

Aristóteles como profenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica

Jethro Masis*

Resumen: Este artículo aborda la lectura heideggeriana de Aristóteles, a partir de la cual el Estagirita es retratado como un profenomenólogo. En concordancia con ello, se dará cuenta de los escritos heideggerianos correspondientes al período de docencia (1919-1927) inmediatamente anterior a la publicación de *Sein und Zeit* en el cual Heidegger desarrolla la búsqueda de una terminología propia que viene marcada por el procedimiento fenomenológico de la ‘destrucción’ (*Destruktion*) de la tradición ontológica.

Palabras Clave: Aristóteles; Fenomenología; Filosofía Contemporánea; Heidegger; Lutero

Abstract: This paper revises Heidegger’s interpretation of Aristotle, in which the greek philosopher is portrayed as a proto-phenomenologist. On this regard, an attempt is made in order to render an account of Heidegger’s teaching phase (1919-1927) right before the publication of *Sein und Zeit*, in which Heidegger develops a search of his own philosophical terminology, resulting from the phenomenological procedure of the so-called ‘destruction’ (*Destruktion*) of the ontological tradition.

Keywords: Aristotle; Contemporary Philosophy; Heidegger; Luther; Phenomenology

[Aristóteles] se atuvo a los fenómenos y los tomó ampliamente como era posible, es decir, evitó una visión fundamentalmente fallida y con ello despejó el camino, pero ciertamente sólo para que luego fuera encubierto del modo más radical”. (Martin Heidegger, GA 21: 164)

Indicación de la Situación Hermenéutica

El *Natorp-Bericht* (1922) o *Informe Natorp* es usualmente considerado el primer borrador de la temática que Heidegger habría de desarrollar a fondo en su gran obra, *Sein und Zeit* (1927), y venía precedido por el título

* Profesor en las secciones de Metafísica e Historia del Pensamiento de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. *E-mail:* jethro.masis@gmail.com Artículo recibido em 31.10.2010, aprobado em 28.12.2010.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Se trataba, en efecto, de la promesa programática de un trabajo mucho más extenso de investigaciones fenomenológicas sobre el Estagirita que, a la postre, no llegaría a concretarse en el sentido estricto de lo proyectado. En este respecto, *Sein und Zeit* es el recuento, la ‘suma’ – aunque, por así decirlo, sólo sea una parada en el trayecto heideggeriano del pensar o *Denkweg* –, de ese proyecto de la gran investigación fenomenológica de la filosofía aristotélica nunca llevado a cabo como tal, pero que ciertamente principia con la revisión destructiva de la tradición ontológica en la que, según Heidegger, se juega, ni más ni menos, el mismo sentido del ser.

De ahí que la siguiente pregunta de Jesús Adrián Escudero deba ser contestada afirmativamente y deba tenerse por evidente de suyo: “¿[A]caso el plan de una hermenéutica de la experiencia humana que... culmina en la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles?” (2001: 180). De la misma forma, Franco Volpi incluso ha equiparado el *opus magnum* de Heidegger con una ‘traducción de la *Ética Nicomáquea*’: “[L]a génesis de la terminología de *Sein und Zeit* puede explicarse si se pone atención a su celosa apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles” (1994: 196). Por ello, le parece a Volpi claro e indiscutible que “la obra de Heidegger es la confrontación filosófica con Aristóteles más significativa del siglo” (1994: 195). En lo sucesivo, se dará cuenta detallada de la tesis del ensayo de Volpi, según la cual “la comprensión de la estructura práctica de la vida humana, que Heidegger reclama como la constitución originaria del Dasein, se origina de un tipo de sedimentación especulativa – en el punto de partida y, de hecho, en la terminología de *Sein und Zeit* – de la determinación de la vida ética y del ser del ser humano que se lleva a cabo en la *Ética Nicomáquea*” (1994: 204).

El hecho mismo de que sea imposible separar ‘la filosofía de Heidegger’ de la lectura heideggeriana de autores esenciales de la tradición filosófica, debería incluso hacernos caer en la cuenta de que, en cierto sentido, *no hay filosofía de Heidegger*. Esto lo recuerda Heidegger mismo cada vez que tiene oportunidad, como cuando advierte en su respuesta al coloquio sobre el ‘problema de un pensar y un hablar no objetivante en la teología actual’ de 1964 en Estados Unidos que intentará, en su contribución, el “evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de *esa filosofía de Heidegger que no hay*” (H: 69).

