

LA ΔΟΞΑ

**EXTRACTO DEL CURSO CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA
DE M. HEIDEGGER (GESAMTAUSGABE BAND 18)***

**Traducción de Cristián De Bravo (Departamento de Estética e Historia de la
Filosofía. Universidad de Sevilla)** y Olaf E. Ortúzar (Doctor en Filosofía por la
Universidad Complutense de Madrid)**

**Introducción de Juan José Garrido (Departamento de Metafísica y Corrientes
Actuales de la Filosofía, Ética y Política. Universidad de Sevilla)*****

* Lo que se traduce aquí es parte del párrafo 15 (desde la letra a hasta la d), comenzando en la página 136 hasta la página 152 de la edición alemana (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, II. Abteilung Band 18, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2002). Además como epílogo se ha agregado la letra c del párrafo 9, que comienza en la página 62 y termina en la página 64. Hemos añadido entre corchetes frases o palabras que sirven para clarificar el texto. Para diferenciarlas hemos optado por los signos {} para las aclaraciones de Heidegger. Aprovechamos de agradecer a Gabriele Hahlbrock por las indicaciones respecto a algunos pasajes del texto.

** La siguiente traducción forma parte del proyecto de investigación postdoctoral, Becas Chile, CONICYT.

*** Esta introducción se ha realizado bajo la cobertura del estipendio otorgado por el MECD (Ministerio de Educación Ciencia y Deporte), en relación a la convocatoria FPU13

INTRODUCCIÓN

Juan José Garrido

«El ser humano es aquel ser vivo que, en relación a su modo de ser, tiene la posibilidad de ocuparse»¹.

¿Es de veras el ser humano un *subiectum* capaz de disponer de todo lo ente y hacer abstracción de su propia vida? ¿Debe ser el sujeto, necesariamente, un sujeto epistemológico? ¿Qué ha sucedido para que los conceptos fundamentales de la filosofía griega se hayan entendido al socaire de una subjetividad hecha conciencia trascendental? Estas preguntas y muchas otras son las que motivan la elaboración del curso de Marburgo del año 1924 llamado «Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica», cuando un Heidegger, joven y fecundo, trataba de elaborar una nueva concepción filosófica para una fenomenología -la husserliana- enquistada en los límites de la pura conciencia trascendental². Este escrito, exposición de un curso de verano, pretende desentrañar, casi genealógicamente, el «dónde» de esos conceptos que la tradición griega venía a usar con familiaridad y que, por una tarea de interpretación teológica en su mayor parte, habían perdido la fuerza de su propio origen. La tarea de esta traducción viene a esclarecer el por qué del interés del joven Heidegger por recuperar la filosofía práctica de Aristóteles. Y es que el diálogo de Heidegger con el estagirita no es una cuestión baladí³. Pero, concretamente, en lo que concierne a la piel de la propia traducción, Heidegger fundamenta el concepto de δόξα como un elemento

1. Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 22, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1993, p. 312.

2. Unos años antes, en 1922, Heidegger va a decir que la fenomenología husserliana es un saber muerto, despreocupado por el fenómeno fáctico de la propia vida. De ahí que acuse a esta de saber «des-vitalizado» [*Entlebung*] o «des-historizado» [*Entgelichtung*]. Podríamos decir que, por 1922, el proyecto fenomenológico heideggeriano consistía en una «ciencia originaria de la vida» [*Urwissenschaft des Lebens*]. Véase en: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1985, p. 8. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, pp. 345-411.

3. Hasta la época de *Ser y Tiempo*, esto es, desde el «entre» que va de 1919 a 1927, Heidegger, a través de los cursos de Friburgo y Marburgo, va gestando lo que será la analítica existencia del Dasein. El diálogo con Aristóteles se torna fundamental porque Heidegger ve en el pensamiento de este una vía de escape para las aporías de la fenomenología trascendental del propio Husserl, enclaustrada en la propia inmanencia del yo-trascendental. Heidegger quiere, por así decir, dilatar el campo de fenomenalidad de aquello que se da – y que para el propio Husserl constituía el *principio de todos los principios* – a través de la apropiación de las virtudes dianoéticas aristotélicas. El objetivo era elaborar, desde un sentido de la *praxis* como el propio e ineludible modo del ser del Dasein, una fenomenología de la facticidad, a saber, un pensamiento que se haga cargo del hecho de que lo primero para el ser humano es estar-ya-con-lo-otro, constituirse con-lo-ya-dado. Véase al respecto, para la apropiación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles previa a *Ser y Tiempo*, 2005; *Plato: Sophistes*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 19, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 21, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976; *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, op.cit. Sobre Husserl, en cambio: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Gesammelte Werke, III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 51. Por último recomiendo el artículo del Prof. Adrián Escudero: «El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 2001, 3, pp. 179-221. (<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493>).

vertebrador del propio acontecimiento de la ἀλήθεια, constituyente del verdadero τέλος de todo lo que «es». Δόξα es un modo de ser del Dasein que manifiesta la determinación de este hacia su propia facticidad. Ser-en-la-facticidad significa tomar partido, comprometerse con su propio modo de ser. Por eso, la δόξα es el reflejo de la forma en la que el Dasein vive cotidianamente, volcado en el campo de la significatividad de lo ya dado, de aquello que «está-a-la-mano» [Zuhandene]. La labor de dotar de un horizonte ontológico a conceptos que en su definición no fueron orientados para tal posibilidad⁴, lleva a Heidegger a postular la δόξα como paso previo -pero necesario- para esclarecer el fenómeno de la «apertura» [Erschlossenheit] del propio ser. El hecho de que el τέλος de la δόξα sea la ἀλήθεια no significa más que la afirmación del imperativo de que, para esclarecer eso que llamamos «ser», es necesario hacerlo desde la finitud y contingencia de la propia existencia, en una existencia que es, a la par, δόξα en la medida en que existir significa ser-con-otro, hablar-uno-con-otro. La imposibilidad de escapar de «ahí» [Da] mueve a Heidegger a diferenciar toda δόξα con la φαντασία⁵, pues de lo que se trata aquí es de que la δόξα desvela un estado primigenio del modo en el que el Dasein se comporta siendo-con-otro. El habla primero de todo Dasein es la δόξα. Acaso ¿hay un Dasein que se erija él mismo valedor de todo lo que ahí yace, del ente mismo? Es evidente de que esto no lo puede pensar Heidegger. La diferenciación de la δόξα con respecto a la φαντασία no hace más que acentuar el carácter de mediación de su propio modo de ser: la δόξα no se elige, pertenece al modo como el Dasein existe, se comporta junto a los entes, mientras que la φαντασία solo habla de un «hacer presente» algo que puede ser verdadero o falso. La φαντασία no es una expresión, propiamente, de la des-ocultación del ser del ente, porque carece de «ahí» [Da]. Estar-abierto al ser manifiesta, a través de una πράξις determinada, el carácter des-velado del ente. El λόγος, por tanto, es el acontecimiento de la des-ocultación del ser a través del ente, un des-ocultar que se da a través del modo «doxático», pero también por mediación de la ἐπιστήμη. Tanto ἐπιστήμη como δόξα conllevan ser expresiones del λόγος en la medida en que proyectan todo lo que «es», el ente, hacia un sentido del «venir-a-la-presencia», es decir, si λόγος es «llevar-a-la-palabra» la des-ocultación del darse mismo del ser, ἐπιστήμη y δόξα son manifestaciones prácticas para tal determinación. Aunque, eso sí, la ἐπιστήμη no indica una preocupación por el quien del llevar-a-cabo la des-ocultación, pues esta es concebida por Heidegger como modelo óptimo de la des-ocultación en cuanto sí misma. La δόξα, en cambio, transparenta el quien como estructura nuclear de su propio «tener-un-parecer»: solo tiene un parecer un quien que, a la misma vez, vive, existe, habla con otros⁶. Este es el carácter primero, mediano, al que todo Dasein está obligado a

