

Estética de la vida cotidiana. La prudencia como movimiento hacia la vida bella

*Ángel Xolocotzi**

Resumen: Ante la pregunta por las formas de aprehender la vida tal como ha intentado hacer la filosofía a lo largo de su tradición, destaca una línea que la concibe a partir de sus posibilidades de desocultamiento, como vida verdadera. El desocultamiento de la vida ha conducido a interpretarla en una amplia gama de sentidos que se congregan en el cuidado de esta. Tal perspectiva fue destacada por Aristóteles, principalmente en su *Ética Nicomáquea*, y retomada posteriormente por Martin Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo. El presente artículo busca retomar nuevamente a Aristóteles, pero ahora con el objetivo de tematizar el carácter desocultado de la vida como una posibilidad de embellecimiento a partir de algunos guiños dados por Franco Volpi.

Palabras clave: Embellecimiento de la vida,

* angel.xolocotzi@correo.buap.mx

desocultamiento, phrónesis, cuidado de sí, Martin Heidegger.

Abstract: Faced with the question of the ways of apprehending life as Philosophy has tried to do throughout its tradition, one line stands out that conceives of it on the basis of its possibilities of unhiddenness, as true life. The unhiddenness of life has led to interpreting it in a wide range of senses that congregate in the care of life. Such a perspective was highlighted by Aristotle, mainly in his *Nicomachean Ethics*, and later taken up by Martin Heidegger in his early Freiburg lectures. This article seeks to return to Aristotle, but now with the aim of addressing the unhidden character of life as a possibility of embellishment based on some winks given by Franco Volpi.

Keywords: Embellishment of life, unhiding, phronesis, care of oneself, Martin Heidegger.

«La vida no es bella, pero hay que hacerla bella»¹

Franco Volpi

1. Introducción

Cuando Kant refiere que no hay ciencia de lo bello, sino solo crítica, ni ciencia bella, sino solo arte bello, lo más seguro es que se trate de la respuesta al planteamiento de Baumgarten. Éste, a partir de la influencia de Leibniz y Wolff, se da a la tarea de instaurar una ciencia que defienda la autonomía y el carácter de ciencia que tiene lo que por primera vez él nombra “*Aesthetica*”. Es justamente en 1735 donde surge la “estética” como teoría de la sensibilidad y/o ciencia del conocimiento sensible.

Para los fines del presente texto, el problema no es la idea de estética que está en juego, sino la posibilidad de entender la belleza. Para poder comprender mejor esto, es necesario tener en cuenta que, al menos en el inicio del pensar griego, no existía como tal una ciencia que apuntara al problema de lo bello; es más, no había la necesidad de fundamentar una ciencia del conocimiento sensible. Platón, por ejemplo, para hablar del fenómeno de lo bello, lo hace en tres niveles: la belleza de los cuerpos (*Hippias Mayor*), la belleza de las almas (*Fedro*), y la belleza en sí (*Banquete*). El problema inicial no radica pues en una ciencia de lo bello, sino de lo bello en sí.

A partir de estas sucintas aclaraciones, lo que se busca con esta exposición es tratar de entender algunos aspectos de la vida cotidiana más allá de los análisis tradicionales que la determinan dentro de una exégesis disciplinar del conocimiento. Así, al hablar aquí de la posibilidad de una “estética de la vida cotidiana” no se pretende aludir a la mencionada ciencia introducida por Baumgarten, sino más bien a la búsqueda de aspectos que apunten a aprehender la vida como algo bello. De esta forma, no se parte de un planteamiento estético determinado ni de un análisis de la estética de la vida; más bien, al develar una

1 A. Xolocotzi, *El pensar apasionado de Franco Volpi*, <https://www.jornada.com.mx/2009/07/12/sem-franco.html>. (Consultado el 23 de junio 2023).

posible “estética de la cotidianidad” se apunta a una idea de vida bella, que posteriormente, puede erigirse como objeto de conocimiento de la estética misma.

Así pues, es necesario rememorar una frase que en repetidas ocasiones escuchamos al entrañable amigo filósofo Franco Volpi: «la vida no es bella, pero hay que hacerla bella».² Allí resuena un conglomerado de propuestas filosóficas de la tradición que van de Platón a Aristóteles, pasando por Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, y que se extienden hasta Michel Foucault o Byung-Chul Han. ¿Acaso embellecer la vida no es la meta de toda filosofía? Esa es la pregunta que puede permitir darle un sentido no sólo a nuestras vidas, sino a la pertinencia del propio filosofar.

Basta abrir los ojos o dialogar con el vecino para percibir algo del mundo que habitamos. Por doquier se expresan aseveraciones que van desde la violencia doméstica hasta las grandes catástrofes. Frente a ello, la propia avidez de novedades proporciona una salida: nuevas noticias que hacen minimizar las previas. La espectacularidad del mundo y la vida de las redes sociales parecen actualizar en estos tiempos de dominio técnico un nivel epocal de aquello que Edmund Husserl había pensado como mundo-de-vida (*Lebenswelt*).

La dimensión técnica de la vida en el mundo o del mundo de vida abre posibilidades que van desde videojuegos, series interminables, resguardos religiosos o incluso el propio saber abstracto. Lo abstraído del mundo, como pudiese ser el conocimiento en una de sus vertientes, también puede convertirse en una forma de huida. De hecho, el saber filosófico ha sido visto en su historia como un alejamiento del mundo. La imagen del primer filósofo, Tales de Mileto, al caer a una zanja por observar el cielo es quizás el ejemplo que dio lugar a tal perspectiva. La caída de Tales propicia la risa de una mujer. Diógenes Laercio, quien documentó esto, transmite lo que añadió la acompañante: «Y tú, Tales, que no puedes ver lo que tienes ante tus pies, ¿crees que vas a conocer las cosas del cielo?».³ La mirada de Tales hacia el cielo buscaba medir como una forma de entender el orden en donde se ubicaba el suelo

2 *Ibidem.*

3 D. Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid 2007, p. 49.

inmediato que pisaba. Parece entonces que por “ver más allá” olvidamos el “más acá”.