Itálicas añadidas). Enfrascarse en una refutación de la ‘filosofía heideggeriana’ y de sus pretendidas ‘tesis’, es hacer trampa si uno toma un atajo y, por decirlo así, *se salta la destrucción filosófica*. El pensamiento de Heidegger no señala hacia sí mismo, sino hacia lo dicho, lo transmitido, lo filosofado. Uno va hacia Heidegger, y se encuentra con la retrorreferencia hacia los filósofos presocráticos, hacia Platón, hacia Agustín, hacia Lutero, hacia Descartes, hacia Hegel, hacia Schelling, hacia Dilthey y Nietzsche y Husserl, etcétera. Ha comenzado bien Figal, por tanto, su *Martin Heidegger zur Einführung* (1992) cuando afirma que, en Heidegger,

se ha abierto toda una nueva visión de la historia de la filosofía en su totalidad: es, en efecto, a Heidegger a quien hay que agradecerle el que autores clásicos como Platón y Aristóteles, Kant o Hegel puedan leerse verdaderamente de nuevo, y que deban ser leídos de nuevo. Sin él se habrían quedado los fragmentos de Parménides y Heráclito apenas como objeto de la investigación especializada. Que ahora se tome a Nietzsche seriamente como filósofo, devuelve a las interpretaciones de Heidegger. Sin Heidegger seguramente habría sido mucho más difícil para Kierkegaard o Dilthey el ser admitidos en la corte de la filosofía académica (2003: 7-8).

Pero, ¿qué es lo que ha sucedido aquí? ¿Cuál es la base de esa fascinación por la apertura de la historia de la filosofía que atrajo irresistiblemente a tantos estudiantes de los años veinte? Leo Strauss, quien tuvo oportunidad de asistir a las lecciones del joven fenomenólogo sobre Aristóteles, afirmaba sin dudar que “no sólo Werner Jaeger, quien era ciertamente un gran conocedor de Aristóteles, pero también Max Weber, con seguridad el temperamento científico más fuerte de las cátedras alemanas de la época, se veían como niños cándidos, párvulos [*Weisenknaben*], ante la potencia de Heidegger” (citado por Gadamer, ‘Heideggers “theologische” Jugendschrift’. PIA: 83). Lo que ha sucedido aquí es que Heidegger no ha aportado más datos a la investigación histórica de Aristóteles, ni se ha engalanado con una brillante interpretación; no ha resuelto las aparentes contradicciones del ‘sistema’ aristotélico, como Jaeger – a cuyas obras (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912, y *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923) responde “la casi totalidad de la literatura aristotélica” (Aubenque, 1981: 8) –, ni se ha preocupado por la periodización de las etapas del pensamiento de Aristóteles. Si, como afirma Acevedo, “[e]s

frecuente que los especialistas en los diversos autores de la historia de la filosofía hagan objeciones a las interpretaciones de Heidegger” asidos de la convicción cuestionable de que las pretensiones del filósofo han de circunscribirse a “hacer historia de la filosofía, exponiendo fielmente las doctrinas a las que alude” (2003: 5-6), entonces hay que decir que Heidegger es un infiel. Por el contrario, Heidegger “pretende entablar un diálogo con la tradición, el cual está sometido a otra legalidad que el quehacer historiográfico acerca de la filosofía y los filósofos” (Acevedo: 2003: 6).

La potencia de Heidegger desde la cátedra resaltada por Leo Strauss con encomio ha hecho que los estudiantes asistentes a su cursos de juventud cayeran en la cuenta de que Aristóteles habla hoy, de que la propia conceptualidad actual está imbuida de jerga aristotélica, y que la filosofía, en general, habla desde la vida. Lo ha dicho Gadamer: “Aquí no se aborda a Aristóteles como un objeto de estudio importante, sino que se trata de las preguntas actuales de la filosofía, del concepto que se genera a partir de la presión del problema [*Problemdruck*]...” (‘Heideggers “theologische” Jugendschrift’. PIA: 79). No se trata acá, pues, del pasado, sino, sobre todo y radicamente, del presente. Se trata de la presión del fenómeno, de la coacción ejercida y demandante del problema de la vida.

