándola en la trama conceptual del deseo (*órexis*), la elección (*proáiresis*) y la prudencia (*phrónesis*).⁷

Entre las diversas torsiones que Heidegger realiza en su lectura de la ética aristotélica, nos detendremos en el próximo apartado en esta interpretación de la *praxis* en sintonía con el *Dasein*, porque consideramos que aquí se encuentra precisamente el punto nodal de la divergencia de Arendt. Nuestra lectura procede en una dirección distinta a la de Volpi. En lugar de enfatizar que Heidegger entiende el *Dasein* en analogía con la *praxis* aristotélica, queremos destacar más bien la manera en que interpreta la *praxis* en términos de su propia conceptualización del *Dasein*. Heidegger lleva así a cabo otro desplazamiento en la filosofía aristotélica que pasa desapercibida para Volpi, pero que resultará fundamental para comprender la cesura que la separa de la lectura arendtiana de la *praxis*.

De acuerdo con Volpi, la interpretación de Heidegger realiza tres movimientos que fuerzan la filosofía aristotélica más allá de sí misma: a) una ontologización de la distinción *poiésis*, *praxis* y *theoría* como modos de existencia, b) una alteración de la jerarquía tradicional que resitúa la *theoría* como una derivación de las actividades prácticas de la existencia, y c) una estructuración temporal unitaria constitutiva del *Dasein* que supone una crítica de la concepción naturalista del tiempo del estagirita (cf. 2012 69-152). Sin embargo, consideramos que esto se ve acompañado por otros dos movimientos que suponen, como veremos, la despolitización y la subjetivación de la perspectiva aristotélica. Es precisamente respecto de estos últimos dos movimientos que la interpretación de la acción en *La condición humana* se posiciona críticamente.

7 Respecto de las correspondencias que establece entre los conceptos aristotélicos y los del propio Heidegger, remitimos al libro de Volpi (2012) publicado originariamente en 1984 antes de que reapareciera el *Informe Natorp*, pero donde ya desarrolla muchas de las tesis presentes en su artículo de 1994 titulado “La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”.

La disputa subterránea en torno de la *praxis* aristotélica

Nos detendremos ahora someramente en la peculiar interpretación de la *praxis* aristotélica que emerge cuando Heidegger la sitúa en sintonía con su propia concepción del *Dasein* porque consideramos que aquí se juega la divergencia crucial con Arendt. Desde esta perspectiva, diversos y extensos pasajes del libro sobre la *vita activa* podrían ser concebidos como una disputa encubierta con la lectura heideggeriana de la *praxis* aristotélica. Para comprender esta disputa, resulta necesario asimismo volver a la *Ética a Nicómaco* por un momento. Allí, la *praxis* se encuentra íntimamente vinculada a la *phrónesis*, para cuya elucidación Aristóteles se remite a los hombres que consideramos prudentes, advirtiendo que “es propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente” (1140a25). Por lo cual, la *praxis*, como ámbito de interacción con otros, requiere de la *phrónesis* y de la deliberación (*boulesis*) como formas que permiten la articulación de la acción con los otros. De alguna manera, la *praxis* resulta indisociable de la deliberación, puesto que, en la medida en que nuestra existencia transcurre estando con otros, debemos coordinar nuestras acciones a través de la palabra.

Aunque Arendt no remite explícitamente a la noción aristotélica de deliberación (*boulesis*), de alguna manera, esta se ha presente en el vínculo que establece entre la acción (*praxis*) y la palabra (*lexis*), entendidas como formas de interacción efectiva. En este sentido, Arendt destaca que:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos fueron consideradas políticas, constituyendo lo que Aristóteles llamaba *bios politikos*, a saber, la acción (*praxis*) y la palabra (*lexis*) de las que surge la esfera de los asuntos humanos. (1998 24-25)⁸

Por el contrario, en la lectura de Heidegger parece desactivarse este íntimo vínculo entre *praxis* y deliberación, o cuanto menos la deliberación ocupa un lugar bastante más marginal que en la filosofía práctica aristotélica. Por esta razón, no resulta casual que, en el análisis de Volpi, la deliberación no encuentre una analogía estructural en los conceptos heideggerianos. Volpi advierte que, en su concepción del cuidado, Heidegger retoma el abordaje aristotélico del deseo (*órexis*), mientras que la elección (*proáiresis*) deviene resolución (*Entschlossenheit*) y la *phrónesis* es recreada en su enfoque de la conciencia (*das Gewissen*) (cf. 2012 69-152). Posteriormente, en su artículo “In Whose Name? Heidegger and ‘Practical Philosophy’”, Volpi advierte respecto de las derivas “solipsistas” de la ontologización heideggeriana de la *praxis* aristotélica, pero sin poner en cuestión la analogía entre la *praxis* y la