Ante la disyuntiva de ver “más allá” para comprender lo desapercibido del “más acá” en el que estamos, surge la posibilidad de entender el juego de enfoques como una manera de comprender la vida de otra forma. La pregunta que aquí nos hacemos es si esa forma podría ser pensada como un embellecimiento de la vida, de tal forma que pudiese hablarse de una “estética de la vida cotidiana”. Quizá la frase de Volpi resuene en muchos al ver su propia vida, la vida de los otros o simplemente el mundo. Es decir, que efectivamente esto en lo que estamos no es bello, pero que se da la posibilidad de hacerlo bello. Hay que considerar que en este punto la filosofía puede desempeñar un papel determinante, cuyos guiños se encuentran ya desde su propio surgimiento.

Si concedemos lo dicho por Volpi en cuanto a la no belleza inicial de la vida, entonces nos enfrentamos por lo menos a tres cuestiones: 1) que la visión inmediata nos puede llevar a decir lo siguiente: hay problemas, hay indeterminaciones, hay dolor, hay juego de ausencias y presencias en múltiples sentidos, hay necesidades, hay deseos, etc. 2) En todo ello habría una tendencia o movimiento a llenar la falta que se manifiesta en lo mencionado, desde cuestiones económicas fundamentales hasta el conocimiento como anulación del no-saber. 3) Esto significa, a su vez, que puede darse un movimiento que tome como punto de partida la situación en la que nos encontramos y se dirija a otra situación, que en términos de Volpi pudiese resumirse en el hecho de hacer bella la vida.

De manera que la belleza de la vida no estaría entonces determinada por una cuestión sensible que remita a cierto criterio específico; más bien se trataría de la superación de la situación inicial en la que es descubierta la vida. Tal situación inicial constituye el punto de partida para la posibilidad del movimiento que conduzca al embellecimiento de la vida.

2. La posibilidad de la belleza como desocultamiento de la vida

Ante la pregunta sobre la búsqueda de la mencionada situación

inicial, la propia filosofía, en tanto histórica, nos da pautas a partir de las remisiones que podemos hacer a la tradición. En el comienzo griego, la situación inicial fue vista de forma muy clara: como una extracción u ocultamiento de la vida y del mundo mismo. Eso inicial que nos aparece y que es interpretado en las formas ya señaladas podría ser pensado en su totalidad a partir de un desocultamiento o desvelamiento que deje ver cómo es la vida en sí, para, a partir de ello, proceder con miras a una posible configuración. A ese juego de ocultamiento y desocultamiento, de extracción y “desextracción”, los griegos le dieron el nombre de *alétheia*: la verdad en tanto estar-desocultado.⁴

Si el punto de partida es algo oculto o extraído, surge de entrada la pregunta de si acaso deberíamos desconfiar de lo más próximo. Los griegos, al inaugurar la filosofía, mostraron de múltiples formas que las cosas están relacionadas, que hay cierto orden (*kosmos*). Sin embargo, se requiere un modo de ver, lo que ellos llamaron saber o conocer (*philosophia*, *sophía* o *episteme*), para detectar lo que veían como orden, a saber, el *kosmos*, el mundo. Ya uno de los primeros filósofos, Heráclito, enfatizaba esto al insistir en que para entender algo, se requiere aprehender algo que va más allá de lo inmediato: lo contrario. De esa forma se alcanza a ver dónde comienza y dónde termina algo: los límites del día los da la noche; los límites de la paz, la guerra y los de la vida, la muerte.⁵ De acuerdo con Heráclito, el orden o armonía no se puede encontrar en las particularidades inmediatas, sino sólo en el

4 La vasta bibliografía al respecto remite a lo señalado por Martin Heidegger en múltiples textos; sin embargo, considero suficiente dar la palabra a un filólogo que conocía la interpretación heideggeriana. Me refiero a Wolfgang Schadewaldt, quien en una de sus lecciones señaló lo siguiente: «Está claro que con el concepto de verdad entramos ya en un ámbito filosófico especial. Como filólogo, estoy convencido de que la interpretación heideggeriana del concepto de *lethe* como “merma”, “extracción” (de la que “olvido” es sólo una parte) es correcta, y que *alétheia* significa así “desextracción”, como yo prefiero llamarlo, porque “desocultamiento” tiene ya un sonido místico. [...] La filosofía sería, pues, la episteme de la desextracción» W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt 1978, p. 31.

5 Baste recordar los fragmentos 40 y 57 sobre la necesidad de romper con aquella “inteligencia particular” (*phrónesis idían*) que impide ver la correlación de contrarios: «Mucha erudición no enseña comprensión [...]» (DK 22 B 40) y «Maestro de mucho es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa» (DK 22 B 57).

descubrimiento de lo común, que curiosamente, se mantiene oculto.⁶ En este sentido, lo inmediato no nos indica cómo son las cosas, ya que éstas están ocultas o extraídas; se requiere de un desocultamiento o desextracción para verlas en sentido estricto, es decir, para saber de “verdad” lo que algo es. Así, para entender el día es necesario ir más allá de él y tomar en cuenta la noche. No basta, pues, con lo inmediato, sino que se requiere ver más allá de la particularidad inmediata que muestra su vigilia. Es menester conocer la oscuridad de la noche para saber lo que es la luz del día, ya que como señala Heráclito, «si no hubiera sol, sería de noche».⁷ En el propio día, la experiencia de las sombras da una guía para entender el juego de luz y oscuridad que rompe con las particularidades inmediatas.

Este “ver más allá” es el tipo de conocimiento que inauguró la filosofía. Si se quiere filosofar, entonces se debe cumplir por lo menos un requisito: desconfiar de lo establecido y de lo más inmediato. De acuerdo con esto, la posibilidad de que la filosofía se entienda como un “conocimiento verdadero”, estaría ligada al movimiento de desocultamiento o desextracción al que se ha hecho referencia.

