

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COLOMBIA

Calle 13 No. 4 - 31
Telefax: 3422736
E-mail: dhumanid@fuac.edu.co

Librería: Calle 12 No. 5-33
Teléfono: 3411641

Presidente

Gabriel Acevedo Rojas

Rector

Juan Carlos Vergara Silva

Vicerrector Académico

Carlos Ramírez Escobar

Vicerrectora Administrativa

Sara Isabel Ríos Gast

Decana de la Facultad de Ciencias Humanas

Lilián Motta de Correa

Gráfica

Cuaderno de trabajo de los profesores de la Facultad de Ciencias Humanas Universidad Autónoma de Colombia

Dirección URL: <http://www.fuac.edu.co/index.php?mod=321>

ISSN 1692 - 6250

Directora

Ana Luz Rodríguez González

Consejo Editorial

Luis Carlos Medina
Lilián Motta de Correa
Ariel González Rodríguez
Nayibe Peña Frade
Alfonso Conde Rivera
Joaquín Peña Gutiérrez
Axel Riveros Vera
María Ángela Corredor Moyano
Mabel Bello Espinosa
Ana Luz Rodríguez González

Suscripciones

Ingrid Therán
Telefax: 3422736
facultad.cienciashumanas@fuac.edu.co

Canje

Biblioteca Marcelino Rojas Cochero
Directora Carmen Alicia Herrera
biblos@fuac.edu.co
Tel. 3343696 Ext. 155

Coordinación editorial

Ana Luz Rodríguez González
revgrafia@gmail.com

Carátula

Interpretación de la pintura
*El empadronamiento
de Belén de Peter Bruegel.*
Óleo sobre tela
Sandra Páez Álvarez

Fotografías

Iluminación Navideña
en Bogotá- 2011

Traducción de los resúmenes al Inglés

Miguel Rodríguez Molano

Diseño y Diagramación

Rolando Rodríguez
rolandorodriguezg@gmail.com

El contenido de los artículos no expresa
necesariamente las posiciones de la revista.

COLABORADORES

Diego Paredes Goicochea

Profesor adjunto de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia. Profesor de cátedra del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus publicaciones se encuentra el libro *La crítica de Nietzsche a la democracia* (Unal2009), la monografía *El eterno retorno de lo mismo en Nietzsche* (CESO, 2005) y algunos artículos y traducciones sobre filosofía política contemporánea. Hace parte de los grupos de investigación, adscritos a Colciencias, "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea", "Estética y Política" y es miembro del Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular (CILEP).

Marlene Renée Saab Monroy

Literata con Maestría en Dirección Universitaria. Docente- Investigadora de tiempo completo de la carrera de Estudios Literarios en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia.

Luis Carlos Medina Rodríguez

Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia y del Departamento de Sociología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro de la Fundación Carare.

Mario Antonio Parra Pérez

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia con estudios de Maestría en Filosofía de la Universidad Javeriana. Profesor de la Universidad Autónoma de Colombia y de la Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Luis Fernando Molina Prieto

Profesor e Investigador de la Universidad Antonio Nariño. Autor de nueve libros de medio ambiente y trece artículos sobre el mismo tema publicados en revistas indexadas. Ha participado como ponente en congresos y seminarios en Brasil, Ecuador, Bolivia y Colombia. Ha recibido varios galardones nacionales e internacionales por su trabajo, como el primer lugar en el Premio de Reportaje sobre Biodiversidad 2004, el cual recibió en el marco del II Congreso Internacional de la UICN, en Bangkok, Tailandia. Además de docente universitario e investigador, es Editor de la Revista NODO, publicación indexada por PUBLINDEX en Colombia y LATINDEX en México.

Jorge Sierra Merchán

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia con Maestría en Filosofía de la Universidad de los Andes. En la actualidad, adelanta Estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Colombia. Es docente-

investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Colombia.

Ariel González Rodríguez

Licenciado en Letras de la Universidad de la Habana y magíster en Literatura Hispanoamericana del Instituto Caro y Cuervo. En la actualidad, es profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Colombia.

Fabiola Estrada Herrera

Historiadora de la Universidad del Valle. Especialista en Comunicación y Cultura de la Universidad del Valle. Magíster en Medio Ambiente y Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad adelanta estudios de doctorado en Chile. Miembro del Grupo de Investigación Grafía, Universidad Autónoma de Colombia y del Centro de estudios regionales-Región, Universidad del Valle. Docente-investigadora del programa de Historia de la Universidad Autónoma de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

María Eugenia Hernández Carvajal

Antropóloga y magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Historia Iberoamericana del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Ha sido catedrática en la Universidad Javeriana, la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad del Rosario. En la actualidad es docente-investigadora de la Facultad de Ciencias Humanas, en la carrera de Historia de la Universidad Autónoma de Colombia.

Milton Fernando Dionicio Lozano

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, doctorado en Filosofía en la Universidad Martin-Luther de Alemania. En la actualidad, es docente de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y de la Universidad del Rosario.

Abdenago Yate Arévalo

Diseñador Industrial de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos – IESCO, Universidad Central. Docente de la Universidad Autónoma de Colombia. Investigador y Secretario General del grupo de investigación Polisemia Digital, Categoría D en Colciencias, adscrito a la Universidad Autónoma de Colombia.

Germán Hislén Giraldo Castaño

Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador de la Universidad Autónoma de Colombia.

Kevin Roberto Gutiérrez

Filólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Estudios de Maestría en Historia de la Universidad

Nacional de Colombia, profesor de las Universidades Nacional de Colombia, Externado de Colombia y Autónoma de Colombia. En la actualidad, es investigador en la Universidad Autónoma de Colombia.