De tal forma, la importancia de Aristóteles o, más bien, de este ‘nuevo Aristóteles’ descubierto después del desmantelamiento conceptual, de este Aristóteles que aún habla hoy y cuyo legado no está cerrado ni terminado de ninguna manera, no ha de ser desestimada para comprender a Heidegger, quien supone que esa actitud de quienes estiman que “desconocer los medios conceptuales empleados... equivale a poner entre paréntesis cualquier tipo de subjetividad” (PIA: 9/31) no es más que un yerro que se presta para oscuridades. Por ello, en primer lugar, Heidegger convoca a una “clarificación de la situación hermenéutica” (PIA: 9/31). Puede bien verse el *Informe Natorp* como la introducción al trabajo más extenso sobre el Estagirita que el joven asistente científico de Husserl había prometido a la comunidad fenomenológica, pero también, sobre todo, como una suerte de manifiesto programático de investigación fenomenológica: un programa, en efecto, *destructivo-repetitivo*. El tener bien en cuenta las dimensiones y alcances de este programa brindará, a quien se embarque en la lectura de los textos heideggerianos, la posibilidad de evitar

polémicas innecesarias y los involucramientos no pretendidos de Heidegger con los filósofos *destruidos y repetidos*.¹

Como ya se ha señalado, Heidegger planificaba “la publicación, en ese mismo año 1922, de un trabajo sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl” (Adrián Escudero, 2001: 184). El filósofo de la Selva Negra había compartido (en una comunicación epistolar dirigida a Gadamer que data de 1923) las intenciones que guardaba de convertir sus investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles en una obra más extensa y abarcadora,² pero, según constata Gadamer, tal tarea “[n]o se llegó a realizar, porque al ocupar la cátedra en Marburgo se vio confrontado con tareas del todo nuevas. Aún así Aristóteles siguió siendo uno de los temas centrales de su actividad docente en Marburgo” (‘Die religiöse Dimension’, GW 3: 311-312/155). Por razones comprensibles que atañen a la investigación histórica, el propio Gadamer sostuvo en 1989 que la aparición del perdido manuscrito del *Informe Natorp* debía estimarse como ‘un verdadero suceso’ (*ein wahres Ereignis*), tan importante como el que supuso el que se hallasen nuevamente los manuscritos de los escritos teológicos de juventud de Hegel publicados por Hermann Nohl en 1907 (‘Heideggers “theologische” Jugendschrift’. PIA: 76), que realmente aclaran los supuestos teológicos de la filosofía hegeliana.³ Gadamer relata que el manuscrito que le había sido

¹ Al respecto, es decir, en el sentido de los desvaríos que se pueden suscitar a partir de un malentendido de la ‘repetición’ (*Wiederholung*), puede consultarse la opinión, muy cuestionable, de Jacques Taminiaux de que lo que se encuentra en *Sein und Zeit*, por más que dé la impresión de radicalidad, es una reiteración del platonismo: el Dasein ha de volver de la fluctuación de la multiplicidad mundana de la caída, de la mera opinión y de una criteriología impropia derivada también de una actividad existencial inauténtica, a la unidad que le asegura el conocimiento filosófico en la ‘idea’ de la propiedad (*Eigentlichkeit*) del Dasein (cf. Taminiaux, 1989: 149-189). La duda en torno a esta opinión de Taminiaux también ha sido levantada por McNeill, cf. 1999: 18.

² Asimismo, los editores de la lección dedicada a Aristóteles del semestre de invierno de 1921-1922 (cf. GA 61), Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, arguyen que el estilo del manuscrito de la lección permite suponer que Heidegger “pretendía hacer del manuscrito un libro” (‘Nachwort der Herausgeber’, GA 61: 201).

³ Heidegger refiere que la obra de Melanchton, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae* (1521), constituye la obra protestante ‘escolástica’, direccionada decisivamente por la conceptualidad aristotélica, en la que el idealismo alemán halla su suelo neurálgico (*Wurzelboden*). “Cualquier investigación seria del idealismo alemán y,

cedido por Natorp en Marburgo le causó una profunda impresión; la misma que lo convenció de cambiarse de universidad para poder estudiar con el joven ‘rey escondido de la filosofía alemana’ (según la caracterización de Hannah Arendt, cf. 1988: 232).