8 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

existencia del *Dasein* (cf. 2007 31-51). Sin embargo, entendemos que el movimiento interpretativo de Heidegger, al desplazar la centralidad de la deliberación, vuelve de alguna manera irreconocible a la *praxis* aristotélica, impugnando la sustentabilidad de la analogía misma. La deliberación no es una pieza accesorio sino por el contrario fundamental del enfoque aristotélico, de la que no puede prescindirse sin alterar la dinámica constitutiva de la *praxis* misma. En otras palabras, desde la perspectiva de Aristóteles no hay *praxis* sin deliberación, puesto que esta se entiende como una forma de interacción y coordinación de las acciones mediante las palabras, por lo que “el objeto de la *phrónesis* es pues el *bouletikós* mismo” (Xolocotzi Yañez 130).

Resulta notorio no solo que la deliberación no desempeñe en la interpretación de Heidegger un papel igualmente determinante como en la *praxis* aristotélica, sino también que cuando la deliberación se hace presente, parece concebirse como una actividad del sí mismo, en donde no resulta explicitado el papel insoslayable de la interacción con otros. Si bien en la lectura heideggeriana la determinación de la acción apropiada en cada momento no es producto de la aplicación de un saber productivo o técnico (*téchne*), sino de una deliberación enraizada en el modo de ser del *Dasein*, esta deliberación parece tornarse un proceso subjetivo y vinculado al hecho de que el *Dasein* se encuentra inmerso en una situación fáctica de vida e impelido a decidir al respecto, por lo que Xolocotzi Yañez concluye que “en la *phrónesis* el objeto es la *zoé* misma” (130). En este movimiento, en donde los asuntos éticos y políticos son desplazados como objeto de la deliberación, ocupando la vida su lugar, parece irse diluyendo el carácter eminentemente político de la *praxis* aristotélica.

La deliberación para Aristóteles, no obstante, no se restringe a lo que es bueno para uno mismo sino a los “bienes humanos” (cf. 1141b5), es decir, a lo que es “mejor para el hombre” en general (cf. *id.* 1141b10). Por esta razón, la deliberación es una actividad fundamentalmente política que se desenvuelve en el ámbito de la *praxis*, es decir, constituye una forma de interacción con otros a través de la palabra y el ejemplo de hombre prudente es precisamente Pericles (cf. *id.* 1140b8-12). Al relativizar este papel político de la deliberación, podemos afirmar que Heidegger lleva a cabo una lectura que despolitiza la ética aristotélica.⁹ Nos situamos así en consonancia con la siguiente afirmación de Taminioux: “El hecho de que la *Ética a Nicómaco* también constituya

9 A esto habría que sumarle, desde la mirada de algunos intérpretes, una especie de vaciamiento del sentido ético de los conceptos aristotélicos. “Si Heidegger se apropia de los conceptos éticos de Aristóteles, es solo al precio de vaciarlos de todo su contenido ético” (Gonzalez 150; traducción propia).

una indagación sobre la política y que la *phrónesis* sea una capacidad de juicio en asuntos políticos, escapa completamente a la atención de Heidegger” (1997 142).¹⁰ Lo que Heidegger oblitera en su aproximación a Aristóteles, es precisamente lo que Arendt enfatiza al señalar que “el *bios politikos* denotaba solo y explícitamente el ámbito de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo” (1998 13), a través de la mediación de las palabras, es decir, del diálogo efectivo con otros.