Omar Prieto Ruiz

Filósofo y magíster en Filosofía Política de la Universidad Nacional de Colombia. Docente e investigador de la Universidad Autónoma de Colombia.

Ricardo Rivadeneira Velásquez

Diseñador Industrial y Magíster en Teoría e Historia del arte y la arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad, adelanta estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Colombia. Es docente de la Carrera de Historia en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia.

José Jaime Castro Lozada

Lingüista y Literato. Magíster en Lingüística de la Lengua Inglesa. Especialista en Docencia Universitaria. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Colombia.

ÁRBITROS

Juliana Borrero

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-UPTC

Gustavo Forero-

Universidad de Antioquia

Maria Cristina Sánchez-

Universidad de La Salle

Mary Luz Sandoval-

Universidad de Caldas

Ricardo Rivadeneira

Universidad Autónoma de Colombia

Sonia Jaimes-

Universidad de los Andes

Carlos Enrique Restrepo

Universidad de Antioquia

Carlos Uribe Celis

Universidad Nacional de Colombia y Universidad Santo Tomás

Fernando Urbina

Universidad Nacional de Colombia

Elias Gómez-

Universidad del Rosario

Francia Elena Goenaga

Universidad de los Andes

Sonia Marcela Rojas

IESCO- Universidad Central



3

Cirafra

ÍNDICE *Ciraffia*

■	Presentación Ana Luz Rodríguez González	2
■	PRIMERA PARTE	
■	La apropiación heideggeriana de la phrónesis aristotélica: el camino hacia la hermenéutica del joven Heidegger. Autor: Diego Paredes Groicochea <i>Artículo de Reflexión</i>	9
■	Reflexiones acerca de la conciencia del yo poético en el desarrollo de talleres de escritura creativa. Autora: Marlene Renée Saab Monroy <i>Artículo de Reflexión</i>	21
■	El sendero de la experiencia Autor: Luis Carlos Medina Rodríguez <i>Artículo de reflexión</i>	33
■	Salsa y cultura popular en Bogotá Autor: Mario Antonio Parra Pérez <i>Artículo de Investigación</i>	57
■	Basura cultural y contaminación interior Autor: Luis Fernando Molina Prieto <i>Artículo de reflexión</i>	85
■	¿Qué hay de malo en la biotecnología? La ecología profunda y el reencantamiento de la naturaleza Autor: Jorge Sierra Merchán <i>Artículo de reflexión</i>	101
■	Héctor Abad Faciolince, Basura y la crisis de fe literaria Autor: Ariel González Rodríguez <i>Artículo de reflexión</i>	127
■	Conservación tutelar para defender la utilidad Autora: Fabiola Estrada Herrera <i>Artículo de Investigación</i>	141
■	El mito y la realidad en dos cronistas de Indias: fray Antonio de Medrano y fray Pedro Aguado Autora: María Eugenia Hernández Carvajal <i>Artículo de investigación</i>	153
■	El canje de prisioneros como estrategia de guerra en Centroamérica Autor: Germán Hislen Giraldo Castaño <i>Artículo de Investigación</i>	175



Ciencia, lenguaje y arte en la obra de Friedrich Nietzsche

Autor: Milton Fernando Dionicio Lozano

Artículo de reflexión

209



Los actantes como configuradores de culturas. Aproximaciones a una antropología objetual. Caso de estudio: El impacto de las tarjetas de crédito en la configuración de cultura

Autor: Abdénago Yate Arévalo

Artículo de reflexión

223



SEGUNDA PARTE

Heródoto y Febvre: Formas de hacer historia

Autor: Kevin Roberto Gutiérrez

237



RESEÑAS

La enseñanza de la filosofía como problema filosófico de Alejandro Cerletti

Omar Prieto Ruiz

¿Cuál de los caminos al pasado? Dos visiones de la Historia de Fogel y Elton.

Ricardo Rivadeneira Velásquez

El evangelio de Judas

José Jaime Castro Lozada

248



REQUISITOS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

261



El Comité editorial

Para que un número de *Graña* llegue a las manos de los lectores, se requiere de un ingente trabajo de por lo menos cuatro grupos diferentes de personas: los autores, el comité editorial, los pares externos, el equipo de edición y diseño y el equipo de impresión. Hay un largo recorrido desde la apertura de la convocatoria para la recepción de artículos hasta la impresión del texto final. En ese largo camino, me interesa resaltar la labor del comité editorial. Desde sus inicios *Graña* ha contado con un comité editorial muy estable. En los últimos años se han vinculado una o dos personas, pero, en general, la mayoría de miembros hacen parte del comité desde los inicios de la revista. El alto grado de permanencia de los miembros del comité a lo largo de estos ocho años, ha generado un fuerte nivel de compromiso y, lo más importante, ha permitido el surgimiento de un estilo de trabajo propio.

La primera selección de los artículos es interna y la hace el comité editorial. Existe todo un ritual en torno a la primera ronda de selección. Es responsabilidad de la editora armar un índice provisional con los textos que llegaron a la revista, sólo que en él no aparecen los autores sino los tres evaluadores internos que le corresponden a cada artículo. Luego viene el desfile de los sobres de manila cerrados, uno por cada miembro del comité editorial; en ellos van los artículos a evaluar impresos sin autor y sin los posibles datos que puedan llevar a su identificación. Luego viene la lectura cuidadosa de los textos y el diligenciamiento de un formato de evaluación por cada uno de los evaluadores, todos ellos miembros del comité editorial. A continuación se llevan a cabo las reuniones para que los tres evaluadores de cada artículo tengan ocasión de conversar e intercambiar opiniones sobre los textos leídos; el que sea un número impar favorece la decisión. Por lo general, son necesarias varias jornadas para dar cuenta de los artículos presentados a la revista. A partir de estas jornadas de trabajo es que se va armando un segundo índice de la revista, todavía provisional.