El manuscrito extraviado por Gadamer durante la segunda guerra mundial, nunca se pudo recuperar; pero el ejemplar de Georg Misch fue nuevamente hallado en el legado de su discípulo Josef König y publicado finalmente por Hans-Ulrich Lessing en 1989 en el *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (cf. Vol. 6, 237-239). Harto se sabe que el texto fue redactado con premura por Heidegger para optar por una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Gotinga que no prosperó, pero que sí le dio la oportunidad de convertirse en profesor extraordinario de filosofía en Marburgo en 1923. Natorp y Hartmann hallaron en este escrito “una originalidad inusitada, profundidad y rigurosidad” (citado por Günther Neumann: “Nachwort des Herausgebers”, PIA: 91).⁴

Ahora bien, más allá de lo estrictamente anecdótico y de las impresiones suscitadas por el documento en cuestión, su contenido es notablemente ambiguo, es decir, alusivo, incluso si se quiere, formal-indicativo (*formal-anzeigend*). Es ‘bizco’, si uno se ve obligado a emplear la terminología menospreciativa de Bourdieu, pero solamente a causa del carácter de difícil aprehensión de ‘lo histórico’ (*das Historische*), pues es lo histórico lo que resiste la mirada; es la vida, que los filósofos quieren categorizar, la que se ve contrariada por las dilogías y el joven fenomenólogo se hace eco aquí, sin duda, de las protestas de Kierkegaard ante la propuesta de una logización absoluta de la vida humana. Heidegger eleva a principio metodológico aquel decir de Heráclito de que “el señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos no afirma ni oculta, sino que *indica...*” (DK 22 B 93. Itálicas añadidas). La ambigüedad (*Zweideutigkeit*) del estilo de Heidegger no ha de ser prejuzgada como una actitud cobarde para encubrir

sobre todo, una concepción fundamental de la historia de su génesis [*Entstehungsgeschichte*] debe abrirse su acceso a partir de la situación teológica de aquel entonces. *Fichte*, *Schelling* y *Hegel* era teólogos, y *Kant* solamente es... comprensible teológicamente” (GA 61: 7).

⁴ Sobre la historia del texto, cf. ‘Epílogo: Breve Historia de un Documento’, que se adjunta en la versión española de Jesús Adrián Escudero. PIA: 105-109.

su involucramiento con el Nazismo,⁵ sino que ha de verse esencialmente de consuno con el problema del ser indagado en su cuestionar filosófico que exige la incertidumbre de la multivocidad.

En relación con este susurro indirecto, con este *no decir diciendo* tan característico de Heidegger y con lo que aquí inmediatamente nos ocupa, a nadie debe tomar por sorpresa el que Gadamer se refiera al *Bericht* como el ‘escrito teológico de juventud de Heidegger’: “Era un análisis de la ‘situación hermenéutica’ con miras a una interpretación de Aristóteles. ¿Y con qué comenzó? Con el joven Lutero, justamente aquel Lutero que exigía a todo aquel que quería ser realmente cristiano, que renunciara a Aristóteles, a ese ‘gran mentiroso’” (‘Die religiöse Dimension’, GW 3: 313/256). Pero es una ligereza de principio el prejuizar que aquí se va a arremeter contra Aristóteles mediante estrategias teológicas. La destrucción que Heidegger ha aprendido del mismo reformador protestante va a ser ahora aplicada a la misma filosofía griega y dará como resultado un aprecio originario por la conceptualidad filosófica que explica esa inusitada originalidad del joven filósofo, tan alabada por Natorp y Hartmann, y que ya había hecho del joven docente de la Selva Negra un hombre famoso en ese difícil mundo académico alemán de entonces sin que siquiera tuviera una cátedra universitaria. Fue su fama la que lo sostuvo y la que le abriría las puertas de la cátedra marburguesa, pues en 1923 aún no había publicado Heidegger nada significativo y esa situación se mantendría hasta 1927, fecha en que por fin sale a la luz *Sein und Zeit*.

Heidegger, en efecto, sigue al Lutero radical⁶ paso a paso como si él se concediera a sí mismo la tarea de ‘reformar’ la filosofía. John van Buren

⁵ Esto está dicho contra Ramón Rodríguez quien, por su parte, reproduce el criterio de que la ‘filosofía de Heidegger’ (signifique lo que fuere esta expresión que, de rigor, debe entrecomillarse) es neurálgicamente Nazi o de que guarda vínculos ‘peligrosos’ con el totalitarismo: “[...] Esta reflexión heideggeriana adolece de la misma ambigüedad que envuelve a su posición filosófica final” (‘Estudio Preliminar: Heidegger y el Nacional-socialismo: ¿Un Viaje a Siracusa?’, AUA: XLII).