⁴ Por ejemplo, la crítica heideggeriana al concepto de οὐσία, viene a explicitar las derivas físico-naturalistas que el propio Aristóteles ambiguamente y la tradición en su mayoría, llevaron a cabo, concibiendo la οὐσία en tanto «presencia permanente», lo constante en el tiempo.

⁵ En la diferenciación entre δόξα y φαντασία, una cuestión harto problemática que por la naturaleza de esta introducción no podemos explicitarla como debiera, quiere mentar lo que, a nuestro juicio, constituye diferentes disposiciones ante la ἀλήθεια: mientras que la δόξα es un modo de ser propio de la facticidad -y dado de suyo en la existencia-, la φαντασία parece situarse en un ámbito exclusivamente óntico y susceptible de adecuación empírica. Por esta razón, afirmamos que la fantasía carece de «ahí» [Da], pues no es un modo propio del carácter ontológico del Dasein, no guarda un estrecho vínculo con el estado de apertura.

⁶ Para expresar este modo de ser del Dasein, Aristóteles tiene un nombre: ζῶον πολιτικόν λόγον ἔχον. Véase: *Ética a Nicómaco*, IX 9, 1169b 16-18, Madrid, Gredos, 1985.

discurrir, este es el fenómeno de la propia vida, de la vida fáctica. Por eso, se puede decir que la δόξα es el suelo (fundante⁷) que constituye todo ser-en-el-mundo del Dasein, objeto de la nueva fenomenología de la vida que Heidegger, por entonces, postulaba a realizar. ¿Hay alguien que venga al mundo de un modo inicial, puro? ¿Se puede concebir un existente sin la mediación de lo ya dado, lo ya significado, ya constituido, bien sea por mor de la cultura, la religión, la educación, etc.? ¿No son estas expresiones que patentizan que el Dasein viene a un mundo ya interpretado, un mundo que culturalmente tiene ya un significado para la muerte, para la vida, para casi todo?

Por ello, para satisfacer en parte estos últimos interrogantes, me gustaría finalizar esta introducción acerca del fragmento traducido por los profesores De Bravo y Ortúzar, mentando el epílogo del texto heideggeriano traducido. En él encontramos una indicación para pensar la δόξα con respecto a la πράξις. Como sabemos, para Heidegger, el «cuidado» [*Sorge*] es el modo fundamental con el que el Dasein se comporta, actúa y vive, en el mundo. El cuidado es el modo de custodiar el destino de todo ente: la ἀλήθεια. Δόξα y cuidado se aúnan en la medida en que indican una misma intención: ambos son πράξις que manifiestan la «irremediabilidad» de la facticidad del mundo en el Dasein. El individuo vive en un estado de «lo general» [*das Allgemeine*], precisamente porque a su modo de ser le pertenece bregar junto a otros, ser-con-otro. También de esta forma, el cuidado desvela una necesidad imperiosa: mientras el Dasein viva, esté-en-el-mundo, este se juega su ser [*Jeweiligkeit*]. El carácter de la existencia es propio e intransferible.

Hace falta, por lo tanto, al igual que el *dictum* que debe guiar a toda traducción, partir de la medianía que nos constituye para apropiárnosla desde su propia afirmación. Mantener una πράξις de apropiación de la ἀλήθεια pasa por comenzar desde «el impersonal» [*das Man*] que toda δόξα conlleva. Como toda traducción, la tarea consiste en apropiarnos de lo fundamental, lo no-dicho, desde lo mediano, ya interpretado, por la tradición. Porque toda ἀλήθεια pasa por la apropiación de lo cotidiano, la traducción reclama su propia pertenencia a los conceptos fundamentales que han perdido su fuerza de vida original.

7. Más tarde, Husserl va a denominar a su concepto *Lebenswelt* como «suelo fundante» [*der gründende Boden*]. Véase: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologische Philosophie: eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie, Gesammelte Werke*, VI, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, pp. 13-22.

TRADUCCIÓN

Cristián De Bravo y Olaf E. Ortúzar

| [136]

§ 15. La δόξα (Ét. a Nic. Z 10 y G 4)

[1] Para hacer comprensible el *fenómeno fundamental de la cotidianidad*, el fenómeno que yace al fondo de este hablar mismo, es necesario que nos familiaricemos previamente con el sentido del ἐνδοξον, de la δόξα. Δόξα designa inmediatamente el «aparecer de algo», pero a su vez quiere decir regularmente «tener un parecer».

a) Delimitación de la δόξα en contraste con la búsqueda (ζήτησις), el saber (ἐπιστήμη) y el hacerse presente (φαντασία)

[2] 1. La δόξα es, según Aristóteles, οὐ ζήτησις, «ningún buscar», sino, φάσις τις ἤδη⁸: «Ya» tengo «un parecer», no busco en primer lugar, | [137] no estoy primeramente en vías de la aseguración de la constitución de un asunto, sino que yo estoy así y en tal posición respecto a un asunto. Φάσις: un cierto λέγειν, un decir-sí a aquello sobre lo cual tengo un parecer. En la medida en que la δόξα está caracterizada por un cierto decir-sí y no es un investigar, ni un reflexionar, ni primeramente un llegar a un parecer, esta se encuentra en conexión con la ἐπιστήμη: cuando yo tengo un saber acerca de algo en el sentido de que yo conozco algo con exactitud, de tal modo que pueda decir algo sobre ello, incluso cuando yo no lo tengo ante los ojos. Este saber, en cuanto ἐπιστήμη, no tiene el carácter de una ζήτησις, sino que uno sabe, por consiguiente, [es] un Sí. También la δόξα es un cierto Sí, una posición respecto a un asunto. Se distingue, empero, de la ἐπιστήμη, en la medida en que a la δόξα le pertenece la ὁρθότης.