La labor de los miembros del comité va más allá de las reuniones de discusión, se extiende, en algunos casos, a la búsqueda de los autores para sugerirles cambios en los artículos que lo ameritan. Luego vendrá la escogencia de evaluadores externos a la institución a quienes se les solicitará la lectura de los artículos preseleccionados por el comité editorial. En esta segunda y última ronda de evaluación, los lectores externos harán una lectura cuidadosa y emitirán un concepto, debidamente explicado en un formato especial que tiene la revista. No sobra aclarar que los evaluadores externos desconocen el nombre de los autores que están evaluando. A partir del resultado de las evaluaciones externas se estructura la versión final del índice.

El comité editorial de *Graña* es exigente tanto con el contenido como con la forma. Aquí juegan varios factores, pero resaltaré dos que me parecen fundamentales: uno, el hecho de que sus miembros pertenezcamos a diversas disciplinas de las Ciencias Humanas y de las Humanidades y, dos, una tradición de amor por el lenguaje que el equipo de profesores de la actual facultad ha cultivado a través de sus cerca de dieciséis años de historia. Desde siempre, tanto en el antiguo departamento como en la actual facultad, se ha estimulado la buena escritura tanto entre los estudiantes como entre los profesores. Por esa razón, una de nuestras más altas aspiraciones es trabajar por el mejoramiento continuo de la calidad de los artículos publicados en *Graña*.

A.L.R.G.





7

Cirafra



■ Diego Paredes Goicochea ■

La apropiación heideggeriana de la phrónesis aristotélica: el camino hacia la hermenéutica del joven Heidegger

*Profesor adjunto de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia. Profesor de cátedra del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus publicaciones se encuentra el libro **La crítica de Nietzsche a la democracia** (Unal2009), la monografía **El eterno retorno de lo mismo en Nietzsche** (CESO, 2005) y algunos artículos y traducciones sobre filosofía política contemporánea. Hace parte de los grupos de investigación, adscritos a Colciencias, "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea", "Estética y Política" y es miembro del Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular (CILEP).*



10

Cirafra



Diego Paredes Goicochea

La apropiación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica: el camino hacia la hermenéutica del joven Heidegger

Artículo de Reflexión

Resumen

El artículo busca hacer un recorrido por algunas de las lecciones de Friburgo y Marburgo del Heidegger temprano para explorar la influencia de la *phrónesis* aristotélica sobre aquello que el pensador alemán llama "vida fáctica". A través de dicho recorrido se sugiere que existe una estrecha relación entre la interpretación heideggeriana de la *phrónesis* y la hermenéutica.

Palabras clave

Heidegger, Aristóteles, vida fáctica, *phrónesis*, hermenéutica, ontología.

Heideggerian appropriation of Aristotelian Phronesis: the path to young Heidegger's hermeneutics

Reflection article

Abstract

This article intends to trace a path through some of the early Heidegger's Freiburg and Marburg Lessons to explore the influence Aristotelian *phronesis* had on what the German thinker calls "factual life." Along such a path a close relationship between Heidegger's interpretation of *Phronesis* and hermeneutics is suggested.

Key words

Heidegger, Aristotle, factual life, *phronesis*, hermeneutics, ontology



La reciente publicación de las lecciones y escritos tempranos de Heidegger ha contribuido a iluminar considerablemente el camino filosófico previo a su fundamental obra *Ser y tiempo* y, por tanto, ha abierto un nuevo acceso a su pensamiento que anteriormente sólo era conocido a través del testimonio de sus alumnos. Estas lecciones de Friburgo y Marburgo se han convertido en una rica fuente de investigación que, sin embargo, permanece todavía poco explorada. El estudio de esta época temprana nos muestra a un joven Heidegger que aún no se ha sumergido en las profundidades de la pregunta por el ser y que se encuentra preocupado, principalmente, por la aclaración interpretativa de lo que en el momento denominaba "vida fáctica" Heidegger, influenciado hasta cierto punto por las "filosofías de la vida" y por el término "facticidad" de Kierkegaard, moviliza el término "vida fáctica" frente al neokantismo de la época. La vida fáctica es la vida que se concreta en un aquí y ahora determinado y que, por ende, no se deja apresarse en categorías objetivas y universales.

El interés por la vida fáctica y el *cómo* de su aprehensión "que en esta etapa temprana recibirá progresivamente el nombre de "hermenéutica" es un tema que puede ser rastreado comenzando por las lecciones de posguerra, dictadas por Heidegger en Friburgo en 1919, y siguiendo su desarrollo y nuevos matices en las lecciones posteriores. En este recorrido, el nuevo diálogo que Heidegger establece con la filosofía aristotélica ocupa ciertamente un lugar privilegiado. Después de un encuentro temprano, efectuado durante sus juveniles estudios de teología, Heidegger vuelve a Aristóteles para interrogarlo esta vez desde sus propias preguntas sobre la facticidad de la vida. Contrario a lo esperado, en este segundo encuentro, Heidegger no se acerca a Aristóteles atraído por su filosofía primera, sino que lee inicialmente la *Retórica* y después la *Ética a Nicómaco*. Motivado por sus propias indagaciones, el filósofo alemán descubre, en la primera obra, la

introducción a una antropología filosófica donde se analiza el modo de encontrarse de la existencia y, en la segunda, una aproximación al saber práctico que permite la aprehensión de la existencia fáctica. Posteriormente, tras la lectura de la *Física* y la *Metafísica*, Heidegger sigue ahondando en cuestiones ontológicas, centrándose principalmente en la categoría de movilidad, que resulta esencial para la comprensión de la facticidad.