⁶ Este joven Lutero radical es el de las controversias teológicas apasionadas y el de los lúcidos, si bien forzados y hasta arbitrarios, comentarios bíblicos. También Lutero, en su tiempo, hizo caer en la cuenta de que los escritos bíblicos hablaban en la actualidad y que no eran esa boba repetición de letanías en latín que nadie entendía. Pero no se trata del Lutero más viejo, el cómodo protegido de los príncipes humanistas, que en 1925 despotricó contra las ‘hordas ladronas y asesinas de los campesinos’ y que no se dedicaba más a las diatribas teológicas exaltadas sino – en una suerte de ‘papismo de nuevo cuño’ – a los meros

ha evocado que Lutero, también – y esto, desde luego, no puede ser una mera casualidad –, se ocupó intensamente de la filosofía aristotélica:

Lutero había estudiado detalladamente los escritos de Aristóteles y los había enseñado. ‘Lo comprendo’, mantenía Lutero, ‘incluso mejor que a Tomás o que a Duns Escoto’ (WA VI 458/XLIV 201). En 1517, estaba trabajando en un comentario al primer libro de la *Física* en que planeaba desenmascarar la inhabilidad de la filosofía de Aristóteles para expresar las realidades cristianas, pero nunca fue completado de esta forma (WA Briefwechsel I 88/XLVIII 38). [...] En concordancia con Lutero, ‘no es que la filosofía sea maligna por sí misma’, sino más bien su ‘mal uso’. ‘Hay que filosofar bien’” (1994b: 169).

En sus *Lecciones sobre la Epístola a los Romanos* (1515), Lutero demuestra que la *destructio* no destruye, si con ello se da a entender una total eliminación de lo criticado. La ‘Destruktion’, como tantas veces insistió Gadamer, solamente es comprensible para quien tiene oído para la lengua alemana – esto lo dice contra Derrida – porque el término “no tiene nunca el sonido negativo de ‘aniquilamiento’ [*Zerstörung*] como sugiere el uso del vocablo en otras lenguas” (‘Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus’, GW 10: 132/66).⁷ Asimismo, el lado constructivo de la *destructio* se cumple ya en Lutero con una apropiación no escolástica de términos aristotélicos como φύσις, δύναμις, ἐνέργεια, στέρησις y κίνησις. Por ello, con el fin de explicar lo que el apóstol Pablo llamó ‘transformación mediante la renovación del entendimiento’ (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαλινώσει τοῦ νοός, cf. Ro 12:2. GNT: 552), Lutero recurre a Aristóteles y afirma, en sus lecciones sobre la mencionada epístola paulina, que “el camino hacia Dios, como la vida humana en general, es un constante movimiento (κίνησις) circular transformativo, ya que lo que es en acto (ἐνέργεια) nunca se abstiene de la falta, de la privación (στέρησις), del

tratadillos catequéticos dedicados a la reglamentación de la nueva iglesia. Para un repaso somero de la vida y obra de Lutero, cf. la ‘Introducción’ de Teófanos Egido a Lutero, O: 11-61.

⁷ Según la invectiva de Gadamer, el término *Destruktion* en cuanto desmantelamiento (*Abbau*) conceptual – es decir, no *Zerstörung* – fue introducido en este sentido por Heidegger “en la década de 1920, y supongo que Derrida no era plenamente consciente de ello, por lo cual eligió una palabra que, según mi sensibilidad lingüística, es extraña y redundante [se refiere, notablemente, a ‘deconstrucción’], ya que parece que él percibía efectivamente sólo el sentido negativo en ‘Destruktion’” (‘Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus’, GW 10: 132-133/66).

todavía-no de la potencia (δύναμις), en términos de la cual se repite la vida y se renueva” (citado por van Buren, 1994b: 169).

La indicación de la situación hermenéutica (*Anzeige der hermeneutischen Situation*) apunta a que “[l]a situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente [*einer lebendigen Gegenwart*]” (PIA: 8/30). Esto es notable a partir de las mismas condiciones de toda interpretabilidad; no se trata, por ello, de un ‘genial invento’ del filósofo Heidegger, pero sí de una apropiación actual del descubrimiento hermenéutico de Lutero. Hay, pues, en el reformador protestante una novedad sobresaliente: Lutero ha *desteoretizado* los términos físicos aristotélicos y los ha *existencializado*: φύσις, δύναμις, ἐνέργεια, στέρησις y κίνησις son términos que ahora se aplican a la vida (en este caso, a la *religiöses Leben*), y Heidegger se ha dado cuenta de que esto no constituye ninguna arbitrariedad luterana, sino que, como se verá en el acápite siguiente, encuentra apoyo en Aristóteles mismo: a saber, en el Aristóteles no encubierto, sistematizado, por los *comentadores*. Esta conceptualidad física, es cierto, aparece ligada a una explicación de las condiciones de todas las cosas sujetadas al principio de movimiento (cf. *Phys.* II, 193b, 3-7), pero aunque se tratase en el Estagirita de una física cósmica, lo cuestionable fenomenológicamente es – para Heidegger tanto como para Husserl, vale recordar – el “origen en un acto productor” (Hua VI: 367) que pueda dar cuenta del sentido de esta conceptualidad teórica. Esto significa que si Husserl buscaba una historia decantada por propalar la tradición geométrica en su sedimentación de sentido – algo que se escapa enteramente a una historia de ‘hechos’ [*Tatsachen*] –, Heidegger, por su parte, ejerce de forma semejante un examen de toda la tradición filosófica que invita a recrearla. Pero esto implica ya una verdadera transformación de la fenomenología y, consecuentemente, una ruptura con Husserl.