En consecuencia, tampoco resulta casual que Arendt también se detenga en la figura de Pericles con su insistencia en la grandeza de “los actos vivos” y de “la palabra hablada” y en la dignidad del espacio propiamente político de la *polis* para preservarlos a través de los siglos. Ese espacio de interacción “fue conceptualizado” por Aristóteles a través de “las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan producto tras de sí (no *par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en su realización [*performance*]” (Arendt 1998 206). En la *praxis* el fin consiste en el propio despliegue de la acción, por lo que la actividad constituye un “fin en sí mismo”. Así Pericles, o más precisamente “El ejemplo de Pericles” (cf. Aubenque 94-104), encarna el entramado conceptual del ámbito de los asuntos humanos: *praxis*, palabra, deliberación, por lo que la *phrónesis* es una facultad que no solo se aboca a cuestiones políticas, sino que es eminentemente política, y supone la interacción efectiva entre las personas para coordinar sus acciones a través del diálogo. De alguna manera, esto es lo que la lectura de Heidegger oculta, puesto que no solo es marginada la relevancia de la deliberación en la conceptualización de la *praxis*, sino que además cuando la *phrónesis* entra en escena es caracterizada en términos subjetivistas lo que acentúa el efecto previamente mencionado de despolitización.

Efectivamente, Heidegger recupera la concepción aristotélica de la *phrónesis*, pero trazando una correspondencia con la conciencia (*das Gewissen*) o, incluso, como advierte Wu, llevando a cabo una “identificación” entre ambas (cf. 106). Con este movimiento, el concepto aristotélico resulta desacoplado de la deliberación, entendida como la interacción efectiva con otros, para circunscribirse al ámbito subjetivo y remitir a “una posibilidad propia del *Dasein* que es la transparencia de sí mismo en la conciencia (*Gewissen*)” (id. 101).¹¹ Para dar cuenta de este movimiento de subjetivación de la *phrónesis*, podemos asimismo retomar la caracterización que Escudero realiza de la interpretación heideggeriana del concepto:

10 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

11 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

La *phrónesis* encarna la posibilidad de dominar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La *phrónesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por el otro lado, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica. (2000 101)

De este modo, la *phrónesis* es desplazada del plano de la deliberación intersubjetiva, para quedar sumida en Heidegger en el marco conceptual de la conciencia, la voluntad, la realización de sí mismo y la resolución.¹² En esta reapropiación “la acción deliberativa de la *phrónesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de ‘resolución’ (*Entschlossenheit*)” (Escudero 2000 103). Puede apreciarse, entonces, que, aunque la conciencia requiera de la deliberación para la resolución, Heidegger está entendiendo la deliberación como una actividad de la conciencia y no como una práctica plural como aparecía en la ética aristotélica.¹³

Por otra parte, en la traducción no convencional que Heidegger realiza de los términos griegos también resulta manifiesto la impronta peculiar que les imprime. En este sentido, es necesario destacar que Heidegger no traduce *phrónesis*, como por lo general se hace, por prudencia o razón práctica, sino que utiliza el término *Umsicht* o la expresión “die umsichtige Einsicht” (cf. 1992 47 §7), que han sido vertidos al español como circunspección (cf. 2005 94-109 §§15-17) y “comprensión circunspectiva” (cf. *id.* 376 §69). El término *Umsicht* no solo es la traducción del concepto de *phrónesis* en el curso de 1924-1925 y en *Ser y tiempo* –como puede apreciarse en las referencias precedentes–, sino que ya aparece en los cursos de 1922 (cf. Bernasconi 138) y seguirá utilizándolo en su curso de 1931 sobre la metafísica de Aristóteles (cf. Brogan 147). El concepto de circunspección (*Umsicht*) se encuentra íntimamente vinculado con el ocuparse de los útiles (*Besorgen*) y recrea así la dimensión práctica del concepto aristotélico. Por eso, Heidegger se refiere al “ocuparse circunspectivo”, pero, nuevamente, aunque este ocuparse puede ser caracterizado como un “trato con y en el mundo circundante” (2005 368 §69), en el mismo no resulta explicitado el papel que los otros desempeñan. De este modo, la *phrónesis* reinterpretada ontológicamente en términos de “circunspección” remite a la analítica del *Dasein* y más específicamente a un modo de comportarse del *Dasein* con los útiles y consigo mismo (cf. Bernasconi 140). De ahí, que

12 De acuerdo con Bernasconi, habría al menos cuatro conceptos que Heidegger utiliza como equivalentes a la *phrónesis* aristotélica: circunspección (*Umsicht*), comprensión (*Verstehen*), resolución (*Entschlossenheit*) y conciencia (*Gewissen*) (cf. 130).