Aunque la influencia que Aristóteles ejerció sobre la filosofía heideggeriana no sólo se remonta a su etapa temprana sino que recorre la obra completa de Heidegger, el lugar que la *Ética a Nicómaco* conserva en sus primeras lecciones, parece tener una importancia singular. Algunos de sus alumnos, entre ellos Hans-Georg Gadamer y Leo Strauss, han llamado la atención sobre la novedosa interpretación que Heidegger realizó de la filosofía práctica aristotélica. Bajo una luz ontológica, el saber de la *praxis*, esto es, la *phrónesis*, se concibe como la virtud dianoética que le permite a la vida fáctica aclarar su propio ser a partir de su actividad práctica. Como es notorio, la apropiación heideggeriana de la *phrónesis* aristotélica sólo tiene sentido bajo el proyecto que ocupa al joven Heidegger, ya que ésta parece jugar un papel fundamental en la manera en que la vida se interpreta a sí misma y esclarece su situación concreta. Pero, ¿cuál es propiamente la importancia de la *phrónesis* para el auto-esclarecimiento de la facticidad? ¿Qué novedad aporta dicho concepto aristotélico para la comprensión de la vida fáctica? En las siguientes páginas buscaremos responder a dichas preguntas intentando mostrar que es precisamente la singular interpretación que Heidegger hace de la *phrónesis* lo que le permite postular una *hermenéutica* de la facticidad que se ocupa del carácter de *ser* de la vida fáctica. La *phrónesis* constituye, entonces, una noción central para la comprensión de lo que el joven Heidegger entendía por hermenéutica.

La experiencia fáctica de la vida y la filosofía

Si bien en la lección de 1919, titulada *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Heidegger ya aborda el tema de la apropiación de las vivencias desde sí mismas a través de una intuición comprensiva, es sólo a partir de la *Introducción a la fenomenología de la religión* que se menciona la experiencia fáctica de la vida. En estas últimas lecciones se aborda la complicada relación entre la vida y la filosofía. Como ya lo había expuesto en el curso de 1919, la filosofía no puede ser reducida a un esquema teorético. En la *Introducción a la fenomenología de la religión*, Heidegger hace aún más fuerte esta afirmación y además señala que la filosofía no debe ser comprendida desde definiciones científicas que la inserten en un ámbito temático objetivante. Por el contrario, la filosofía "brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella"¹. La filosofía no debe entenderse como una ciencia o como una concepción de mundo, sino como aquel movimiento que es posibilitado por la facticidad. Sin embargo, esto no quiere decir que filosofía y vida fáctica sean lo mismo. La experiencia fáctica de la vida, que sólo es comprensible en referencia a lo histórico, representa el punto de partida de la filosofía, pero para que esta última surja es necesario un "giro radical". Este giro se caracteriza inicialmente por lo que Heidegger denomina "tomar nota" (*Kenntnisnahme*).

Para comprender el tomar nota es pertinente tener en cuenta que ya en estas lecciones se prefigura lo que más adelante el filósofo alemán llamará "la caída". Lo experimentado en la experiencia de la vida fáctica es el mundo. La vida fáctica siempre se desenvuelve en un complejo de referencias significativas. Sin embargo, estando inmersa en este horizonte de significaciones consabidas, la experiencia de la vida fáctica es indiferente frente al experimentar mismo. Esto quiere decir que, aunque advierte que al ocuparse de cosas diversas, experimenta un cambio de contenido, no se da cuenta de que el mundo se abre de manera distinta en cada caso. En pocas palabras, pasa de

una apertura de significaciones a otra, sin saber que son aperturas diferentes. En esta situación de indiferencia, la experiencia de la vida fáctica supone que el mundo es totalmente claro para ella. La vida fáctica cree que se basta a sí misma y, por ende, se muestra como autosuficiente. Esta autosuficiencia junto con la indiferencia y la significatividad constituyen los rasgos de la experiencia de la vida fáctica y conforman lo que Heidegger llama en estas lecciones una tendencia caediza (*abfallende Tendenz*). La experiencia vital tiene la tendencia a dejarse absorber por los complejos significativos del mundo y sumirse en la indiferencia frente al experimentar. La vida fáctica se pierde para sí misma en la medida en que se adentra inconscientemente en la interpretación dominante. Incluso aquí Heidegger muestra que al extremarse esta tendencia caediza, se puede llegar a solidificar una interpretación hasta alcanzar complejos objetuales estables. La tendencia caediza, que se encuentra presente en la misma experiencia fáctica de la vida, puede arribar a un punto donde se termine objetivando la propia experiencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, ahora resulta más claro el rol fundamental que adquiere el tomar nota ("darse cuenta") en la experiencia de la vida fáctica. El tomar nota no saca a la filosofía de la experiencia fáctica, sino que permite que aquella permanezca en ésta a modo de un experimentar cognitivo. Pero este experimentar sólo se lleva a cabo en la medida en que el tomar nota inicia un giro que logra contrarrestar la tendencia caediza. La filosofía surge, entonces, como una fuerza opuesta a la situación cadente. Así, el tomar nota es un percatarse de la diferencia entre las diversas aperturas significativas, un advertir que posibilita la salida de la indiferencia y que, por ende, ilumina el experimentar mismo. Pero, como ya ha sido mencionado, lo interesante es que aún estando en contraposición al estado cadente de la vida fáctica, la filosofía nunca abandona la facticidad de la vida. La experiencia fáctica de la vida es el punto de partida de la filosofía, pero también su meta. Al tomar nota se vuelve sobre la vida, no para objetivarla, sino para esclarecerla desde sí misma. De esta forma, el

¹ Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 43.

particular giro radical que caracteriza a la filosofía debe ser entendido como una transformación que realiza la propia experiencia fáctica de la vida para salir de su situación cadente. Con esto se señala la fundamental ambigüedad que define a esta experiencia: ella posibilita la filosofía, pero a la vez la imposibilita a través de su tendencia caediza. Como lo resalta Heidegger, "la experiencia fáctica de la vida debe ser no sólo punto de partida del filosofar, sino justo aquello que impide básicamente el filosofar mismo"². Es justamente este estado paradójico el que va a distinguir al movimiento de la vida fáctica en las siguientes lecciones heideggerianas. Como veremos más adelante, el proyecto de una hermenéutica de la vida fáctica se moverá entre la situación habitual cadente y el giro que le permite a la vida interpretarse a sí misma.