Ya dijimos que la idea de mundo como orden es algo que va de la mano con el surgimiento del saber filosófico. El “más allá” que se intenta ver es precisamente lo que se oculta en lo particular. El habla popular expresa esto al indicar que “el árbol no deja ver el bosque”. Nuestro trato cotidiano con las cosas, con los otros seres humanos y con uno mismo se lleva a cabo como si viéramos árboles y nunca el bosque. Se pasa simplemente de ver un árbol a ver otro. Por ejemplo, ahora estoy frente a la computadora escribiendo una conferencia, después puedo hojear un libro, jugar con mis mascotas y más adelante tomar mi café. De esta manera, parece que me relaciono con cosas particulares: la computadora, el libro, la taza de café o mis mascotas. Así se

6 Nos referimos al fragmento 1 de Heráclito en donde se mencionan los verbos *lanthanei* y *epilanthanontai*. Ambos tienen relación con la merma, extracción u ocultamiento (*lethe*) que remite al contenido de ambos verbos como olvido o pasar inadvertido. (cf. DK 22 B 1).

7 Los presocráticos se citarán conforme a la referencia canónica de Hermann Diels y Walter Kranz (DK), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (Griechisch/Deutsch), Weidmann, Berlin, 1951-52, DK22 B 99.

desenvuelve la vida cotidiana: pasamos de una cosa a otra. Parece que no hay necesidad de la filosofía que busca ver el fondo en su totalidad, el mundo como orden y la vida así ordenada.

La descripción que acabamos de hacer es válida cuando nos movemos en el buen funcionamiento de la vida cotidiana; sin embargo, puede darse alguna situación en donde se obstaculiza de alguna forma tal modo cotidiano de vivir. Por ejemplo, si ahora mi computadora se apaga, mi reacción sería de sorpresa, molestia o enojo porque hasta el momento ésta funciona y al escribir estas líneas no tenía contemplado interrumpir el escrito, por lo menos hasta concluir algunas ideas. Simplemente se apaga sin permitir escribir las ideas restantes. Mi sorpresa o enojo sería mayor cuando intentara encenderla nuevamente y eso no ocurriera. Quizá podría entrar en pánico porque pensaría no sólo en este escrito y el tiempo que le he dedicado, sino en los otros escritos que no he respaldado. ¿Qué tal si ya se dañó la computadora y pierdo el trabajo de varias horas? Más allá de increparme a mí mismo por la falta de previsión al no respaldar el trabajo, lo que sucede en este hecho es algo realmente sorprendente: que, al no funcionar el tránsito de una cosa a otra, como generalmente ocurre, no aparecen árboles, sino el bosque. Cuando algo así ocurre, también el habla popular lo indica al decir que “el mundo se me vino encima”.⁸

Sucesos como estos, que nos son tan familiares en la cotidianidad, muestran el fondo de lo particular. Tal fondo, el mundo y la vida en él, generalmente está oculto y aparece cuando se rompe el tránsito acostumbrado de unas cosas a otras. Así, al caminar o manejar en la calle, la relación con las otras cosas no está presente porque al parecer únicamente vamos sobre la calle o la acera; sólo cuando hay un bache o un hoyo, y caemos en él o se daña la llanta del coche, entonces “todo lo relacionado” se hace presente: el coche, el cuerpo, las casas, las actividades que tenía programadas, los familiares, entre otros. Algo que hemos experimentado algunos de nosotros en estos últimos tiempos es el hecho de que la salud no está presente hasta que aparece la enfermedad, entonces el cuerpo y todo lo que a él refiere se desoculta

8 La relacionalidad que se da entre unas cosas y otras en los procesos de ruptura o falta fueron tematizados por Heidegger en el “inicio real” de *Ser y tiempo*, es decir, a partir del §12.

con las limitaciones de sus posibilidades. De esta forma nos damos cuenta de que, efectivamente, hay un orden del mundo y que eso se mantiene latente en nuestro trato con cualquier cosa. Baste recordar en este punto nuevamente a Heráclito: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo».⁹

El saber filosófico desde su inicio ha reconocido, pues, este hecho y lo que inaugura es la posibilidad de “anticiparse” a cualquier ruptura con la cotidianidad. Lo que puede ser descubierto mediante una descompostura o falta, lo hace la filosofía mediante un modo de ver que va de lo particular al fondo en el que suceden los hechos y aparecen las cosas. Se trata de un movimiento en donde cambia el enfoque, como en las figuras tridimensionales se requiere de un alejamiento de lo inmediato, del árbol, para poder ver la totalidad, el bosque. Esto, como podemos deducir, no es un movimiento de huida ante lo más próximo, sino un intento por entender de mejor forma el impacto de lo inmediato en nosotros y la manera en la que tratamos aquello que se halla en la proximidad. En ello consiste el movimiento que va de la vida en su inmediatez hacia una vida verdadera, desocultada o desextraída. Si asumimos esta idea, también es latente el peligro que ya mostró Tales: que en el proceso de desocultamiento de lo inmediato uno puede caer. Es el riesgo que implica todo movimiento; y en mayor medida el movimiento de la vida misma. Por eso quizás conviene dilucidar si hay un movimiento cuidadoso que permita la transformación de la vida.

Hasta este punto podríamos asentir con base en las inquietudes que dieron lugar al nacimiento del filosofar; sin embargo, surge la pregunta de la relación entre el desocultamiento de la vida que va de lo inmediato presupuesto a la totalidad relacional en la que se inserta. Esto puede conducir a una vida verdadera, pero ¿qué relación habría entre la configuración de una vida verdadera y una vida bella?