[3] 2. La ὁρθότης⁹. Cuando yo sé definitivamente algo, le pertenece al sentido del saber que lo sabido no pueda ser «falso», no es ψευδές, pues en tal caso no sería ἐπιστήμη alguna. La δόξα debe tener ὁρθότης, a ella le pertenece la «dirección» hacia, el «estar-dirigido» hacia la ἀλήθεια¹⁰. El tener-parecer es, a saber, sólo un parecer; también podría ser de otro modo. La δόξα es en sí misma verdadera y falsa: podría ser así, [pero] podría también ser de otro modo. El estar dirigido hacia la ἀλήθεια es constitutivo de la δόξα y por ello le pertenece a la δόξα la posibilidad del ψεῦδος. Πλάτων (Teeteto, Sofista, Filebo) aún no tenía la posibilidad de ver esto. Este «podría también ser de otro modo» le pertenece al parecer mismo. En esto radica que yo no pueda afirmar absolutamente: «esto es así», sino que también podría ser de otro modo, suponemos dentro de una determinada φάσις.

[4] 3. Por consiguiente, se distingue la δόξα también de la φαντασία. Φαντασία: el «tener-presente» algo, sin que yo directamente lo perciba, el mero «hacerse-presente» – puede ser

⁸ Ét. Nic. Z 10, 1142 b 14.

⁹ Ét. a Nic. Z 10, 1142 b 11.

¹⁰ Ibid.

verdadero y falso como la δόξα¹¹. La φαντασία tiene ambas posibilidades pero esta las tiene en cierta medida solo desde fuera, mientras que la δόξα | [138] tiene la posibilidad en sí misma. Al sentido del opinar mismo subyace el «puede [ser]» –verdadero o falso. Δυνατόν – ἀδύνατον.

[5] El ἔνδοξον es el modo del estar orientado, en el cual uno puede estar orientado hacia un ente tal que también puede ser de otro modo. Se da la posibilidad que el parecer sea revisado. En relación al ente tratado por la ἐπιστήμη, ente que siempre es, cómo es y qué es, no se da la revisión. Por el contrario a la δόξα le pertenece, admitida en ella misma y desde ella misma, la capacidad de revisión. La δόξα es el modo en el cual el mundo del ser-uno-con-otro está ahí. Así el ser-uno-con-otro conlleva la posibilidad de ser-uno-*contra-el-otro*, de manera que uno tiene el parecer y el otro este otro, porque el ente también puede ser de otro modo: la posibilidad fundamental del *hablar-uno-enfrentando-al-otro*. La δόξα es el modo en el cual tenemos la vida ahí en su cotidianidad. La vida, en efecto, no sabe de sí misma al modo de la ciencia, teóricamente, sino que esta es solo una posibilidad destacada. La δόξα es el modo en el cual la vida sabe de sí misma. La meta de los λόγοι ῥητορικοί, la formación del πιστεύειν, no es otra cosa que la formación de una δόξα, del parecer correcto sobre un asunto. Pues a la δόξα le pertenece el particular momento del πιστεύειν; la δόξα misma conlleva una determinada πίστις, una φάσις. Por ello los animales no tienen una δόξα, porque no tienen λόγος; una φάσις es imposible para ellos. El ente en cuanto Ahí es para ellos de otro modo.

b) Hacer-presente dentro del contexto del tratamiento de la δόξα

[6] Para esta consideración es importante mantener a la vista el contexto de lo alcanzado hasta ahora, no en el sentido de que ustedes tomen nota de la estructura del curso, sino de modo que la dirección de la mirada se conduzca y determine desde los fenómenos que se van mostrando. El Dasein humano debe hacerse visible a partir de la estructura fundamental de su ser, para desde allí ver la posibilidad de la formación de los conceptos. El Dasein mismo lo determinamos | [139] según su carácter de ser en cuanto ser-en-un-mundo, más precisamente en cuanto ser-uno-con-otro, tener-uno-con-otro el mundo en el cual uno es. Este tener-uno-con-otro es un trato con el mundo en cuanto cuidado del mundo. Este trato tiene el carácter de que en este ser-en-el-mundo lo importante es el ser mismo. La εὐδαιμονία es puesta bajo cuidado: en el procurar de aquello con lo cual la vida tiene trato cuida esta su propio ser. El ser-uno-con-otro en el modo del cuidado tiene la determinación fundamental del hablar-uno-con-otro; el λόγος es un fenómeno fundamental de la κοινωνία. El λόγος tiene la función fundamental de hacer manifiesto aquello en lo cual la vida en cuanto ser-en-un-mundo se mantiene: δηλοῦν. El ser-en-el-mundo es un ser tal que [ya] tiene descubierto el mundo; que [ya] está orientado en su ser. Lo en-lo-cual queda descubierto. El ser-en se mantiene a sí mismo en una determinada familiaridad desde la cual obtiene su orientación. *Queremos en definitiva destacar el fenómeno del ser-en desde el cual entender la comprensibilidad en cuanto una posibilidad fundamental.* El ser-en-el-mundo es el carácter fundamental del Dasein respecto a su estado de descubierto: el mundo en tanto aquello con lo cual la vida que se cuida y habla tiene trato bajo una cierta familiaridad. Esta familiaridad respecto

¹¹ De Anima Γ 3, 428 a 18 ss.

al mundo y con ello el trato y la vida en él es portada por el hablar como el particular mostrar aquello respecto a lo cual uno se orienta. Al mismo tiempo, es esta familiaridad el modo en el cual los pareceres y orientaciones son contruidos. Los pareceres son contruidos, renovados, fijados, anquilosados en el hablar. El hablar-uno-con-otro es por consiguiente el hilo conductor para el descubrimiento del fenómeno fundamental del estado de descubierto del Dasein mismo en tanto ser-en-un-mundo. Como *hilo conductor concreto* tomamos la *retórica*, en la medida en que ella no es otra cosa que la *exposición del Dasein respecto a la posibilidad fundamental del hablar uno con otro*.

[7] La retórica tiene por tarea exhibir aquello a favor de lo cual se habla, τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν¹². Se dan tres momentos del estar-hablando-a-favor-de-algo, tres πίστεις, análogos a la estructura | [140] del hablar mismo: 1. hablar sobre algo, περί τινος δελοῦν, δεικνύναι; 2. hablar a alguien, πρὸς τινά; a aquel al cual se le habla, es el ἀκούων (πάθος); 3. el hablante mismo, λέγων (ἦθος). En todo esto se muestra que aquello de lo cual se habla en la determinación fundamental también puede ser de otro modo; es en cada caso diferente. El ente que está en el discurso en la cotidianidad no es el ἀεὶ ὄν, sino el ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν, determinado a la vez como algo que más o menos puede ser aquello que precisamente es. Aristóteles determina el τέλος de la πράξις como un τέλος κατὰ τὸν καιρόν¹³: Uno ve «al momento», cómo, dónde, cuándo, a quién en la determinación del trato conforme a su ser. Con respecto al καιρός se muestra un carácter del cuidado: siempre vacila, no está fijo. Para el ente [respectivo] es válido proponer determinados pareceres, formar un parecer en relación a otros; llevar el Dasein a la δόξα, llevar adelante un ἔνδοξον sobre el mundo.