13 Esta misma salvedad debe ser tenida en consideración cuando Weidenfeld destaca el vínculo entre conciencia, deliberación y resolución en Heidegger (cf. 261).

la circunspección también se enmarque en la precedentemente señalada despolitización de la *phrónesis* aristotélica y en sus derivas subjetivistas.

Por último, la *phrónesis* en Heidegger no solo corre el riesgo de ser despolitizada y conceptualizada en términos subjetivistas, sino que también puede resultar sesgada por cierto carácter teórico.¹⁴ Al respecto, Thanassas advierte que Heidegger reinterpreta la “*phrónesis* como una forma de elucidación del sí mismo [*self-elucidation*] que la transforma en una forma de teoría, cuyo objeto es el hombre mismo como sujeto actuante” (50).¹⁵ Este doble movimiento de subjetivación y teorización de la *phrónesis* aristotélica, culmina neutralizando las implicancias políticas de la *praxis* así como también el papel de los otros en la constitución del sí mismo, haciendo que Heidegger permanezca en sintonía con la tradición filosófica, aun cuando se había propuesto su destrucción.

La condición humana puede leerse como una respuesta a este triple movimiento heideggeriano de despolitización –por vía de la neutralización de la deliberación–, subjetivación y teoretización de la *phrónesis* –a través de su interpretación como conciencia– que culmina en la neutralización de la politicidad de la *praxis* aristotélica. Sin embargo, la respuesta de Arendt no consiste en un reposicionamiento de la deliberación y la *phrónesis* aristotélica, sino, más bien, procede de manera indirecta por medio de la elaboración de conceptos propios que recuperan transfigurándolo el carácter político de la *praxis* aristotélica. Así, frente a la despolitización, Arendt despliega el concepto fundamental de espacio público en íntima conexión con la palabra (*lexis*), mientras que, ante los peligros de subjetivación, desarrolla su concepción de la pluralidad, en tanto que, ante los posibles rebrotes teoricistas, se empeña en advertir que el “remedio” contra “la fragilidad de la acción” no se encuentra “en otra facultad más elevada” sino “en las potencialidades de la acción misma” (cf. Arendt 1998 236-237).

14 Weidenfeld sostiene que hay una doble lectura de la *phrónesis* en *Ser y tiempo*. En la primera parte, se plasma en la “circunspección” que remite a la capacidad de articular sentido en el ámbito práctico pero que se encuentra regida por las reglas y normas del uno (*das Man*). Mientras que, en la segunda parte, la *phrónesis* se encuentra íntimamente vinculada a la conciencia (*das Gewissen*). Hasta aquí la interpretación de Weidenfeld no presenta mayores dificultades, pero la cuestión se complejiza cuando sostiene que la aproximación heideggeriana a la conciencia, en su afinidad con la *phrónesis*, constituye una instancia crítica que va más allá de la pluralidad y que se podría erigir en una “sabiduría práctica bajo condiciones modernas” (255; traducción propia). No obstante, en definitiva, su posición parece abonar la hipótesis de la subjetivación y teorización de la *phrónesis* que Heidegger lleva a cabo, cuando en su caracterización de este concepto en relación con la conciencia sostiene que “la *phrónesis* es una forma de autoconocimiento” (*id.* 258; traducción propia).

15 La traducción me pertenece en esta y en las sucesivas referencias a esta obra.

Dada esta vía indirecta que no se limita restablecer la trama conceptual de la *praxis*, resulta cuanto menos problemático destacar sin los debidos recaudos los componentes aristotélicos del pensamiento de Arendt (cf. Beiner 1987 42), o incorporarla en la corriente de la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica”,¹⁶ cuyo puntapié inicial dio Heidegger pero que recién fue desplegada en todas sus implicancias en la segunda mitad del siglo pasado.¹⁷ Más precisamente, mantenemos recaudos respecto de la interpretación de Franco Volpi que entiende esta rehabilitación en términos de la emergencia de “neoaristotelismos”:

la obra de Hannah Arendt, del mismo modo que la de Leo Strauss y la de Eric Voegelin, representa [...] una atrevida denuncia de las aporías e ingenuidades de la *ciencia* política moderna, contra la cual estos autores, reivindican la actualidad de la *filosofía* política clásica. (1999 319)

Por nuestra parte, consideramos que este movimiento no es meramente de reivindicación de la filosofía aristotélica para el presente, sino que lleva consigo una particular reapropiación en abierta disputa con la concepción antigua. A continuación, quisiéramos dejar esbozados tres tópicos en los que se aprecia esta disputa a la vez que señalar el despliegue del pensamiento arendtiano en un rumbo propio, aunque signado por la concepción aristotélica de la *praxis*.