En el nacimiento de la filosofía, los primeros filósofos reclamaban que, al no filosofar, la gente no sabe lo que hace, incluso algunos de ellos, como Heráclito y Parménides, tachaban a las multitudes de “ciegos y sordos” ya que actuaban por costumbre y hacían las cosas

porque simplemente así se hacían: «Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos»¹⁰ y «[...] los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos [...] son llevados como ciegos y sordos [...]».¹¹

En este sentido, si la filosofía hace que la vida sorda y cegada pueda transformarse en una vida que escuche y vea, entonces en esa medida se pueda hablar, como ya dijimos, del movimiento hacia una vida verdadera. Si se quiere adjudicar la belleza a esta perspectiva, entonces debe entenderse la relación que habría entre verdad y belleza. Es decir, ¿hasta qué punto las parcialidades de la situación inicial de la vida, ya referidas, significan a su vez una limitante para entender la vida en tanto ordenada y, en ese sentido, en tanto bella? ¿En qué medida la escucha y visión del mundo en sus mejores posibilidades transformaría, pues, a la vida inicial en una vida bella?

3. El desocultamiento de la vida a partir de Aristóteles

Si regresamos a la cuestión del punto de partida para iniciar el movimiento estético señalado, tenemos que decir de entrada que estamos en el mundo sin haber tenido la posibilidad de elegir. Algunos autores como Heidegger le han llamado a esto el carácter fáctico del existir. Nacimos en algún lugar, con ciertas tradiciones, condicionados por un idioma y determinadas costumbres. Nos introducen en algún sistema educativo que persigue ideales a diversos niveles: convivir en sociedad de la mejor forma, aceptar y ejecutar algunos valores, etc. A partir de todo esto que “vamos viviendo”, nos damos cuenta de que nos interesan ciertos aspectos, que nos inclinamos por determinadas acciones o indagaciones. Con todo ello nos adaptamos a esquemas familiares, sociales, culturales. A fin de cuentas, así vivimos y vamos pasando la vida. Así se desarrolla nuestra cotidianidad.

Al ingresar a una reflexión distante de esto en lo que estamos, detectamos en ello elementos fácticos, el primero es el hecho de existir. Lo que encontramos, pues, es el carácter histórico de tal existir a partir

10 DK 22 B 34

11 DK 28 B 7, 1-2

de la herencia que nos determina y las decisiones que se toman. Así se constituye una historia de vida que permite estar escribiendo estas líneas o leerlas. ¿Qué ha posibilitado llegar a este momento para escribir sobre estas cuestiones? ¿Qué ha ocurrido en la historia de vida del lector para haber encontrado este texto? En el fondo, esas decisiones se toman evaluando las circunstancias a cada momento. Pero ¿tomamos siempre la mejor decisión? ¿Qué parámetro tenemos para confirmar eso? ¿Qué significa “mejor”? Y, ante todo, ¿qué tiene qué ver todo esto con la cuestión inicial de embellecer la vida?

En primer lugar, debemos decir que debido al carácter histórico que nos determina, el nacimiento de la filosofía y las problemáticas ahí contenidas no pueden ser ajenas a nuestras preguntas. ¿Qué necesidad surgió ante el nacimiento de la filosofía en Grecia? Se trataba, como sabemos, de hallar un ámbito en donde el saber pudiese sostenerse desde sí mismo y no fuese importado desde un ámbito ajeno, como serían las costumbres o los dogmas religiosos. Aceptar ciegamente aspectos de lo condicionado pudiese entrar en conflicto con algunos intereses genuinos. Uno de ellos era tratar de entender la propia facticidad sin recurrir a elementos secundarios construidos sobre ella, como son los mencionados dogmas, costumbres o leyendas. Los relatos mantenían un aspecto determinante del carácter histórico de la vida, la tradición misma; pero el interés genuino no era satisfecho al no ser abierta la propia dimensión fáctica e histórica como problema. Precisamente la posibilidad de apertura del problema es lo que inaugura el filosofar y la ciencia: la posibilidad de cambiar el sentido del decir, del *lógos*, en dirección a la apertura de aquello que se mantenía cerrado al ser transmitido como dogma, principio o costumbre. A pesar de la distancia histórica, la experiencia cotidiana actual conserva los motivos que dieron paso al filosofar inicial griego, ya que al intentar cuestionar algo nos seguimos enfrentando a respuestas como “así es”, “así se hace” o “así lo dictan los usos y costumbres”.

Como ya indicamos, los griegos vieron a la filosofía como un modo de anticiparse a los cambios mediante una manera de ver que modificara la forma de decir o diera razón (*didonai lógos*) de las acciones y relaciones con las cosas, con los animales y con los otros seres humanos. Descubrieron que hay un ámbito en el que no todo

está dicho ni determinado y en el que se puede cambiar el rumbo de los acontecimientos. Pero para ello es necesario tener una visión que permita “ver más allá” de lo inmediato y así poder “actuar” en sentido estricto.

Justamente será el ámbito del “actuar” el que proporcione la vía para una posible transformación de la vida con miras a su verdad y embellecimiento. Tal posibilidad va de la mano con lo que ya hemos indicado: que la vida en su punto de partida es una vida oculta o extraída y que se requiere el “ver más allá” de la filosofía para poder desocultarla y verla tal como es, es decir, superar la visión parcial heredada. Pudiese parecer extraño que digamos que tal “ver más allá” remite a un actuar. No obstante, se trata de enmarcar la propia dimensión de ese peculiar modo de ver que no se reduce, en este caso, a una contemplación.¹² Esto es así, porque las posibilidades de ver de mejor forma dependen de las posibilidades de aparecer de aquello que quiere ser visto. Así, la vida como objeto de nuestras reflexiones en estas líneas no halla su desocultamiento en modos de ser ajenos a sus posibilidades de aparición como sería la contemplación de algo que no tiene carácter histórico.¹³ La primera tematización de la vida misma y sus posibilidades históricas la encontramos en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, la cual constituye la base para interpretaciones posteriores como las de Martin Heidegger en torno al cuidado. Así también el tratamiento que hace Michel Foucault en torno al cuidado de sí, o las reflexiones de Franco Volpi en torno al embellecimiento de la vida. En esta ocasión,

12 En este punto nos distanciamos de las tesis de Byung-Chul Han sobre el papel de la contemplación. La crítica de Han se inserta en una resignificación del *theorein* a partir de la hegemonía productiva en la época técnica contemporánea y en una crítica al papel de la acción. Como veremos, el énfasis en el movimiento, tematizado por Han como “transitar” recuerda posibilidades pensadas por Heidegger en sus lecturas aristotélicas. Cf. B-C. Han, *Vida contemplativa*, trad. M. Alberti, Taurus, Ciudad de México 2023.