[8] Con ello nos topamos con el modo fundamental en el cual el mundo así cuidado se tiene: Δόξα traducida como «tener un parecer sobre algo», «yo soy de la opinión», «yo estoy a favor de que...». Este fenómeno fundamental de la δόξα ha sido tratado por Aristóteles muy a menudo y de múltiples modos. Es el fenómeno que en los diálogos platónicos tardíos es discutido ampliamente, sobre todo en el *Teeteto*, *Filebo*, *Sofista*. Es una regla hermenéutica comprensible de suyo que estos fenómenos discutidos por Platón son tratados por Aristóteles, donde son conducidos a un mayor alcance y llevados a más claridad que en Platón. Se abre la perspectiva para aquello que Platón no vio, lo que tiene fundamental significado para una sección importante de la filosofía platónica. | [141]

c) Repetición y continuación de la delimitación de la δόξα: δόξα y estar-resuelto (προαίρεσις)

[9] Voy a caracterizar la δόξα más esquemáticamente sin entrar propiamente en una interpretación del pasaje (*Ética a Nicómaco* Libro Z, Capítulo 10) que vamos a tomar en consideración. Se destacarán tres momentos de la δόξα delimitados en contraste con los tres fenómenos emparentados. δόξα se contrasta con:

¹² Ret. A I, 1355 b 26.

¹³ Ét. a Nic. Γ I, 1110 a 13 s.

[10] 1. βουλευέσθαι: este es un «buscar», una ζήτησις¹⁴, un ir tras un determinado parecer que yo quiero alcanzar; a través del deliberar quiero primeramente llegar al τέλος de una δόξα; no es ningún Sí. Yo sólo quiero apropiarme de un parecer sobre un estado de cosas, mientras que la δόξα ya no es un buscar, sino que [solo] al final del buscar se encuentra que ella es una φάσις¹⁵. Pero aunque ella sea un Sí, no es empero un saber.

[11] 2. Delimitación en oposición a la ἐπιστήμη: el «estar-en-conocimiento» de un asunto se caracteriza porque el que sabe se encuentra en tal posición en relación con el asunto, que tiene una orientación respecto a ello, aun cuando el asunto [de hecho] no esté ahí. Yo estoy en conocimiento de un asunto quiere decir: yo tengo una posición segura frente a un asunto. Por ello yo tengo ἐπιστήμη solo del ente que tiene el carácter de ἀεί. La presuposición fundamental para la posibilidad del saber es una presuposición respecto al ente del cual hay un saber; esto es, que siempre es así como es, que no cambia; algo que no es Ἀεί puede cambiar. En la ἐπιστήμη no necesito tener la cosa de hecho ahí. Respecto del ἐνδεχόμενον no se da ἐπιστήμη, sino solo δόξα. Pero la δόξα está emparentada con la ἐπιστήμη porque aquella es un decir-sí, una φάσις. La δόξα está determinada frente a la ἐπιστήμη a través de la ὁρθότης¹⁶. En la δόξα no tengo al ente mismo, sino [solo] una orientación respecto a él; la δόξα está dirigida | [142] hacia lo ἀληθές. El parecer tiene la tendencia a opinar [sobre] el ente en sí mismo desencubierto. Subyace empero en la δόξα misma que sea meramente una impresión, que en cuanto impresión presumiblemente es falsa. En la δόξα puede también un asunto ser falso -no hay absoluta afirmación. En el ser de ser-de-un-parecer mismo yace una admisión: puede ser así o así; también puede ser de otro modo. De esta manera la δόξα con su ὁρθότης se diferencia de la φαντασία.

[12] 3. Φαντασία: un determinado «hacerse presente» algo que también puede ser verdadero o falso, pero en otro sentido que la δόξα. Aristóteles considera la diferencia en el Tercer Capítulo del Libro Tercero del libro *De Anima*¹⁷. La fantasía puede también ser falsa, por eso llega a estar emparentada con la δόξα. ¿Pero cómo puede ella ser falsa? Porque se comprueba con posterioridad que ella de hecho era verdadera o falsa, mientras que en la δόξα ya está contenida en la formación-del-parecer el poder-ser-verdadera-o-falsa. Φαντασία es un simple tener presente. Por eso la fantasía también le conviene a los animales, mientras que la δόξα solo se da allí donde hay λόγος. En cada formación-del-parecer, en cada tener-un-parecer está co-dado (ἀκολουθεῖν¹⁸ γ' ἔπεται¹⁹: como perteneciente junto al fenómeno) que algo habla a favor del parecer. ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰ δόξα· γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀλήθης καὶ ψευδής. ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δ' ἐν πολλοῖς²⁰. En la δόξα se encuentra el estar orientado hacia lo ἀληθές: esto podría ser así, parece que esto es así como debería ser; el hablar-a-favor de algo sobre lo cual la δόξα habla. Al

¹⁴ Ét. a Nic. Z 10, 1142 a 31 s.: τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν.

¹⁵ Ét. a Nic. Z 10, 1142 b 13 s.

¹⁶ Ét. a Nic. Z 10, 1142 b 10 s.: ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὁρθότης [...], δόξης δ' ὁρθότης.

¹⁷ *De Anima* Γ 3, 428 a ss.

¹⁸ *De Anima* Γ 3, 428 a 22: δόξη ἀκολουθεῖ πίστις.

¹⁹ *De Anima* Γ 3, 428 a 20: δόξη μὲν ἔπεται πίστις.

²⁰ *De Anima* Γ 3, 428 a 18 ss.

opinar, al tener-un-parecer sobre algo le pertenece un «estar-persuadido» de esta opinión, un πεπεῖσθαι. Al estar-persuadido de algo le pertenece el λόγος, un «expresar» aquello sobre lo cual yo tengo un parecer. ἔτι πάση μὲν δόξει ἀκολουθεῖ πίστις, πίσκει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία | [143] μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ²¹. La δόξα está caracterizada de tal manera que para mí algo está presente en el carácter del en cuanto tal y tal. Esto quiere decir: [ya] ha sido discutido. δῆλον ὅτι οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἡ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου ἐστὶν οὗ καὶ ἡ αἴσθησις²². Con esta afirmación establece Aristóteles aquí una confrontación con Platón (*Sofista* y *Filebo*). El modo y la manera como se diferencia la φαντασία de la δόξα yace en cómo lo ἀληθές y lo ψευδές mismo están conjuntamente mentados.