A esta recreación, Heidegger le ha dado un nombre: repetición (*Wiederholung*).⁸ De lo que se trata es de la tradición histórica y de lo preguntado e inquirido en esa tradición de interrogabilidad respecto de lo histórico que va de Hegel a Marx, de Vico a Herder, de Ranke a Gadamer y

⁸ Repetir, *wieder-holen*, no en el sentido del mero reiterar. Heidegger entiende el verbo *holen* supuesto en *wiederholen* en su sentido de reunir, tomar apropiadamente, recoger, ganar de nuevo y, en lo que atañe a la tradición del pensamiento, volver a apropiarse de lo transmitido.

a Koselleck.⁹ El aporte heideggeriano a esta tradición de interrogabilidad es la ontologización del problema histórico y su redirección hermenéutica, pues una apropiación radical de la historia implica la difícil tarea de “comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en *su* situación y la inquietud de fondo que mostró por *esta* situación; *comprender* no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino *repetir* [*wiederholen*]: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación” (PIA: 11/33).¹⁰ En este sentido, no hay, no puede haber – si eso fuera lo que se busca – una rebeldía filosófica no tradicional, so pena de caer en ingenuidad. Quien quiera saltarse alegremente la tradición sin conocerla, sin apropiársela destructivamente, sin trabajar los prejuicios heredados, corre naturalmente el riesgo de reiterarla. Con la reiteración de lo dicho, periclita el que se aborden problemas filosóficos genuinos. De lo que se trata es, en un sentido radical, de que la tradición sea fiel a sí misma, y no hay refutación más originaria de lo tradicional que la que le pide a la tradición que sea transparente consigo misma.

Así, pues, tenía razón Whitehead al enunciar en *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929) que “la caracterización más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas al pie de Platón [*a series of footnotes to Plato*]” (1979: 39), pero no por una suerte de mecanismo iterativo, ni por el mero truismo de que hay una tradición conceptual de la filosofía. El cuestionamiento de la conceptualidad filosófica no es una mera doxología de lo pensado o una historia de la mentalidad. El proyecto de la destrucción no debe limitarse “a ofrecer una multitud de hechos memorables” sino, más bien, consagrarse “de forma radical a *cuestiones dignas de ser pensadas* en su simplicidad” (PIA: 11/32). De tal

⁹ Koselleck mismo pretende, por ejemplo, “completar especialmente las determinaciones de finitud de la analítica del Dasein de Heidegger para dirigir la atención a la posibilidad de historias factuales [*tatsächlicher*]” (‘Histórica y Hermenéutica’, Koselleck & Gadamer, 2002: 73).

¹⁰ Se deja entender con facilidad la aseveración de Gadamer: “Cuando hoy vuelvo a leer esta primera parte de los estudios de Heidegger sobre Aristóteles, la *indicación de la situación hermenéutica*, es como si encontrara de nuevo el hilo conductor de mi propio trasfondo filosófico y como si debiera repetir nuevamente la elaboración final de la hermenéutica filosófica” (‘Heideggers “theologische” Jugendschrift’. PIA: 78).

forma, “lejos de desviar la atención del presente con el único fin de enriquecer el conocimiento, la historia de la filosofía fuerza al presente a replegarse sobre sí mismo con el propósito de aumentar su capacidad de interrogabilidad [*Fraglichkeit*]” (PIA: 11/32-33).