13 Los análisis que desplegaremos a continuación se apoyan en lo trabajado por el joven Heidegger en sus primeros cursos en Friburgo y en lo que de ahí derivó, como el famoso “Informe Natorp”. En otros momentos hemos hecho referencia a la importancia de Aristóteles para el primer gran proyecto investigativo del joven Heidegger. Al respecto puede verse Á. Xolocotzi, *Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles*, en «Acta Mexicana de Fenomenología» 5 (2020), pp. 309-321 y Á. Xolocotzi et. al. *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Biblos, Buenos Aires 2022.

nos limitaremos a una aproximación de lo señalado por Aristóteles y anunciado por Volpi.¹⁴ Con ello contaremos con una vía temática que piensa el camino hacia la posibilidad de embellecer la vida.

En su *Ética Nicomáquea*, Aristóteles vio acertadamente que hay diversos modos del *aletheúein*, esto es, diversos modos en los que las cosas son descubiertas o desocultadas, modos en los que son verdaderas las cosas. Al hacer accesible la vida, desencubriéndola, ocurre un modo particular del *aletheúein*. El estagirita mantiene a la vista que, si los modos del *aletheúein* dependen del “objeto”, entonces el modo propio del *aletheúein* de la vida sólo es posible a partir de la determinación de su modo de ser. Si la vida, *zoé* para Aristóteles, tiene su ser en el movimiento o *kínesis*, entonces, el hacer accesible la vida tiene que ver con el ser cinético de ésta.¹⁵

14 Con esta remisión a Aristóteles no buscamos justificar los intentos de alumnos de Heidegger que llevaron a cabo la famosa rehabilitación de la filosofía práctica, como Gadamer o Arendt. Ya Volpi llevó a cabo en diversos lugares su crítica a los límites que expresan esos intentos, como es el caso de la rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica planteada por Gadamer. Al respecto, en una entrevista Volpi señala «[...] lo grave de este planteamiento es que Gadamer toma una importantísima pero pequeña determinación del conjunto de la filosofía aristotélica, la saca de su contexto antiguo y la propone como respuesta a los problemas contemporáneos» A. Xolocotzi, *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México 2009, p. 58. Parecería que el presente intento se enlista en esa dirección; sin embargo, en estas líneas sólo se quiere enfatizar la relación que puede haber en la idea de vida bella como una vida desocultada, verdadera.

15 Lo determinante en la interpretación heideggeriana sobre Aristóteles yace precisamente en el movimiento de la vida misma, tal como lo piensa en sus primeras lecciones en Friburgo (cf. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), Klostermann, Frankfurt 1987; Id., *Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), Klostermann, Frankfurt 1992; Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, C. Strube (ed.), Klostermann, Frankfurt 1993; Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung (ed.), Thomas Regehly y Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt 1995.) Lo importante para Heidegger no es la interpretación estática de los modos del *aletheúein* que aquí se mencionan, sino el carácter de tránsito que posee la vida. Recientemente Byung-Chul Han ha enfatizado tal carácter a partir del contraste con otros modos de aprehensión como serían la acción, la producción y la contemplación. A partir de ciertos quiebres con estos modos de aprehensión de la vida, Han deja ver el carácter de tránsito que hace que la vida vuelva a sí misma. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de la fiesta: «El tiempo-de-fiesta es un tiempo detenido. Así *transitamos* por la fiesta. [...] Quien solo actúa no está capacitado para el transitar festivo que detiene el tiempo.» B.-C. Han, *Vida contemplativa*, cit., p. 100. Para otro momento se podrá desplegar el “transitar” mismo como modo de aprehensión de la vida en su diferencia con las posibilidades pensadas a lo largo de la tradición: actuar, producir y contemplar.

El tender cinético a hacer visible o desencubrir, Aristóteles lo ubica en la esencia del ser humano: *pántes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei*.¹⁶ Todos los seres humanos tienen por naturaleza el deseo o la tendencia a saber o conocer. El *eidénai* significa un “saber” que puede ser entendido como un “ver más” o un “más a la vista”: *málista eidénai*.¹⁷ El “más” de la visión significaría la búsqueda de los *archaís*, de los principios. La posibilidad del *málista eidénai*, “ver más”, es de gran importancia en la medida en que expresa la concepción aristotélica del ser humano.

El movimiento de la *zoé*, *vida*, encuentra su mejor expresión en la caracterización del ser humano como *zôon lógon échon*¹⁸ como viviente que tiene *lógos*, como el viviente que habla, y no como *animal rationale* [o como aparece en el primer libro de la *Ética Nicomáquea: praktiké tis tou lógon échontos*¹⁹]. El *málista eidénai* o “más de la visión” que intrínsecamente pertenece a la esencia del ser humano es posible mediante el *lógos*. En este sentido, el *lógos* sería una forma de la *kinesis*, del movimiento.

De acuerdo con Aristóteles, habría dos formas de este movimiento pensado como *lógos* a lo largo de la multiplicidad de comportamientos que conforman la vida. Por un lado, encontramos el movimiento que “constata”, nombrado por Aristóteles *epistemonikón*, como la posibilidad científica en la que se lleva a cabo el *lógos*. Ahí encontramos el desarrollo del saber teórico. Por otro lado, está el movimiento que “considera”,

16 Aristóteles, *Metafísica*, I 1, 980a 21. En el semestre estival de 1922 Heidegger traduce este pasaje de la siguiente forma: «La exigencia de la vida en el ver (la absorción en lo visible) es algo que constituye el ser-cómo (modo ontológico de temporación del ser) *del hombre*» M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), G. Neumann (ed.), Klostermann, Frankfurt 2005, p. 17. Tres años después ofrece otra traducción: «En el ser del hombre reside en esencia el cuidado del ver» Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, editado por Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt 1979, p. 380.