Ciertamente el proyecto de la *Introducción a la fenomenología de la religión* es mucho más amplio y complejo de lo que hemos esbozado hasta ahora. En él Heidegger estudia, por medio de su propio método fenomenológico, la experiencia religiosa del cristianismo primitivo. Sin embargo, nos hemos detenido en las cuestiones metodológicas iniciales de estas lecciones, porque es en ellas donde se expone el problema que ocupa a Heidegger en los siguientes cursos de Friburgo. En la relación entre filosofía y vida antes expuesta, está explícita la pregunta sobre cómo es posible aprehender la vida fáctica. La filosofía "que aquí equivale a la fenomenología" contrarresta la tendencia caediza, pero, además, logra iluminar la experiencia de la vida fáctica sin tomar distancia de ella y sin apresarla en esquemas teóricos.

La interpretación heideggeriana de la *phronesis*

Frecuentemente se señala que el segundo encuentro que Heidegger sostuvo con la filosofía aristotélica se convirtió en el impulso necesario para superar las debilidades de la fenomenología husserliana³. En efecto, Aristóteles puso de presente, por un lado, que la *theoría* es sólo una de las posibles modalidades a través de las cuales el ser humano se

relaciona con el develamiento del ser y esto abre un nuevo horizonte para otras modalidades igualmente importantes como la *praxis* y la *poiesis*. Pero, por otro lado, la cercanía de la filosofía aristotélica con la existencia fáctica se contrapuso a la subjetividad trascendental de Husserl que remitía todo objeto a la conciencia trascendental. Sin lugar a dudas, estos dos puntos de apoyo fueron el resultado de una interpretación fenomenológica del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Para Heidegger, un Aristóteles liberado de la teología escolástica y del neokantismo era un aliado en el auténtico proyecto fenomenológico de ir "a las cosas mismas". La filosofía práctica aristotélica se preocupaba por lo "humanamente bueno" en su situación concreta, sin pretender lograr un conocimiento objetivo o enredarse en cuestiones metafísico-matemáticas.

Ahora bien, el encuentro que Heidegger sostiene con la filosofía aristotélica puede ser llamado, de manera más precisa, una confrontación. De hecho, Heidegger no realiza una repetición fiel de los conceptos más significativos de Aristóteles, sino que lleva a cabo una verdadera apropiación crítica de su filosofía orientada hacia el problema de la facticidad. El interés de Heidegger se mueve, entonces, más allá de las exactitudes filológicas y el cumplimiento de los cánones interpretativos tradicionales. Su lectura, a veces bastante forzada, es una verdadera muestra de cómo un filósofo puede llegar a hablar de manera distinta dependiendo de la situación en la que se encuentre el intérprete. Estas aclaraciones deben ser tenidas en cuenta para la comprensión del estudio que Heidegger hace de la *phronesis*, ya que bajo la perspectiva heideggeriana el saber práctico adquiere un matiz ontológico que en alguna medida nos muestra una nueva *Ética a Nicómaco*.

Para Aristóteles la *phronesis*, como virtud dianoética, es básicamente la capacidad de deliberar rectamente en el ámbito de la *praxis*. Esta virtud es un buen sentido moral que nos permite orientarnos de manera práctica en una situación concreta y que nunca se determina con independencia de ella. En las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger se aparta de una visión exclusivamente

² *Ibid.*, p. 50.

³ Cf. Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002, p. 154; Volpi, Franco. "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle". En: Macann, Christopher (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y New York: Routledge, pp. 91-129. Adrián, Jesús. "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Número 3, 2001, pp. 179-221.

moral de la *phrónesis* y la concibe como una de las modalidades que lleva a cabo "una *auténtica custodia del ser en la verdad* [*echter Seinsverwahrung*]"⁴. Con esta lectura en clave ontológica, Heidegger pone de presente que el ser humano no sólo se relaciona con el develamiento del ser a través de una actitud teórica, sino que lo hace también por medio del saber de la *praxis*. Es precisamente esta lectura ontológica de la *phrónesis* lo que le permite a Heidegger desplazar la aclaración práctica, inicialmente moral, al campo de un esclarecimiento de la existencia fáctica. La *phrónesis* no es sólo vista a la luz de un saber ético que posibilita la iluminación de la propia situación actuante, sino que adquiere ahora la importante característica de ser la manera en que la vida se ocupa de sí misma:

*"La phrónesis custodia en su ser más propio el hacia-qué [su horizonte] en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica ese trato"*⁵.