En primer lugar, es preciso advertir que la tematización de la *praxis* aristotélica en Arendt no trae consigo la recuperación de la *phrónesis*. Esto se debe a que la *phrónesis* aristotélica con su búsqueda del justo medio, de acuerdo con Arendt, solo podría funcionar con una concepción sustantiva compartida de la buena vida. La ruptura de la tradición que caracteriza a nuestro mundo contemporáneo (*modern world*) vuelve infructuoso el recurso en política a la *phrónesis* aristotélica.¹⁸ Es cierto que encontramos en el propio Aristóteles indicios para concebir

16 La expresión proviene del título del libro *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* compilado por el alemán Manfred Riedel en 1972. La aparición en 1974 de un segundo volumen sobre la recepción y discusiones en torno a la filosofía práctica dan cuenta de la consolidación de esta línea interpretativa como clave de lectura del pensamiento filosófico contemporáneo.

17 Franco Volpi propone distinguir dos momentos del debate germano: el primero hacia comienzos de 1960 vinculado a algunos filósofos políticos alemanes exilados en Estados Unidos –especialmente Leo Strauss, Eric Voegelin y Hannah Arendt–; y el segundo hacia la década de 1970, con una amplia repercusión en las diversas escuelas y corrientes del pensamiento alemán –entre otras: la Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, la hermenéutica filosófica– (cf. 1999 316).

18 En este punto reside la dificultad de la tentativa de Beiner de aproximar a Arendt a la *phrónesis* aristotélica en desmedro del juicio kantiano (cf. 2003 242-243).

la *phrónesis* no solo como la deliberación en torno de los medios sino también de los fines, lo que podría dar lugar a una reconceptualización no sustantiva de la ética y de la política en la filosofía del estagirita. En este sentido, en su emblemático estudio Aubenque sostiene que “la elección es la captación simultánea del fin y de los medios, voluntad del fin realizable y también voluntad de realizarlo por los medios adecuados” (199). Sin embargo, Arendt no se muestra interesada en explorar este camino, y recurre a Kant y no a Aristóteles para pensar los alcances políticos de la actividad del juicio.

Asimismo, Arendt tampoco retoma el concepto aristotélico de deliberación (*boulesis*) y en su lugar enarbola la centralidad de la palabra (*lexis*). En esta cuestión terminológica se juega en realidad un desplazamiento desde la política deliberativa aristotélica hacia una concepción agonística y conflictual de la política, que se encuentra en sintonía con el espíritu griego pre-filosófico y con el espíritu confrontativo romano. Mientras que Benhabib sostiene que: “Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el ‘domado’ y ‘más razonable’ ciudadano deliberativo aristotélico” (2000b 111), por nuestra parte consideramos que más bien procura volver a inmiscuir al ciudadano deliberativo aristotélico en la arena agonística y en la productividad del conflicto que la caracteriza.

Este espíritu agonal se recrea en los abordajes arendtianos del espacio público y de la pluralidad. La política no se dirime solamente en el terreno de los iguales sino de aquellos que sabiéndose distintos se reconocen como iguales, así como de aquellos que sabiéndose distintos bregan por ser reconocidos como iguales. “La igualdad presente en el ámbito público es necesariamente una igualdad de desiguales que necesitan ser ‘igualados’ en ciertos aspectos y para propósitos específicos”, señala Arendt (1998 215). La pluralidad en esta doble faceta de igualdad y distinción, que se encuentran abiertamente en disputa, constituye el núcleo del espacio público y hace posible la política. Contra la despolitización y subjetivación heideggeriana de la *praxis*, podríamos afirmar que Arendt lleva a cabo una repolitización de la misma, al concebirla en el marco de un espacio público signado por la pluralidad y la conflictividad. De esta manera, el corrimiento arendtiano de la *phrónesis* y de la deliberación se encuentra orientado a poder volver a pensar la dinámica conflictiva propia de la *praxis*.