Lo que se busca es, pues, el aumento de la interrogabilidad (*Steigerung der Fraglichkeit*) y no la tranquilización y la jactancia; y si el caso es que, precisamente, la teoría tranquiliza y huye de la vida, se tornan cuestionables, entonces, las razones por las cuales lo teórico ejerce esta huida y por qué acaece este ocultamiento de lo vital en las pretendidas aclaraciones teóricas. Esto lo ha aprendido bien Heidegger del clima neokantiano de la época, que reproduce una tranquilización respecto de las preguntas más acuciantes. A lo que no puede explicar por carecer de *forma*, por no adaptarse a la lógica de las categorías que impone, simplemente se lo despacha y posterga.¹¹ Si hay una insistencia metafísica en Occidente no es sino la reiteración obstinada del orden. El ideal de total aclarabilidad de la teoría inventa el marbete de la ‘irracionalidad’ para lo que prejuzga – cegado por la lógica del facto de la ciencia, aunque tenga pretensiones de ‘suma lucidez’ – como una mirífica búsqueda fenomenológica por la sedimentación de sentido y por la archievidencia. Sustentado en el *principium rationis*, que Leibniz imputaba últimamente a Dios en su *Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal* (1710) como la causa final de todas las cosas, este ideal sigue intacto hasta nuestros días. Como, en este respecto, afirma Boechl, “[s]i un fenómeno no recibe la distinción de ser un hecho hasta que una razón ha sido descubierta para justificarlo, y si el descubrimiento de una razón inmediatamente asimila un hecho con la totalidad de los otros hechos, entonces lo que se revela como estando fuera o más allá de esa totalidad debe, precisamente, considerarse como algo que aún no es un hecho – como algo aún no conocido por una razón anterior que se espera encontrar conjuntada con las

¹¹ Así Heidegger, en sus lecciones de lógica del semestre de invierno de 1925-1926, objeta a Lotze que su teoría de la validez (*Geltung*) de lo ideal termine por dejar indeterminado el mismo significado de la validez: “La opinión de Lotze de la supuesta inexplicabilidad de los así llamados conceptos fundamentales es de la tradición” (GA 21: 76). La designación lotzeana de ‘validez’ para dar cuenta de la ‘idea’ platónica es para Heidegger, no sólo una comodidad frente a Platón, sino una ‘profanación del pasado’ (cf. GA 21: 72) que se asienta en el hecho de que “toda la tradición se ha movido en una confusión fundamental respecto de la pregunta por el ser” (GA 21: 75).

otras razones” (2003: 3). Empero, si continúa primando el afán interrogativo, es inexcusable que a Heidegger se le denomine ‘irracionalista’, sobre todo porque se acepta de entrada, sin que se lo aclare o siquiera discuta, este ideal del principio de razón suficiente. De lo que se trata, lo acuciante, es de la interrogabilidad; cuando se acaban las preguntas, cuando se lo sabe y se lo puede explicar todo, se ha acabado también la radicalidad de la crítica. En su lección de 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* y, precisamente, en el contexto de un desenterramiento de la conceptualidad aristotélica, Heidegger convoca a evitar que la investigación se mueva desde el principio “por este campo inaclorado con distinciones y conceptos aparentemente bellos de un sistema moderno, en lugar de custodiar la auténtica oscuridad productiva” (GA 21: 165). Con esta presunta claridad sistemático-conceptual lo que sucede es que ya “previamente se han matado los problemas” (GA 21: *idem*).¹²

En este sentido, la situación hermenéutica no indica el estado de la mera interpretabilidad textual. Tampoco se trata de ese instrumento metódico perseguido por la tradición que va de Schleiermacher a Dilthey para fundamentar las ciencias del espíritu, sino que, en concordancia con Grondin, “[l]a tarea de la hermenéutica elevada a filosofía no es la teoría de la interpretación, sino la interpretación misma, y concretamente en función de una transparencia para sí misma de la existencia que ésta misma debe conquistar, donde el trabajo filosófico de clarificación sólo lleva a término la interpretación que la existencia entendedora siempre está realizando” (1999:

¹² El querer completar lo nunca completado, por lo menos en lo que atañe al Estagirita, no es meramente una ‘tentación moderna’ sino una tendencia que pertenece de suyo a la teoría: “No hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta el mal acabado: lo acaba; no comenta el apuro: lo resuelve, o cree resolverlo; y acaso lo resuelve de veras, pero en *otra* filosofía” (Aubenque, 1981: 12). El intérprete moderno cree, por su parte, que puede desentenderse de lo pensado por Aristóteles al reducir su filosofía a un número de tesis (como que el Estagirita acuñó la tesis de la verdad como copia) y, tal como recuerda Heidegger en el mismo espíritu de lo dicho por Aubenque, “cuando se lee esta definición de verdad como europeo del siglo XX, se piensa: es, sin embargo, muy trivial” (GA 21: 163), pero solamente porque lo pensado por Aristóteles ha sido ya reducido y caricaturizado. El problema ha sido ya previamente matado.