Este trato que la vida mantiene consigo misma es una comprensión de la propia situación concreta. A través de la *phrónesis*, aquel que actúa fija sus motivos, "aprehende el <<ahora>> y prescribe el cómo"⁶ de su circunstancia específica. Por eso, la vida fáctica, que sólo se entiende en su concreción, realiza a través de la *phrónesis* una comprensión de su propio ser fáctico. Pero, como se advierte, este esclarecimiento del trato, en la medida en que se realiza en un momento concreto, tiene su peculiar temporalidad. Heidegger señala, precisamente, que la vida fáctica se las ve consigo misma en el instante (*kairós*). Este instante es custodiado en su plenitud por la *phrónesis*. Pero, ¿a qué tipo de instante se refiere Heidegger? ¿Hay acaso en él una exaltación del presente? Esto podría pensarse dado que la *phrónesis* busca aclarar cada circunstancia puntual en su ahora específico. Sin embargo, esta posibilidad sólo tiene razón de ser en una temporalidad pensada como la sucesión de instantes cerrados en sí mismos y claramente aquí Heidegger no aborda la temporalidad de esa manera. Es interesante

notar que en la interpretación heideggeriana de la *phrónesis* se prefigura una temporalidad que parece contraponerse a la concepción del tiempo que el mismo Aristóteles presenta en su *Física*. Aristóteles definió el tiempo como "el número del movimiento según el antes y el después" y argumentó que éste es "continuo por el ahora y se divide en el ahora"⁷. Frente a esto, Heidegger contrapone la temporalidad de la vida fáctica que ya había empezado a desarrollar desde la *Introducción a la fenomenología de la religión*. En estas lecciones, el filósofo alemán se centra en la primera epístola a los tesalonicenses para poner en evidencia la experiencia del tiempo en el cristianismo primitivo. La parusía, el segundo advenimiento de Cristo, no es un punto temporal que se espere o se pueda calcular. Su *cuándo* no se puede aprehender de manera objetual, ya que Cristo viene "por la noche, como un ladrón"⁸. En otras palabras, la parusía acontece al interior de la vida fáctica. Heidegger expresa este punto mencionando que "la cuestión del cuándo se retrotrae a mi comportamiento" y "como la parusía está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma"⁹. Así, lo fundamental de la parusía es que se da como una realización permanente en el instante. El cristiano que se sabe cristiano y se realiza como tal, actualiza la llegada de Cristo constantemente en la facticidad de su propia vida. De ahí que el cristiano alcance la claridad sobre sí mismo viviendo en la temporalidad del instante. Pero, ¿qué caracteriza propiamente a este instante? Como ya ha sido sugerido, Heidegger parece complementar los rasgos de esta temporalidad en su interpretación de la *phrónesis* aristotélica.

Dado que la *phrónesis* no es la aplicación de saberes generales ni el intento de subsumir lo particular bajo lo universal, ella es un saber del momento, del ahora. La *phrónesis* es un saber de lo concreto que se actualiza en cada caso, lo que quiere decir que se renueva permanentemente en el instante. Pero hay que tener en cuenta que este instante es, justamente, un ahora denso donde convergen lo que todavía no es y lo que ya es: "el <<todavía no>> y el <<ya>> se han de comprender en su <<unidad>>"¹⁰. Con

⁴ Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* [Informe Natorp]. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Aristóteles. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995, pp. 271-274.

⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 153.

⁹ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *op. cit.*, p. 69.

esto Heidegger quiere destacar que en el instante de la *phrónesis* no sólo se tiene en cuenta el presente, sino que en el ahora concreto se juntan lo que se ha llegado a ser y lo que se será. En el instante se actualiza toda la experiencia pasada y desde él se proyecta el propio futuro; lo que ha devenido y lo que va a devenir están siempre presentes en el momento en que se ejerce la *phrónesis*. Por eso en ésta última se da una singular relación entre la situación particular que se experimenta y el acumulado espiritual de lo que se es y se ha llegado a ser. Lo interesante es que este acumulado espiritual, que en la terminología aristotélica podríamos llamar *ethos*, sólo tiene sentido en una concreción cada vez nueva. Para Heidegger la *phrónesis* evidencia, entonces, que la vida fáctica se ocupa de su propio ser en cada instante y adquiere una mayor iluminación de sí misma en su siempre cambiante actualización.

La *phrónesis* y el contramovimiento

Centrándonos en el aspecto metodológico de la *Introducción a la fenomenología de la religión*, señalábamos más arriba que, para Heidegger, la filosofía se origina por un giro radical que, contrarrestando la tendencia caediza de la vida fáctica, es capaz de esclarecer la experiencia de la facticidad. Ahora bien, teniendo en cuenta lo expuesto en el apartado inmediatamente anterior, es posible reconocer la familiaridad entre la filosofía (fenomenología) y la *phrónesis*, aunque con un giro diferente: la lectura ontologizante que Heidegger hace de la ética aristotélica pone de presente que la *phrónesis* no sólo ilumina a la vida fáctica en su concreción, sino que aclara su *ser*. Evidentemente lo que aquí se quiere sugerir es que la *phrónesis* no es sólo una ilustración de la vida fáctica, sino una manera *ontológica* de aprehenderla. Al ocuparse de la *phrónesis* Heidegger adquiere un nuevo horizonte de comprensión que le permite abordar *el cómo* de la vida fáctica en un plano diferente. De ahí que a partir de estas interpretaciones aristotélicas, el filósofo alemán pase de la mera fenomenología a la hermenéutica fenomenológica, para después arribar a una hermenéutica de la facticidad.