Las calamidades de la acción surgen de la condición humana de la pluralidad, que es la condición *sine qua non* del espacio de aparición que es el ámbito público. De ahí que el intento por suprimir esta pluralidad sea siempre equivalente a la abolición del ámbito público mismo. (Arendt 1998 220)

En segundo lugar, a pesar de reconocer la conceptualización de la vida activa a través de la distinción entre *praxis* y *poiésis*, Arendt advierte que Aristóteles termina por supeditar la vida activa a la vida contemplativa, marcando el tono del desarrollo de la tradición filosófica y su desdén hacia la política. Este movimiento tiene una doble consecuencia: por un lado, Aristóteles procede a caracterizar negativamente a la vida activa como carente de quietud –es decir, en falta en relación con la vida contemplativa (cf. Arendt 1998 16)–, y, por otro lado, esto lo lleva a “invertir la relación entre producción (*work*) y acción a favor de la primera” (*id.* 301). De este modo, en ocasiones Aristóteles sitúa la *poiésis* sobre la *praxis*, en la medida en que parecería acotar los márgenes de inquietud de la acción a través de la durabilidad de su producto. Esta oscilación de su filosofía se evidencia en ciertos tratamientos de la política en términos de *poiésis*, como sería el caso de la centralidad de la noción de gobierno en su filosofía política. Este reposicionamiento de la *poiésis* se debe, de acuerdo con Arendt, a la “sospecha filosóficamente inspirada” de que “la contemplación y la fabricación (*theoría* y *poiésis*) tienen una afinidad inherente y no se encuentran entre sí en la misma oposición inequívoca que la contemplación y la acción” (*ibid.*). De manera que, a pesar de su esfuerzo por conceptualizar la *praxis*, Aristóteles no podría evitar juzgarla desde los parámetros de la teoría.

Respecto de este peligro de reposicionamiento de la teoría, Arendt enfatiza que la acción no necesita recurrir a ninguna facultad supuestamente superior para hacer frente a su propia fragilidad. El remedio respecto de su fragilidad se encuentra en la acción misma, a diferencia de lo que sucede en el trabajo (*labor*) y en la producción (*work*).¹⁹ El remedio frente al proceso cíclico e inacabable del trabajo para la reproducción de la vida lo constituye la producción de objetos duraderos

19 En la traducción que la propia Arendt realiza de su obra al alemán, utiliza los siguientes términos en referencia a estas dimensiones de la vida activa: *die Arbeit* (*labor*) y *das Herstellen* (*work*). Consideramos que, a pesar de la literalidad con el inglés, no es apropiado utilizar en castellano la palabra *labor*, porque se pierde de vista que las palabras “*labor*” en inglés y “*Arbeit*” en alemán son los términos utilizados desde los primeros economistas clásicos hasta la actualidad para lo que en nuestro idioma se ha traducido como *trabajo*. En este sentido, la palabra “*labor*” en castellano no la asociamos en absoluto con los desarrollos de la tradición económica sobre el *trabajo*, y este es precisamente el contexto de discusión del capítulo tercero de *The Human Condition*. Por otra parte, tampoco es adecuado traducir “*work*” por *trabajo*, porque se pierde la connotación en inglés de que esta actividad implica el proceso de producción de una obra. Asimismo, en alemán el participio del verbo “*herstellen*” se utiliza para decir que algo está producido en Alemania. Un criterio similar ha sido el utilizado en las traducciones del libro de Arendt al francés –*travail* y *œuvre*–, al portugués –*trabalho* y *obra* (en la traducción de Roberto Raposo recientemente revisada por Adriano Correia)– y al italiano –*lavoro* y *opera*–.

que otorgan estabilidad al mundo. Mientras que el remedio frente a la dilación del sentido y la imposibilidad de encontrar estándares válidos en un mundo regido por la categoría de medios y fines de la producción emerge de la capacidad de la acción y la palabra para generar tramas de sentido compartidas. Incluso el pensamiento resulta incapaz de “pensar por sí mismo”, por lo que Arendt concluye que:

lo que en cada uno de estos casos salva al hombre –al hombre *qua animal laborans, qua homo faber, qua pensador*– es algo por completo diferente, algo que viene de afuera, no de afuera del propio hombre, sino de afuera de cada una de las respectivas actividades. (1998 236)

Los paliativos, frente a la fragilidad de la acción, especialmente su carácter irreversible e impredecible, emergen de la propia acción a través de la facultad de perdonar y hacer promesas. De manera que la acción no se encuentra subordinada a ninguna actividad supuestamente superior –ya sea la teoría o el pensamiento–, sino que el remedio frente a su fragilidad inherente reside en ella misma. Esto implica de alguna manera asumir la imposibilidad –pero también la indeseabilidad– de intentar trascender la acción para estabilizar los asuntos humanos, puesto que esto supondría la “destrucción de la pluralidad” (cf. Arendt 1998 202). En cambio, el perdón y la promesa como formas de acción pueden generar “islas de certidumbre en un mar de incertidumbre” preservando la pluralidad y la contingencia de los asuntos humanos (cf. *id.* 244).