17 Para lo que sigue nos apoyaremos también en la lección que Heidegger sostuvo en Marburgo durante el semestre invernal de 1924/25: Id., *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), I. Schüssler (ed.), Klostermann, Frankfurt 1992, especialmente §§ 4-9 y § 17. Esta lección despliega elementos ya vistos desde sus primeras interpretaciones en Friburgo.

18 Aristóteles, *De Anima*, B 2 432a 30.

19 Id., *Ética Nicomáquea*, 1098a 3.

el *logistikón*. Se trata, en este caso, del desarrollo del “deliberar”. La parte constatadora se relaciona con los entes cuyos principios, *archai*, no pueden ser de otra manera; mientras que la parte consideradora o deliberadora se relaciona con entes cuyos principios sí pueden ser de otra manera, ya que como señala Aristóteles «nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera».²⁰

Así, y siguiendo a Aristóteles en su *EN*, encontramos diversos modos del *aletheúein*, “del desocultar, desextraer o ser-verdadero”: los *archai*, “principios”, que no pueden ser de otra forma y los que sí pueden ser de otra manera. Como modos del *aletheúein* que pertenecen a la parte constatadora encontramos la *episteme* (“ciencia”) y la *sophía* (“sabiduría”). Mientras que la *téchne* (“técnica/arte”) y la *phrónesis* (“prudencia”) más bien corresponden a la parte consideradora; el *noûs* (“intelecto”), por su lado, se muestra como lo posibilitador de los principios.

Si la *episteme* y la *sophía* constatan los principios que no pueden ser de otra manera, entonces se perfila el objeto de tal modo de desocultamiento: lo eterno. El objeto en este modo del *lógon échon* es el *aídion*, lo eterno. “Saber”, en sentido estrecho, significa saber de aquello que no puede ser de otra manera, saber de lo eterno.²¹ Por ello, en este caso el “ver más”, el *málista eidénai*, se dirige a los *archai* de lo que no puede ser de otra forma, a lo eterno. La *episteme*, “ciencia”, constituye el primer modo de saber al constatar lo que es. Pero tiene en sí la posibilidad de ser enseñable (*didakté*) y aprendible (*mathetón*).²² Y precisamente estas posibilidades la constituyen como un comportamiento transmisible, como una enseñanza (*didaskalía*), la cual no requiere de un desencubrir propio de los principios. Esta parte de lo ya conocido en tanto presupone una base. En este sentido, la *episteme* no es la *beltiste héxis*,²³ la mejor disposición, dentro del *epistemonikón*,

20 *Ivi*, 1139a 13. La relación de la ética con la *episteme* ha sido desplegada por Elizabeth Mares en su trabajo doctoral: E. Mares, *La ética como episteme en Aristóteles*, UNAM, Cuidad de México 2022.

21 Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1139b 23.

22 *Ivi*, 1139b 25.

23 *Ivi*, 1139a 15.

ya que no puede abrir propiamente el *arché* del *epistemonikón*. El movimiento desencubridor de los principios se muestra limitado en la *epistéme*. Por ello debe darse otro movimiento que permita abrir los *archai* en el *aídon*. Y esto es obra de la *sophía*.

La *sophía* (sabiduría) es pensada como la mejor disposición en el marco de lo que no puede ser de otra manera, precisamente porque en ese movimiento abre los *archai* del *epistemonikón* mismo. Así, la mayor posibilidad, constatadora, científica, le corresponde al sabio.

Ahora bien, en el ámbito deliberador, *logistikón*, encontramos dos modos del *aletheúien*: la *téchne* y la *phrónesis*. La *téchne* sabemos que concreta el saber de la *poíesis*, del producir. No obstante, a ésta le corresponde el hecho de que su obra se halle fuera de ella misma, así, el *poietón* o *érgon* que produce en tanto obra concluida ya no es objeto de la *téchne*, sino que ahora se halla junto al producir, se independiza del producir. Ésta sería entonces una disposición en la cual no se abren sus *archai*, al escapárseles siempre e independizarse.

Por su parte, la *phrónesis*, “prudencia”, es aquel saber del *logistikón*, de lo que puede ser de otra manera, en donde la *práxis* misma se constituye como el objeto del saber.²⁴ Si la *praxis* expresa la vida misma, entonces la *phrónesis* sería así la posibilidad de desocultar o desextraer la vida en tanto *praktón*, “en tanto objeto de la *praxis*”.

El “ver más”, *málista eidénai*, que ocurre en la *phrónesis* no es entonces ningún conocimiento “objetivo”, sino un movimiento que se halla en la vida y muestra la forma como ésta puede ser aprehendida más allá de lo oculto o particular. El *phrónimos* no es el hombre que observa objetivamente, sino el que puede deliberar adecuadamente: *kalôs bouleúsasthai*.²⁵ Y esto lo hace en relación con su propia vida, la cual, irremediabilmente se halla inserta en el mundo con cosas, animales y otros seres humanos. El objeto de la *phrónesis* es pues el *bouletikós* mismo, el deliberador. Por ello, en el *bouleúesthai*, “en la deliberación” del *phrónimos* es vista o abierta la *zoé*, vida, en sus diversas relaciones, ya que toda deliberación acaece respecto de lo que le sucede al *phrónimos*. El *télos* del *phrónimos*, “del prudente”, no

24 Cf. *Ivi*, VI 5, 1140a 24/ 8-9, 1141b 33; *Id.*, *Ética Eudemia*, VIII 1, 1246b 36.

25 *Id.*, *Ética Nicomáquea*, 1140a 26.