Pero, para sostener la tesis anterior hay que aclarar que la *phrónesis* no es simplemente equivalente a la vida fáctica. Claramente la *phrónesis* es un saber que nunca es a distancia y, por ende, jamás abandona la concreción de la facticidad. No obstante, como lo señala Heidegger, la *phrónesis* es un desdoblamiento, lo que en otras palabras quiere decir que es una virtud que no siempre está presente, sino que se logra en un instante determinado. Habitualmente la vida está sumida en su facticidad y es sólo en cierto momento que ella se hace cargo de sí misma y gana claridad sobre su propia situación. Los instantes de actualización de la facticidad no son la regla, sino la excepción donde a través del saber de lo concreto se alcanza cierto nivel de autocomprensión. Sin duda, aquí la *phrónesis* es también el producto de un giro radical dentro de la misma vida fáctica. Esto puede esclarecerse atendiendo al escrito *Indicación de la situación hermenéutica* que Heidegger escribe como introducción a sus interpretaciones sobre Aristóteles. En este escrito se profundiza en la exposición de lo que en las lecciones anteriores llamaba "tendencia caediza" y se introduce el "contramovimiento" que a nuestro juicio tiene una importante cercanía con la *phrónesis*.

Ahora bien, para comprender el "contramovimiento" resulta necesario aclarar primero qué se entiende por movimiento. Recurriendo una vez más a Aristóteles, Heidegger encuentra en la *Física* una característica central para aproximarse al ser de la facticidad: la movilidad. Ésta no es lo opuesto a la quietud, sino la *energeia*, aquello que "está en obra"¹¹. La movilidad se define por el hecho de ser impulsada desde sí misma y por no tener un fin externo, ya que ella cumple su fin en su mismo ser movido. Para Heidegger la vida fáctica se caracteriza por esta movilidad: "el ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin"¹². Estando en esta movilidad, la vida fáctica siempre se halla en un entorno familiar de significaciones, esto es, en un mundo. La vida se mueve usualmente en un trato con su mundo y cuida de él. Pero, como lo señala Heidegger, este cuidado tiene el carácter fundamental de la inclinación hacia la caída [Verfa-

¹¹ Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 338.

¹² Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *op. cit.*, p. 71.

Illessgenigkeit]. Esta inclinación es una propensión de la vida fáctica a quedar absorbida por el mundo. La caída no es un estado estático, sino un continuo movimiento en el cual se desenvuelve habitualmente la facticidad. Por eso, ella tiene un carácter dinámico que no es accidental, sino justamente constitutivo de la vida fáctica. Lo importante es que quedando presa de esta inclinación "como ya se había anticipado anteriormente con la mención de la tendencia caediza" la vida fáctica se olvida de sí. Ella atraviesa un proceso de enajenación donde se malentiende a sí misma a partir de los modos convencionales del mundo, es decir, a través de la corriente dominante en las tradiciones y costumbres inauténticas. Heidegger describe esta tendencia alienante de la siguiente manera:

*"La vida fáctica deviene más y más extraña a sí misma en la medida en que se entrega al mundo del que se ocupa; asimismo, la actividad del cuidado, a la que se abandona la vida misma, le reduce cada vez más la posibilidad fáctica de verse a sí misma en la preocupación y, por la misma razón, disminuye la posibilidad de que la vida se fije como meta volver sobre sí y reapropiarse de sí misma"*¹³.

Frente a este movimiento caedizo, que desemboca en la enajenación, Heidegger propone el anteriormente mencionado contramovimiento. Para salir de la situación alienante es necesario un movimiento contra la caída, por medio del cual la vida se aprehenda a sí misma con claridad. Una vez más Heidegger insiste en que este contramovimiento es un giro radical que aparece en cierto instante y que saca a la vida fáctica de su habitualidad. Este contramovimiento es un inquietarse por la existencia que esclarece a la vida fáctica indirectamente. Con esto último se quiere insistir en que el estado usual de la vida se define por su movilidad, por su estar inmerso en el mundo, y que, por eso, el momento en que la vida se autointerpreta, preocupándose por el sentido de su ser, consiste en un giro que se concreta

en un instante determinado de la propia facticidad. De ahí la cercanía entre el contramovimiento y la **phrónesis**. Esta última jamás abandona la facticidad, sino que surge de ella misma y se ocupa del ser de la vida fáctica en la concreción del ahora. Además, la **phrónesis**, como desdoblamiento, surge para contrarrestar el movimiento cadente en el que usualmente se desarrolla la facticidad y se manifiesta como el auto-esclarecimiento de la vida desde situaciones específicas que son siempre cambiantes.

La llegada a la hermenéutica

A lo largo de este ensayo se ha querido insistir en que la interpretación heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles es un paso fundamental para comprender el modo como debe ser abordada la vida fáctica desde dentro de ella misma. En el fondo lo que se sugiere es que la lectura que Heidegger hace de la **phrónesis** es central para lo que él llama hermenéutica en su etapa temprana. A partir de dicha virtud dianoética, destacada por Aristóteles, Heidegger encuentra una manera de ocuparse del **ser** de la facticidad sin intenciones objetivantes ni comprensiones a distancia. La **phrónesis** constituye, entonces, un eslabón filosófico clave en la transición que el filósofo alemán hace de la fenomenología a la hermenéutica.

En el **Informe Natorp** que hemos venido considerando, Heidegger avanza en la elucidación de los rasgos ontológicos de la facticidad, perfeccionando el **cómo** [**Wie**] necesario para abordar la vida fáctica [**Was**]. Por eso el contramovimiento, entendido en su cercanía con la **phrónesis**, es el paso previo para encontrar dicho **cómo**. Siendo así, en el **Informe**, Heidegger señala que es la filosofía la que se muestra como "la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser". El **cómo** de la vida fáctica es la filosofía, que en este caso se entiende como la radicalización del contramovimiento. Dado que la filosofía se ocupa del ser de la vida fáctica, Heidegger la llama, en ese **Informe**, "hermenéutica fenomenológica". Esta filosofía se encuentra situada en la facticidad

¹³ *Ibid.*, p. 40.

y no se separa de ella. Su función consiste, por ello, en realizar una interpretación explícita de la vida fáctica, sin abandonarla. De esta forma, la hermenéutica fenomenológica es el modo como la vida fáctica se auto-ilumina y hace presente su propia situación hermenéutica aprehendiéndola en sus determinaciones ontológicas.