Por último, aunque la *praxis* aristotélica se plasme en la concepción de la acción del libro sobre la vida activa, es necesario advertir que desde la perspectiva arendtiana la política no puede ser caracterizada meramente en términos de *praxis*. Arendt no identifica la política con la *praxis* e incluso critica la concepción griega prefilosófica que excluía de la actividad política a la sanción de leyes y a la fundación de un cuerpo político por considerarlas actividades *poiéticas* que eran condición de posibilidad de la política –sin ser por eso ellas mismas políticas–. Incluso aunque Arendt reconoce que “Platón y Aristóteles elevaron la legislación y la edificación de la ciudad a la máxima categoría de la vida política”, al mismo tiempo advierte que esto “no quiere decir que ampliaran las fundamentales experiencias griegas de la acción y de la política para abarcar lo que luego resultó ser el genio político de Roma: la legislación y la fundación” (1998 195). Entonces, el problema griego es el uso estanco de las distinciones, en donde o bien se piensa la política como *praxis* o bien como *poiésis*. Por el contrario, en la experiencia romana²⁰ estas distinciones operan de manera dinámica como tensores

20 Respecto del papel que desempeña lo griego y lo romano en el pensamiento de Arendt remitimos al análisis de Jacques Taminiaux (2008 93), que desestima la objeción de

del arco político. En la tradición romana, Arendt encuentra no solo la posibilidad de pensar en términos políticos la legislación y la fundación, sino también el juego incesante entre *praxis* y *poiésis* que asegura la irrupción de la novedad y el establecimiento de ciertos marcos de estabilidad. En este sentido, a pesar de la importancia de la acción en *La condición humana*, la política arendtiana no se identifica con este concepto, sino que remite a la dinámica que emerge de la tensión entre *praxis* y *poiésis*. Esta tensión es constitutiva de la política puesto que allí donde alguno de los polos se anula, se erosionan las condiciones que la hacen posible y la política amenaza con extinguirse, ya sea por la irrupción de una pura espontaneidad –peligro de las revoluciones modernas– o por el establecimiento de una férrea perdurabilidad –derivadas totalitarias–. De ahí la tarea indispensable de mantener esa dinámica en tensión entre *praxis* y *poiésis*, entre innovación y fundación, entre novedad y estabilidad, entre interrupción y perdurabilidad.

Consideraciones finales

En este trabajo hemos reconstruido la disputa velada que Arendt sostiene con Heidegger respecto de la interpretación de la *praxis* aristotélica en *The Human Condition*. Para ello, nos hemos detenido en la lectura heideggeriana de Aristóteles –en particular del libro VI de *La ética a Nicómaco* en el curso del semestre invernal de 1924-1925– y en las críticas que es posible esgrimirle a partir de la obra de Arendt. Entre las torsiones que Heidegger realiza en su lectura de la *praxis* aristotélica analizamos el relegamiento de la deliberación, así como su interpretación de la *phronesis* en términos de circunspección. En este recorrido, procuramos poner de manifiesto que la lectura arendtiana de la *praxis* rompe con las derivas subjetivistas que todavía persisten en la filosofía heideggeriana, y que se manifiestan en la despolitización de la *praxis* reinterpretada en el marco conceptual del *Dasein*, la conciencia, la voluntad, el sí mismo propio y la resolución.