[13] 4. La diferencia decisiva yace ahora en que la δόξα es delimitada en contraste con la προαίρεσις. Esta diferenciación la lleva Aristóteles a cabo en el Capítulo Cuarto del Libro Tercero de la *Ética a Nicómaco*. Esta yuxtaposición de la δόξα y de la προαίρεσις es a primera vista sorprendente. Por lo pronto no se entiende qué tengan que ver entre sí el estar-resuelto a algo y el tener-un-parecer sobre algo. Es de notar que la προαίρεσις fue interpretada por parte de la filosofía precedente, por Platón, como una cierta δόξα. Por consiguiente, en el fenómeno de la προαίρεσις debe haber ciertos momentos que den lugar a esta interpretación. Esto se vuelve claro cuando traducimos correctamente δόξα: «yo estoy por que el asunto sea de tal y tal manera». Pero *estar-por* puede, entonces, también querer decir: yo estoy por que un asunto se haga de tal y tal manera. Pero que yo esté resuelto a que un asunto se haga de tal y tal manera, eso es προαίρεσις. La προαίρεσις misma la delimita Aristóteles a partir de cuatro direcciones: a) en oposición a la ἐπιθυμία, el estar «inclinado» hacia algo, «tener-un-impulso» por algo, «ser-impulsado» por algo; b) en oposición al θύμος, «estar-en-conmoción», «estar-conmocionado» por..., «tener-pasión» por...; c) en oposición a la βούλεσις, «deseo», «desear-algo»; d) en oposición a la δόξα²³. Los tres fenómenos primeramente mencionados serán solo brevemente caracterizados para el propósito de | [144] llegar a hacer comprensible la προαίρεσις²⁴, porque ciertamente la προαίρεσις es una determinación de la ἀρετή. Ἀρετή en cuanto disponer sobre una posibilidad de ser llega más ampliamente a ser explicitada como ἕξις, «tener-junto-a-sí» una determinada posibilidad de ser, ser de tal y tal modo, ἕξις προαιρετική, «posibilidad de estar-resuelto a...», poder resolverse en un determinado momento de tal y tal modo, ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετή ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα²⁵, una ἕξις «que se encuentra en la μεσότες, que tiene el [justo] medio ahí», ὀρισμένη λόγῳ²⁶, el medio en cuanto «delimitado a través del λόγος», «determinado a través del deliberar discursivo». El μέσον para la προαίρεσις es el καιρός. Esta definición se hará esencialmente más transparente cuando veamos con mayor precisión la προαίρεσις y, en conexión con ello, busquemos explicitar la δόξα más precisamente a este respecto.

²¹ *De Anima* Γ 3, 428 a 22 ss.

²² *De Anima* Γ 3, 428 a 27 s.

²³ *Ét. a Nic.* Γ 4, 1111 b 10 ss.: οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εἰκόασιν ὀρθῶς λέγειν.

²⁴ Cf. *Ét. a Nic.* Γ 4, 1111 b 12 ss.

²⁵ *Ét. a Nic.* B 6, 1106 b 36.

²⁶ *Ét. a Nic.* B 6, 1107 a 1.

[14] ¿Por qué la προαίρεσις en general es puesta en oposición a estos cuatro fenómenos? Esta pregunta debe ser planteada en toda interpretación de un análisis aristotélico porque esclarece el carácter fundamental del fenómeno. Se trata de poner en conexión estos fenómenos que en sí mismos tienen tales momentos temáticos, de manera que ellos por este medio lleguen a un determinado parentesco. Los cuatro fenómenos deben tener un contenido temático que los aproxime para ponerlos en conexión con la προαίρεσις. Los cinco fenómenos hay que caracterizarlos en conjunto en cuanto *estar-tras algo en el carácter de tenerlo por anticipado*, de modo que aquello tras lo cual uno está, en cierto modo ya se encuentra anticipadamente ahí – προαίρεσις. El para-qué está ahí de antemano. Este *estar-tras algo*, en el carácter de la anticipación, yace en la ἐπιθυμία al igual que en el θυμός. En el deseo esto es clarísimo. También en la δόξα yace un *estar-tras algo* en dirección hacia lo ἀληθές. En el parecer mismo yace el opinar que el asunto sea de tal y tal manera. Este *estar-tras algo*, que yo aún propiamente no tengo, pero que ya me ocupa es el fenómeno | [145] que motiva yuxtaponer estos diferentes fenómenos con la προαίρεσις.

[15] Realizaremos muy brevemente la delimitación de los primeros tres [fenómenos] frente a la προαίρεσις. οὐ γὰρ κοινόν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός²⁷. «Una προαίρεσις, un *estar-resuelto*, no se da en vivientes que no hablan». A la προαίρεσις le pertenece el hablar, la deliberación: solo una resolución que ha pasado a través de la deliberación es una resolución propiamente tal. La resolución es caracterizada en el Libro Z, Capítulo II como ὁρεξις διανοητική²⁸, «*estar-tras algo considerando*», *estar-tras* que se encuentra determinado por el considerar de punta a cabo, por el deliberar. También en los animales se da ἐπιθυμία y θυμός, estos no son idénticos con la προαίρεσις, ya que esta última solo se da entre los seres vivos que hablan. Καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ. ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνὰ πάλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ. καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου²⁹. «El incontinente trata con las cosas en efecto ἐπιθυμῶν, de tal modo que él se deja ir por el asunto, sin embargo este dejarse ir no es un tratar resuelto. El continente trata con las cosas resueltamente, pero él no necesita ser ἐπιθυμῶν. La ἐπιθυμία y el θυμός van hacia un ἡδύ y un λυπηρόν, lo que eleva el ánimo y lo que lo hace decaer». La προαίρεσις va hacia lo πρακτόν, aquello que es decisivo para un ocuparse en el momento, lo que está para este en cuestión. Esto es lo que la resolución aprehende en conjunto. A la προαίρεσις le pertenece la orientación sobre el momento entero. La προαίρεσις no es ningún así llamado acto, la προαίρεσις es la propia posibilidad de estar en el momento. θυμός δ' ἔτι ἦττον· ἥκιστα γὰρ τὰ διὰ θυμὸν κατὰ προαίρεσιν εἶναι δοκεῖ³⁰. Acerca del θυμός dice Aristóteles: «aquello que en la conmoción, aquello que es prendido en la ciega pasión, tiene muy poco que ver con aquello que llega a aprehenderse en la clara, transparente decisión». προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ | [146] τις φαίη προαῖρεισθαι, δοκοίη ἂν ἡλίθιος εἶναι· βούλεσις δ' ἔστιν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας³¹. Más aún la προαίρεσις no es

²⁷ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 12 s.

²⁸ Ét. a Nic. Z 2, 1139 b 5.

²⁹ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 13 ss.

³⁰ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 18 s.

³¹ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 20 ss.