Hacia 1923, en las lecciones tituladas *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger ahonda aún más en el *cómo* de la vida fáctica y propone una nueva radicalización del contramovimiento. El tema en estas lecciones es explícitamente ontológico y, por ende, consume el paso que se había iniciado con la interpretación de la *phrónesis*. Ahora la intención de Heidegger es que la vida fáctica, que en esta instancia es casi completamente reemplazada por el Dasein, esclarezca su *carácter de ser* por medio de la hermenéutica. La facticidad es el Dasein en cada ocasión, en la concreción de su situación específica. La hermenéutica es un modo de ser de tal facticidad y, de esta forma, ésta sólo logra autocomprenderse a través de aquélla:

“El término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad”¹⁵.

Heidegger hace aquí explícito aquello que sugería en sus lecciones anteriores. La vida fáctica tiene un ser que está capacitado para la *interpretación* y, por ende, la hermenéutica es la interpretación de la facticidad que hace accesible su carácter de ser y le permite al Dasein autocomprenderse en cada momento. Por eso la hermenéutica es un conocer existencial que surge desde lo ya-interpretado. Esto quiere decir que la hermenéutica es claramente una interpretación de la interpretación. La filosofía, entendida como hermenéutica, es precisamente este modo de aprehensión de la vida fáctica donde ella se vuelve transparente a sí misma a través de la actividad interpretativa. El proyecto de una hermenéutica de la facticidad, que ya no es sólo fenomenológica, se traduce, entonces, en una

aclaración de la vida fáctica que permite evidenciar sus rasgos ontológicos, es decir, sus existenciaros.

Ahora bien, la hermenéutica no surge espontáneamente, sino que depende de un estar despierto [*Wachsein*] de carácter filosófico. Este estado nos remite una vez más al contramovimiento que se evidencia como el inicio del auto-esclarecimiento de la vida fáctica. Estar despierto es estar atento para que la vida pueda encontrarse consigo misma. Pero, como es de suponerse, el estar despierto sólo se determina en la concreción de la facticidad, en el instante específico de la propia situación. Claramente esta noción remite a lo dicho más arriba sobre la *phrónesis*. El estar despierto es el giro que abre el momento de transparencia de la vida, pero, además, es una interpretación que se hace en un ahora determinado y que, por tanto, no puede ser previamente calculada ni comprendida como una generalidad. Lo interesante es que Heidegger señala que la hermenéutica es una consumación del estar despierto, lo que deja entrever de nuevo la importancia de la *phrónesis* para determinar el *cómo* que aprehende a la facticidad.

Siendo así, como se ha tratado de mostrar en este ensayo, el modo como se aborda la vida fáctica tiene en el fondo la misma estructura de la *phrónesis*. Lo que en último término Heidegger llama hermenéutica se caracteriza por un esclarecimiento del ser de la vida fáctica que se logra sin situarse en puntos externos a ella, de la misma manera que la *phrónesis* aclara la propia situación en el mismo movimiento de la *praxis*. De la misma forma, tanto la *phrónesis* como su radicalización en la *hermenéutica* se muestran como movimientos que aparecen en un ahora preciso y que actúan en contravía a la tendencia usual en la cual se encuentra inmersa la facticidad. Pero, tal vez lo más interesante es que la auto-aprehensión hermenéutica de la vida fáctica conserva el tipo de temporalidad que parece vislumbrarse en el ejercicio de la *phrónesis*. La facticidad siempre se comprende a sí misma de manera renovada en la concreción de un instante determinado; un instante pleno en el cual se actualiza lo pasado y se proyecta lo futuro.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 27.

Generalmente, cuando se intenta ubicar a Heidegger dentro de la historia de la filosofía hermenéutica, su puesto es principalmente asegurado por los desarrollos de sus primeras lecciones. Hablar de hermenéutica en **Ser y tiempo** y en sus escritos tardíos es remitirse a notas de pie de página o a cuestiones que parecen quedar subsumidas bajo proyectos más abarcales. Sin embargo, es interesante dejar enunciado que la influencia de la noción de *phrónesis* en este periodo temprano, ciertamente ayuda a construir el proyecto inicial de una hermenéutica de la vida fáctica y, en cierto sentido, prefigura la analítica existencial que Heidegger pone en marcha en **Ser y tiempo**. Aunque esta analítica quede supeditada a la pregunta por el ser, ella puede ser comprendida desde una hermenéutica del Dasein que busca aclarar su ser desde sí mismo y que ilumina sus rasgos ontológicos principales a través de su desenvolvimiento práctico. Asimismo, pensar en la relación entre *phrónesis* y hermenéutica es conducir la mirada hacia los desarrollos de la hermenéutica contemporánea encabezados por Hans-Georg Gadamer. Como estudiante de Heidegger, Gadamer fue uno de aquellos filósofos que insistió en que los desarrollos de **Ser y tiempo** no alcanzaban el nivel de originalidad que sí tenían las lecciones de Friburgo y Marburgo. Por eso, queda sólo enunciada la sospecha de que en sus propios desarrollos e intereses Gadamer tuvo en cuenta lo que Heidegger ya había entrevisto en sus primeros cursos: la filosofía práctica aristotélica y en especial la *phrónesis* constituyen un impulso decisivo para lo que se denomina contemporáneamente filosofía hermenéutica.

G

BIBLIOGRAFÍA

Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

Adrián, Jesús. "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles" En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Número 3, 2001.

Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

Gutiérrez, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes, 2002.

Volpi, Franco. "Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle". En: Macann, Christopher (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y New York: Routledge, 1992.