Por su parte, Arendt encuentra en la *praxis* aristotélica la subsistencia de la concepción política de la *polis* ateniense en contraposición con la cual surgió la tradición filosófica. La acción entendida como *praxis* se vuelve así la cesura conceptual desde la cual es posible repensar la especificidad de lo político. Arendt contrarresta la depuración política de la aproximación heideggeriana, a través de la inserción de la *praxis* en un entramado conceptual propio vinculado con el espacio público, la pluralidad y la fragilidad de la acción. Recuperando la pluralidad

.....
 que el pensamiento de Arendt constituye una especie de “grecomanía”, presentando las diversas críticas que Arendt dirige a la *polis* griega y mostrando la mayor relevancia que desempeña la experiencia romana en su pensamiento político.

inherente a la *praxis*, Arendt procura destronar al sujeto soberano, situándolo en una trama compartida que escapa a sus designios y no puede controlar. La pluralidad de la *praxis* no supone solamente una limitación a las pretensiones de soberanía, sino que constituye al mismo tiempo la condición de posibilidad del espacio público y de la política. Así, mientras que la lectura de Heidegger despolitiza la *praxis* aristotélica en su aproximación al *Dasein*, a la vez que se muestra proclive a recaer en el subjetivismo de la tradición filosófica, Arendt lleva a cabo un desmantelamiento de esta tradición, para repensar la política habiendo desbrozado el camino de la hostilidad de la filosofía hacia los asuntos humanos y, en esta tarea, la *praxis* emerge revitalizada en una trama de pluralidad, palabra, diferencia y fragilidad, que obtura cualquier intento de sutura del carácter agonal de la política.

Bibliografía

- Adler, L. *Hannah Arendt*. Trad. Isabel Margelí. Barcelona: Gallimard, 2006.
- Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, H., y Heidegger, M. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Ed. Ursula Ludz. Trad. Adán Kovacsis. Barcelona: Herder, 2000.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1993.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*. Trad. Lucía Ana Belloro. Buenos Aires: Las cuarenta, 2010.
- Beiner, R. *El juicio político*. Trad. Juan José Utrilla. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Beiner, R. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar." *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Por Hannah Arendt. Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003. 157-270.
- Benhabib, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Walnut Creek: Altamira Press, 2000a.
- Benhabib, S. "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt." *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Comp. Fina Birulés. Trad. Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa, 2000b. 97-115.
- Bernasconi, R. "Heidegger's Destruction of *Phronesis*." *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII (1989): 127-147.
- Birulés, F. *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*. Valencia: Episteme, 1995.
- Brogan, W. A. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. New York: State University of New York Press, 2005.
- Escudero, J. A. Epílogo. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Por Martin Heidegger. Madrid: Trotta, 2002. 105-109.

- Escudero, J. A. "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana." *Taula, quaderns de pensament* 33/34 (2000): 91-106.
- Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.
- Gonzalez, F. J. "Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics." *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*. Comps. Drew Hyland y John Panteleimon Manoussakis. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2006. 127-156.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schrifte 1914-1970*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Vol. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005.
- Prinz, A. *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Trad. María Belén Ibarra de Diego. Barcelona: Herder, 2001.
- Riedel, M., comp. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben*. Vol. 1. Freiburg: Rombach, 1972.
- Riedel, M., comp. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Vol. 2. Freiburg: Rombach, 1974.
- Ross, W. D. *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Buenos Aires: Charcas, 1981.
- Taminiaux, J. *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Trad. Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1997.
- Taminiaux, J. "¿'Performatividad' y 'grecomanía'?" *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Por AA.VV. Trad. Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur, 2008. 84-98.
- Thanassas, P. "Phronesis vs. Sophia: On Heidegger's ambivalent aristotelianism." *The Review of Metaphysics* 66 (2012): 31-59.
- Vigo, A. G. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Villa, D. R. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Volpi, F. "La existencia como *praxis*. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*." *Hermenéutica y racionalidad*. Comp. Gianni Vattimo. Trad. Santiago Perea Latorre. Bogotá: Norma, 1994. 327-383.
- Volpi, F. "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo." *Anuario Filosófico. Universidad de Navarra* 32 (1999): 315-342.

- Volpi, F. "In Whose Name? Heidegger and 'Practical Philosophy'." *European Journal of Political Theory* 6.1 (2007): 31-51.
- Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Weidenfeld, M. C. "Heidegger's appropriation of Aristotle: *Phronesis*, conscience, and seeing through the one." *European Journal of Political Theory* 10.2 (2011): 254-276.
- Wu, R. "A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles." *Veritas* 56.1 (2011): 95-110.
- Xolocotzi Yáñez, Á. "¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phronesis* aristotélica?" *Tópicos. Revista de Filosofía* 37 (2009): 117-133.
- Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt*. Trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons el Magnanim, 1993.