βούλεις, aunque así lo parezca. La diferencia yace en aquello a lo que ambos se refieren: «la προαίρεσις no va hacia algo que es imposible. {Estoy resuelto a algo respecto a lo cual se afirma que es posible}. Si alguien dijese que él se resuelve a algo imposible, entonces diríamos de él que es cándido. Por el contrario el desear puede muy bien estar dirigido a algo que es imposible». La προαίρεσις va siempre tras algo posible y, en efecto, tras algo determinadamente posible, aquello que ahora en el momento emprendemos, lo que podemos llevar a cabo. Por el contrario, la βούλησις va a algo que es imposible, ella puede también dirigirse a lo posible, pero que no está en nosotros, sino en otros, por ejemplo, nosotros deseamos «que el actor o este y aquel que participa en una competición reciba el premio»³². Esto es posible, pero no está en nosotros que suceda. La προαίρεσις siempre va a por algo que está en nuestra mano. La προαίρεσις conduce al ἔσχατον, al punto donde yo echo mano, donde yo propiamente pongo manos a la obra.

[16] Nos aproximamos a lo que la δόξα quiere decir a través de la delimitación en contraste con los fenómenos emparentados: ἐπιστήμη, φαντασία, βουλευέσθαι, προαίρεσις. Se intenta llevar a cabo la delimitación en contraste a la προαίρεσις, la cual objetivamente tiene un significado fundamental. Para una delimitación tal se presupone que los dos fenómenos aludidos tengan un carácter que motive juntarlos. Este carácter es el estar-tras algo; aquello tras de lo cual uno está se encuentra anticipado. Δόξα: estar-por-algo. En el estar-a-favor [de algo] yace una cierta orientación. Este estar-tras en la δόξα no tiene por lo pronto el carácter de la ὄρεξις, de un «tender». La δόξα es más bien un cierto Sí, ella ha llegado a un fin y ahí se queda. Las distinciones que Aristóteles establece entre προαίρεσις y δόξα son siete: | [147]

[17] 1. Προαίρεσις y δόξα son diferenciadas según *hacia lo cual ellas están enderezadas*. Προαίρεσις, el «resolverse» a algo se dirige solo a tal ente *respecto al cual yo puedo realizar algo*. La ἀρχὴ πράξεως tiene que estar en mí. Un ente *tal* es el tema de la προαίρεσις: un συμφέρον, algo que para el cuidado llega a estar puesto en cuestión como anticipado en cuanto «aportable», de manera tal que yo pueda tomarlo entre manos. Por el contrario, la δόξα no se dirige solo a los συμφέροντα, hacia aquello que puede ser de otro modo, sino hacia aquello que es ἀεί: respecto de aquello que «siempre» es así puedo yo también tener un parecer³³. Esta distinción es importante. Es de notar que la δόξα se dirige al ente *que siempre es así como es*. Tales δόξαι son el suelo desde el cual surge la ciencia en general. Aquello sobre lo cual yo tengo un parecer y aquello hacia lo cual yo me he resuelto se diferencian respecto a la extensión de los ámbitos de ser, ámbitos respecto a los cuales aquellos [entes correspondientes a la δόξα y la πράξις] pueden ordenarse.

[18] 2. La δόξα hace aparecer lo ἀληθές y ψευδές³⁴. En [el contexto de] la δόξα se trata de *asir en su ser* aquello en lo cual consiste un parecer. En [el contexto de] la προαίρεσις se trata de *cómo algo debe ser hecho*, qué debe suceder con ello, qué se ha establecido en una resolución. La προαίρεσις siempre tiene como meta un πρακτόν ἀγαθόν. Lo que está establecido en una προαίρεσις es según su esencia πρακτόν.

³² Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 24: οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν.

³³ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 31 ss.: ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἦττον περὶ τὰ ἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ' ἡμῖν.

³⁴ Ét. a Nic. Γ 4, 1111 b 33: καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται.

[19] 3. Quien tiene un parecer no está determinado de otro modo en su ἦθος a través de este tener-un-determinado-parecer. Este tener-un-parecer sobre un determinado asunto no es ninguna determinación «ética»; *no concierne al propio sostenimiento del hombre conforme a su ser respecto a los otros*. Por el contrario lo que está en la προαίρεσις es *decisivo para mi ser*, para el modo como yo me resuelvo, [para] aquello hacia lo que yo me resuelvo, para el modo como yo soy, para mi ἦθος³⁵. De esta manera la δόξα muestra una cierta | [148] *indiferencia en referencia al ser* [del hombre]; un tener-un-parecer presupone un cierto dar-igual [*Gleichgültigkeit*] respecto de aquello en lo cual consiste un parecer. Esto es importante para el concepto de ciencia de los griegos.

[20] 4. En correspondencia al particular carácter de ser de aquello hacia lo cual se dirigen la δόξα y la προαίρεσις – por un lado a lo ἀληθές, por el otro a lo πρακτόν – también el tener-un-parecer mismo en cuanto comportarse apunta a un determinado ver, a un *modo como el ente está ahí*, a cómo el ente es tratado en cuanto ente. La προαίρεσις se dirige hacia a un «tomar» y a un «evitar» un asunto, la δόξα se dirige hacia el ἀληθεύειν³⁶.

[21] 5. Προαίρεσις y δόξα se distinguen en aquello que constituye su *propiedad*. En la δόξα se trata de la ὀρθότης, de *aproximarse a lo ἀληθές*, al ente como es. Por el contrario en la προαίρεσις no se trata de destacar un ente en su ser. Para la προαίρεσις es decisivo que se *delibere adecuadamente*³⁷. No se trata de destacar todos los momentos de ser de una situación concreta, describirlos teoréticamente, sino que en la προαίρεσις se trata de deliberar correctamente, de avistar lo que entra en consideración para lo πρακτόν. Esto es por cierto también un ἀληθεύειν, pero uno que es esencialmente diferente al de la δόξα. La rectitud [de la προαίρεσις] está orientada a lo πρακτόν, mientras que la rectitud de la δόξα está orientada a lo ἀληθές.

[22] 6. Προαίρεσις y δόξα se distinguen en el modo como están [dispuestas] respecto al *saber*. La δόξα se remite a algo tal que uno aún no sabe con precisión, a un ente que aún está encubierto. Más preciso: La δόξα se dirige hacia aquello, «que nosotros aún no sabemos propiamente», la προαίρεσις se dirige hacia aquello «que sabemos muy bien» en el sentido | [149] de que lo conocemos; aquello que hemos deliberado claramente, aquello que corresponde a las circunstancias de lo que se trata³⁸.

[23] 7. Alguien puede muy bien tener los mejores pareceres y sin embargo llegar a algo kakón, resolverse por algo κακόν. Δόξα y προαίρεσις son en sí mismos diferentes. No coinciden el poder formarse pareceres de algo según lo que es mejor y el resolverse de modo correcto por algo³⁹.

³⁵ *Ét. a Nic. Γ 4, 1112 a 1 ss.*: τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθα ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὐ.