es ningún elemento traído desde afuera, ajeno a la vida misma, sino que es *he eupraxía*, el actuar adecuado con aquello con lo que nos relacionamos.²⁶

4. El destino de la *phrónesis* aristotélica en la tradición

Como hemos visto, Aristóteles cataloga los saberes de acuerdo con sus principios: algunos saberes, como las excelencias o virtudes de la teoría (*theorein*), tratan de aquello que no puede ser de otra manera; mientras que otros saberes, como la *práxis* y la producción (*poiésis*), remiten a aquello que puede ser de otra manera (cf. *EN*, VI 1139a 1). Esto no es difícil de entender si pensamos en la diferencia entre un saber teórico como la ciencia (*episteme*) o la filosofía clásica (*sophia*) y saberes prácticos o productivos. De acuerdo con lo que señala Aristóteles, es un saber específico aquel que investiga lo que una silla es (“teoría”) y se diferencia del saber sentarme en ella (“praxis”) o de su elaboración (“producción”). En la teoría, los principios no pueden ser de otra forma, ya que si así fuera nunca se aprehendería la “esencia” de la silla o se confundiría con una mesa. Al contrario, en la praxis y en la producción no hay algo que permanezca porque siempre se trata de una silla concreta en la que me siento, la verde o la azul, y siempre es una silla nueva la que es construida, producida.

Hasta ahí no habría mayor problema, ya que tanto la ciencia como la filosofía se hallarían del lado de la teoría. Esta será la idea de filosofía que se incorporará en la tradición occidental y que en algún momento del transcurrir histórico será absorbida por el cristianismo haciendo coincidir sus propias pretensiones con aquellas de los filósofos griegos. San Agustín lo hará con Platón, mientras que Tomás de Aquino lo hará con Aristóteles.

De esta forma, los tipos de saber señalados por Aristóteles serán reapropiados en la Edad media. La producción (*poiesis*) que se expresaba en la *techne* (traducido al latín como *ars*) pasó a ser interpretada como *facere*, es decir “hacer”; mientras que la “praxis” que en Aristóteles se

26 Cf. *Ivi*, 1140b 6.

expresaba fundamentalmente en la prudencia (*phrónesis*) pasó a ser vista como “*agere*”, “actuar”.²⁷

De esta forma, los tres tipos de saber griegos encontraron su correlato en la Edad Media sin mayor problema. La teoría pasó a ser “contemplación”, la producción pasó a ser el “hacer” y la “*praxis*” pasó a ser el “actuar”. Un cambio importante se da a mediados del siglo XIII cuando Roger Bacon transforma el orden transmitido y considera a las ciencias naturales ya no como ciencias teóricas, sino como ciencias productivas, como mera producción. Tal posibilidad se da a partir de la combinación entre la *episteme*, “ciencia teórica”, y la *techne*, “actitud productiva”, es decir, entre el saber teórico y la producción. A partir de ahí se abre un ámbito imposible en los esquemas anteriores: la posibilidad de que la ciencia manipule a la naturaleza que, como sabemos, será el sello de la Modernidad.

Así, también se transforma la actitud del filósofo en donde ya no es el sabio que contempla, sino que ahora es aquel que debe producir saberes. De ese modo, el ser humano pasa a ser visto en su esencia como inventor, como ingeniero.

Frente a la tradición filosófica que privilegió la teoría del sabio y posteriormente la producción del inventor, el retorno a la *phronesis* aristotélica, vista más allá de la interpretación moral del cristianismo, permite aprehender el ámbito de la *praxis* como aquella posibilidad olvidada que muestra el desocultamiento de la vida desde sí misma, sin modos de acceso ajenos a ella. Retornar a ella, en la forma que lo hace Heidegger a partir de 1921 y transmite a sus alumnos como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss o Hans Jonas, exige una especie de *epoché* o puesta entre paréntesis de los modos de desocultamiento de la vida desplegados en la tradición misma y requiere de una indiscutible relectura de Aristóteles. Esta *epoché* es la que nos permite transitar a lo desplegado por Nietzsche, Heidegger, Foucault o Volpi en la posibilidad de embellecer la vida. Esto consistiría, como hemos bosquejado, en desocultar la vida misma a partir de un modo correspondiente de verdad, de desocultamiento, que no sólo cuestione

27 Cf. A. Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Transcript, Bielefeld 2008, pp. 29-30.

el esquema determinado mediante los accesos heredados en las costumbres o dogmas, sino que principalmente permita ver la totalidad de la vida más allá de las parcialidades determinadas. En ese sentido, al ver la vida en su totalidad relacional es que se puede aprehender su belleza. Así, desde esta perspectiva, el embellecimiento de la vida no sería otra cosa que el movimiento que va de la situación inicial fáctica de la vida hacia su desocultamiento en tanto vida verdadera.

Si la *phrónesis* es un modo determinado del desencubrir y tiene el mismo carácter que lo desencubierto, es decir, el mismo carácter de ser que la vida, entonces aquí se puede abrir una vía para desplegar sus mayores y mejores posibilidades, que, como anticipábamos, dan pauta para hablar de una vida bella. Sobre la base de lo planteado por Aristóteles se construyen, como ya sabemos, modos de aprehensión de la vida que confluyen en el hecho de centrarse en ella por vía del cuidado (Heidegger) o cuidado de sí (Foucault).