³⁶ *Ét. a Nic. Γ 4, 1112 a 3 ss.*: καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἢ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἐστίν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς· λαβεῖν δὲ ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν.

³⁷ *Ét. a Nic. Γ 4, 1112 a 5 ss.*: καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινέται τῷ εἶναι οὐ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς.

³⁸ *Ét. a Nic. Γ 4, 1112 a 7 s.*: καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν.

³⁹ *Ét. a Nic. Γ 4, 1112 a 8 ss.*: δοκοῦσί τε οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινοι, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ.

[24] En todas estas diferencias δόξα y προαίρεσις llegan ahora precisamente a su mayor cercanía cuando se toma la δόξα en el sentido restringido, esto es, que ella se dirige a «aquello que también puede ser de otro modo», lo ἐνδεχόμενον ἄλλως, en la medida en que [aquello a lo cual la δόξα se dirige] es un συμφέρον. Yo puedo tener un determinado parecer sobre un asunto respecto a lo que puede aportar a ello; yo puedo estar a favor de que esto y esto es mejor que esto otro.

d) Los caracteres de la δόξα en cuanto la orientabilidad del ser-uno-con-otro-en-el-mundo de término medio

[25] Queremos resumir todo el análisis y orientar el contenido hacia la pregunta que propiamente nos interesa: el particular fenómeno del *estar orientado en el mundo*, cómo el Dasein humano *tiene ahí próximamente su mundo de término medio*, cómo la orientabilidad se encuentra en tener-ahí el mundo. ¿Qué experimentamos respecto a este fenómeno del estado de descubierto a partir del análisis de la δόξα?

[26] La δόξα es el *propio estado de descubierto del ser uno con otro en-el-mundo*. El mundo está para nosotros ahí en cuanto ser uno con otro en el estado de descubierto, en la medida en que nosotros vivimos en la δόξα. Vivir en una δόξα significa: tenerla *con otros*. A la opinión le pertenece que *también otros* la tengan. | [150]

[27] Por lo pronto hay que advertir que el ámbito de la δόξα es *πάντα*. Incluso el estar orientado en el mundo en la cotidianidad no se encuentra solo dirigido a las πρακτά; el estado de descubierto no se encuentra solo respecto a las πρακτά. Yo no solo tengo conocimiento sobre mi tarea concreta, de la cual yo tengo que encargarme en mi más cercana circunstancia, sino que también tengo un determinado parecer de cómo es el mundo, cómo es la naturaleza, en los cuales se encuentran los πρακτά: de la luna, de las estrellas, de aquello que es αἶψά para los griegos. La δόξα abarca *el mundo entero*. Pues lo πρακτόν, aquello con lo cual yo tengo trato, ciertamente no es un determinado ámbito de lo ente, sino aquello con lo cual yo tengo que entendérmelas en cuanto ente, [lo πρακτόν] es ello mismo en el mundo, en el ser de la naturaleza. Por lo tanto hay determinadas relaciones de ser entre lo πρακτόν y la naturaleza, [es decir, entre lo πρακτόν y] el αἶψά ὄν.

[28] La manera como es tenido este mundo en cuanto descubierto hasta un cierto grado es este estar-a-favor de que [algo] es así. En este estar-a-favor [de algo] como el carácter de la δόξα yace la determinación del *corresponder con aquello cuyo modo de ser muestra el mundo en su proximidad*, [yace] el momento de la *confianza en el más próximo aspecto*. No es otra la opinión de Tales, según la cual ὕδωρ es lo πρῶτον, que la propia ἀρχή del ser es el «agua». Una determinación tal es comprensible a partir del dominio de una confianza que fluye hacia aquello que se muestra próximamente. En su opinión lo que se muestra próximamente es tomado como aquello que el mundo es en su proximidad.

[29] A la determinación de la δόξα le pertenece necesariamente *aquel que tiene la δόξα*. En la ἐπιστήμη es indiferente *quién* la tenga; en una proposición válida es indiferente *quién soy yo*, nada aporta a la aclaración, al ser-verdadero de lo sabido. Por el contrario, *aquel que tiene el parecer* como tal también es decisivo para la δόξα. Resulta importante *quién* la tiene. El asunto en sí

mismo no puede hablar puramente por sí mismo, permanece encubierto, yo tengo un parecer sobre ello. En la δόξα el asunto mismo no habla solo a favor del asunto en cuanto es descubierto, sino que co-habla aquel que tiene un parecer a favor de ello, aquel en el cual se encuentra el Sí, la φάσις de la δόξα. Conforme a ello la firmeza de una | [151] δόξα no se funda exclusivamente en el contenido del asunto que ella comunica, sino en aquellos que tienen la δόξα.

[30] En esta estructura de la δόξα yace la posibilidad de poder llegar a un *particular dominio y persistencia*. Uno repite la opinión a otros. En la repetición no se trata de investigar *qué dice el que habla*. No es decisivo lo dicho, sino que sea *él* quien lo ha dicho. Lo que está detrás del dominio de la δόξα son los otros, que se encuentran particularmente indeterminados, que uno no puede captar —uno es del parecer: un particular dominio, persistencia y coerción que yace en la δόξα misma.

[31] La δόξα es la propia orientabilidad del ser uno con otro en-el-mundo, y por cierto el ser-uno-con-otro *de término medio*. Término medio: no se plantea la tarea de investigar el mundo; así como uno vive allí cotidianamente en el mundo y tiene que entenderse con las cosas. Uno tiene que entenderse con ellas en y desde la δόξα. Pues uno no tiene que investigar todo respecto al contenido de su asunto; uno sostiene lo que los otros dicen.

[32] Con ello al mismo tiempo la δόξα es destacada tanto como suelo y también como *impulso para el discurrir unos con otros y para tratar unos con otros*. Pues aunque la δόξα tiene una cierta firmeza, yace sin embargo en ella el que uno pueda siempre seguir discurriendo sobre aquello de lo cual uno tiene un parecer. También podría ser de otro modo. Su sentido es dejar abierta una discusión. El λόγος, el tratar sobre algo, está constantemente latente; en la δόξα el llevar-a-la-palabra está constantemente presto. La δόξα es precisamente aquello desde lo cual surge [y crece] el hablar uno con otro, aquello desde lo cual toma su impulso, y a la vez toma también aquello desde lo cual se tiene trato. Así la δόξα es suelo, fuente e impulso para el discurrir uno con otro, de tal modo que lo que se concluye en el tratar mismo, eso mismo tiene otra vez el carácter de la δόξα y con ello asume la misma función de la δόξα. La δόξα tiene el dominio y la conducción del ser uno con otro en el mundo.

[33] He acentuado que la región de ser de la δόξα no está | [152] limitada a aquello que puede ser de otro modo. También es el suelo para el modo de captar lo ente que nosotros caracterizamos como ἐπιστήμη, como θεωρεῖν. También lo ente con lo cual yo no trato en el sentido del ocuparme, sino en el sentido del exponer hechos tal como ellos son, se encuentra ahí próximo en una δόξα. De ahí, pues, que Aristóteles totalmente consciente se remita a la historia de la filosofía. Él discute primeramente cada problema fundamental con respecto a cómo se pensaba sobre ello, desde la positiva comprensión [del hecho] que el asunto de alguna manera debe ser avistado en una tal δόξα. La δόξα es ciertamente la particular confianza en aquello que se muestra próximamente. Y *aquello que se muestra próximamente es el suelo para la investigación del asunto mismo*.

A modo de Epílogo

Capítulo Segundo

*La determinación aristotélica del Dasein del hombre en cuanto ζωή πρακτική en el sentido de una
ψυχῆς ἐνέργεια
[...]*

§ 9. El Dasein del hombre en cuanto ψυχῆς: ser-hablante (λόγον ἔχειν) y ser uno con otro
(κοινωνία) (Pol. A 2, Ret. A 6 y I I)
[...]

I [62]

c) El Uno en cuanto cómo de la cotidianidad del ser uno con otro. La co-originariedad del
ser uno con otro y del ser hablante

[I] Como nuevo carácter de ser del hombre se ha destacado el *ser uno con otro*. Se muestra en la estructura concreta del λόγος mismo – λόγος en cuanto «hablar», cómo en la *cotidianidad* el λόγος está vivo, aquel hablar, el cual es el modo de cumplirse del deliberar, del respectivo ponderar-consigo-mismo, del cuidarse. En cuanto deliberar se cumple un desenvolverse en el mundo que está ahí en el carácter del ἀγαθόν, esto es, del συμφέρον. En el συμφέρον está codado el para-qué, el τέλος en cuanto algo a lo cual y en lo cual el I [63] cuidarse llega a su fin. Este συμφέρον sale al encuentro en el λογίζεσθαι, el λογίζεσθαι tiene la forma cumplida del συλλογισμός, del silogismo y, en efecto, en cuanto ‘si – entonces’. En ello está ahí el mundo en cuanto mundo circundante del hombre, en el cual se mueve. Y en efecto es precisamente el λόγος que muestra [y] hace expresa la aportabilidad en cuanto tal y por otra parte el οὐ ἔνεκα: λέγειν τι κατὰ τινος, algo es mentado «en cuanto algo», el mundo se tiene ahí en el carácter del En Cuanto, puesto en un determinado respecto. De ahí proviene que Aristóteles en el mismo pasaje también pueda decir: αἰσθησιν ἔχειν τοῦ ἀγαθοῦ⁴⁰. Este ver del cuidarse lo caracterizamos como *circunspección*: en el deliberar *me mantengo circunspecto*. Pero esta circunspección y aquello que en ello está ahí, se muestra precisamente a través del λόγος, el cual es en efecto ἀποφαίνεσθαι. Los caracteres de «en cuanto tal y tal» son llevados expresamente al Ahí. Así vemos que el λόγος cumple aquí su función fundamental: ἐπὶ τῷ δηλοῦν⁴¹, él está «para hacer manifiesto» el mundo. Este hacer manifiesto en cuanto cumplido a través del hablar es un *participar*, un-hacerle-manifiesto-a-otro, el modo de tener-ahí-con-los-otros expresamente el mundo –determinación fundamental del ser del hombre en el mundo. Este es un modo fundamental en el cual el ser del hombre en cuanto uno-con-otro se manifiesta. El hombre es un ente tal que es un ζῷον πολιτικόν, que en su estructura tiene la posibilidad de [llegar a] ser-en-la-πόλις habiendo sido formado.

⁴⁰ Pol. A 2, 1253 a 14 ss.

⁴¹ Pol. A 2, 1253 a 14.

[2] Podemos tomar aún más precisamente esta determinación que ahora se ha destacado respecto al ser del hombre. Es de notar que con esta determinación no se ha establecido un hecho, en el sentido que se diga que el hombre no está solo, sino que está con más hombres. Más bien este ser uno con otro quiere decir un *Cómo del ser*: el hombre es en el *modo* del ser uno con otro. La afirmación fundamental que yo mismo hago acerca de mí en cuanto ser humano vivo en mi mundo, la primerísima afirmación: «yo soy», es propiamente falsa. Uno | [64] debe decir: «yo soy uno» [»ich bin man«]. «Uno» es, «uno» emprende esto y esto otro, «uno» ve las cosas de tal y tal modo. Este *Uno* es el *cómo propiamente de la cotidianidad, del ser uno con otro de término medio y concreto*. A partir de este *Uno* surgen [y crecen] el modo y manera como el hombre ve el mundo inmediata y regularmente, como el mundo le concierne al hombre, como él interpela el mundo. El *Uno* es el *Cómo* propiamente del ser del hombre en la cotidianidad y *el habla es el propio portador de este Uno*. El *Uno* se sostiene en el habla, tiene su propio dominio en el habla. Ustedes ven que en una más precisa concepción del *Uno* a su vez se encuentra la posibilidad desde la cual surge [y crece] un propio ser uno con otro en determinados modos. Hay que mantener firme la determinación fundamental del ser del hombre como ζῶον πολιτικόν. También en la explicación posterior, donde se trata del «contemplar», θεωρεῖν, el mundo, se trata de aquello que está ahí en este contemplar, el εἶδος, el «aspecto» del mundo como uno usualmente lo ve. En el εἶδος yace una así llamada generalidad, una validez general, una exigencia de una determinada medianía. Aquí se encuentra la raíz para la determinación fundamental de lo *general* [des Allgemeinen], la cual tan gustosamente se aprehende como determinación fundamental del concepto de ciencia de los griegos. Debemos entonces mantener primera y constantemente ante los ojos este *Uno* en cuanto determinación fundamental del ser del hombre. Este es entonces en cierto sentido el resultado de la interpretación del pasaje de la *Política*, Libro I, Capítulo II.

[3] Se vuelve comprensible que la determinación del ser uno con otro es *co-originaria* con la determinación del ser-hablante. Sería enteramente equivocado deducir una proposición a partir de la otra. Más bien el fenómeno del Dasein del hombre como tal contiene *co-originariamente el ser hablante y el ser uno con otro*. Estos caracteres de la co-originariedad del ser del hombre tienen que ser mantenidos unitariamente, en el caso de que deban acertar efectivamente el fenómeno.

Referencias bibliográficas

- Adrián, J. (2001), «El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 2001, 3, pp. 179-221. (<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A/16493>).
- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.
- Heidegger, M. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 21, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1992), *Plato: Sophistes*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 19, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1993), *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 22, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, II. Abteilung Band 18, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (2005), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1984), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Gesammelte Werke, III/I, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1986), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologische Philosophie: eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Gesammelte Werke, VI, Den Haag, M. Nijhoff.