5. Conclusión

¿Qué tenemos más inmediato que la vida misma? Si la inmediatez provoca el ocultamiento de la vida, lo que alcanzamos a ver es sólo un resplandor de ella, sólo la relucencia, como solía decir el joven Heidegger. Lo que tenemos fácticamente es eso: una vida en donde se reflejan esquemas, tradiciones, opiniones, creencias y esperanzas. Nietzsche en su característica radicalidad cuestionó el hecho de que tal reflejo es el que obstaculiza alcanzar la vida y más bien se imponen ideales a partir de los cuales se mide nuestra experiencia cotidiana. Así, la interpretación moral ha permitido escindir lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, con base en un esquema ideal no cuestionado, pero que tranquilizaba, que impedía desocultar la vida y el mundo. Precisamente bajo ese esquema se delineó la idea de que la vida tenía un fin y un sentido a partir del cual debía ser interpretada. Esa perspectiva ha formado parte de la visión que impide ver la vida en su relacionalidad y más bien la arropa con un manto presupuesto a partir del cual valoramos lo cotidiano. La radicalidad planteada por Nietzsche y seguida por Heidegger advierte que, si nos dirigimos hacia el desocultamiento de la vida, lo que encontramos es la facticidad de su total falta de sentido; y

precisamente eso que pudiese conducir a un anulamiento de la voluntad se vuelve contra sí misma para detener su querer, su tendencia, su movimiento.

No obstante, Nietzsche detecta que esa voluntad no significa tender o moverse simplemente hacia algo, sino que se trata de una tendencia en tanto exigencia de la vida, se trata de una superación de sí misma, de un ir o “ver más allá”. Así, la vida como “objeto” mantiene su movilidad, su tender o querer hacia sí. En ello se da un sobrepasar que la mantiene como superación y no como mera conservación. Aquí hemos considerado que tal superación puede ser aprehendida inicialmente a partir de lo señalado por Aristóteles en la medida en que éste caracteriza a la *phrónesis* como aquel movimiento del *lógos* que conduce a una captación de la vida a partir de su modo de ser, y no con base en lo condicionado (heredado) o a partir de un modo de acceso ajeno a ella. Si se desoculta la vida misma en su acceso correspondiente, nombrado por Aristóteles *phrónesis* o prudencia, entonces las decisiones toman como parámetro la vida y sus posibilidades más allá del punto de partida ingenuo. De manera que la *phrónesis* obliga a una configuración de la vida que no se rija por un sentido presupuesto y parcial. Se trata, como enfatizará Nietzsche posteriormente, de crear “el sentido de la vida” y así, en tal creación, pueda mostrarse como una vida configurada y con sentido, a la manera de una obra de arte.²⁸ Por ello, Nietzsche apela a la posibilidad de que tal creación libere de la carga que obliga a la adecuación a ideales, y sólo de este modo la vida se aligera, se alegra, se embellece.

Lo que hemos señalado aquí son sólo algunas ideas provenientes de la tradición filosófica que pueden, en su radicalidad, inducir hacia ese

28 Pudiese parecer arbitraria la relación entre el desocultamiento aristotélico de la vida a partir de su modo de ser, lo que conduce a la *phrónesis*, con la idea nietzscheana de creación a partir de una exposición de la voluntad de poder. Sin embargo, la lectura que lleva a cabo Heidegger de la tradición permite cuestionar los esquemas petrificados que hacían imposible una renovación ontológica del modo de ser de la vida. Así, pensada con base en su modo de ser propio, la vida puede ser desocultada y guiada en su carácter prudente al tomar decisiones en donde ella misma es creada y así supera los condicionamientos establecidos. Si la guía de acción es la vida misma, en ello puede hablarse de creación y por ende de una configuración bella.

“ver más” necesario para transformar la actitud presupuesta e ingenua y transitar hacia otra posibilidad de la vida, más allá de esquemas o imposiciones ajenas a ella. Quizás el camino hacia el posible embellecimiento de la vida que se ha mencionado inicialmente tendría que comenzar con estos guiños dados por la propia filosofía: acceder a la vida a partir de un modo adecuado a ella. Eso constituye primero la base para descubrirla en su facticidad y a partir de ahí configurarla. Los elementos determinantes de esa configuración serían aquellos que posibilitan una aprehensión de la vida desocultada como algo bello. Esa sería una posibilidad e invitación de la filosofía ante la vulnerabilidad y fragilidad que experimentamos cotidianamente.

Bibliografía

- Aristóteles, *De Anima*, Gredos, Madrid 1988;
Id., *Ética Eudemia (EE)*, Gredos, Madrid 2003;
Id., *Ética Nicomáquea (EN)*, Gredos, Madrid 2007;
Id., *Metafísica (Met.)* (Trilingüe), Gredos, Madrid 1998;
H. Diels; W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (Griechisch/Deutsch), Weidmann, Berlin 1951-52;
B-C. Han, *Vida contemplativa*, trad. M. Alberti, Taurus, Ciudad de México 2023;
M. Heidegger, (GA 19) *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), I. Schüssler (ed.), Klostermann, Frankfurt 1992;
M. Heidegger, (GA 20) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, P. Jaeger (ed.), Klostermann, Frankfurt 1979. [Trad. J. Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid 2006];
M. Heidegger, (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*, B. Heimbüchel (ed.), Klostermann, Frankfurt 1987;
M. Heidegger, (GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*, H.-H. Gander (ed.), Klostermann, Frankfurt 1992;
M. Heidegger, (GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, C. Strube (ed.), Klostermann, Frankfurt 1993;
M. Heidegger, (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung (ed.), Thomas Regehly y Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt 1995;
M. Heidegger, (GA 62) *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), G. Neumann (ed.), Klostermann, Frankfurt 2005;
D. Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid 2007;
A. Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Transcript, Bielefeld 2008;
E. Mares, *La ética como epistème en Aristóteles*, UNAM, Ciudad de México 2022.
W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt 1978;
Á. Xolocotzi, *Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles*, en «Acta Mexicana de Fenomenología» 5 (2020), pp. 309-321;

Á. Xolocotzi, *El pensar apasionado de Franco Volpi*, <https://www.jornada.com.mx/2009/07/12/sem-franco.html>. (Consultado el 23 de junio 2023);

Á. Xolocotzi, *Fenomenología viva*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México 2009;

Á. Xolocotzi, R. Gibu, J. Orejarena, *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Biblos, Buenos Aires 2022.