146). Cuando se habla de interpretación, no se hace remisión a los textos, sino que el tema siempre es el Dasein que es cada vez sí mismo (*‘das jeweilige Dasein’*, cf. GA 63: 47). El Dasein, desde el punto de vista vital, ya es interpretativo-comprensivo de por sí; y el comprender, como quedó afirmado en *Sein und Zeit*, “es el ser existencial del propio poder ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (SZ: § 31, 144).

Lo digno de ser interrogado en este punto es, pues, lo que también preguntado por Kisiel: ¿Qué encontró Heidegger en Aristóteles? (cf. 1995: 227-275). Hasta este punto, a causa del estilo del joven Heidegger y de sus justificadas inectivas contra la no apropiación originaria de la conceptualidad tradicional, se sabe que lo hallado en Aristóteles es el signo de la oscuridad académica que, paradójicamente, se jacta de saber lo que no sabe. El tábano socrático bajo el que Heidegger se abandera sigue asiéndose de la manida pretensión de “examinar a los que creen ser sabios y no lo son” (*Apol. Sóc.* 33c), y el viejo Natorp, sin duda, ha dado una gran muestra de apertura y de madurez al apoyar la candidatura del joven asistente de Husserl, cuando precisamente éste se aprestaba a derrumbar el edificio neokantiano. El *Informe Natorp* demuestra inequívocamente el rechazo de Heidegger de la filosofía académica de la época en la que creció y se formó.

La Interrogabilidad Aristotélica por el Movimiento de la Vida

Durante su período de juventud, Heidegger se ocupó, intensa y sistemáticamente, de Aristóteles. Es de notar que este orden del trayecto no es producto de la casualidad, sino que una vez anunciado el proyecto anatrético de la *Destruktion* fenomenológica y de la repetición, la remisión a Aristóteles es de rigor, puesto que su obra ha sido el lugar de la acuñación de una conceptualidad, aún vinculante y decisiva, cuya permanencia y difusión sería incluso inútil negar. En el tiempo de Heidegger, Aristóteles había sido ya trocado en todo un epistemólogo, pero el joven enseñante dirá que el conocimiento (*Erkenntnis*), en el sentido imperante de entonces, no es ningún problema para el Estagirita (cf. GA 61: 5); no es tampoco el filósofo griego alguien a quien pueda endilgársele la estampa de realista (*‘nicht zum Realisten stempeln’*, cf. GA 61: *idem*). Todas estas distinciones que se le imputan al filósofo de Estagira no son, para Heidegger, sino puras “debilidades [*Schwachheiten*] y comodidades [*Bequemlichkeiten*]” (GA 61:

4). El ‘Filósofo’ es un invento de una tradición de comentaristas de textos a veces disímiles, inconclusos y hasta contradictorios que, no obstante, han sido elevados al estatuto de sistema. Pero las cortapisas que se quieren solventar tanto en la actitud teórica de los medioevales, como en el afán sistematizador de los modernos, no ayudan a las pretensiones de Heidegger de demorarse en las oscuridades y no resolverlas. Quizá, por primera vez, haya de tenerse la no resolución como un rasgo positivo de la espesura de la problematización filosófica y deba elevarse la interrogabilidad al lugar incómodo y difícil que merece.¹³

En este sentido, la exposición en el *Informe Natorp* de los textos aristotélicos es bastante escueta, si bien sumamente insinuada y formal-indicativa, en el respecto más hondo de la expresión. La naturaleza del texto, es decir, las circunstancias que lo rodearon y, en especial, la premura

¹³ Lo hasta aquí dicho no tiene, por cierto, las pretensiones apologéticas del ‘heideggeriano puro’. Esta designación es empleada por Javier Bengoa, quien acusa al autor de *Sein und Zeit* de incoherencia. Los *heideggerianos puros* serían quienes no admiten las incoherencias de Heidegger (cf. 1997: 76) y quienes se dejan envolver por lo que Bengoa mismo califica de “procedimiento retórico muy frecuentemente usado por Heidegger” (1997: 79, n. 101): Heidegger se inventa un enemigo imaginario a quien descalifica y desfigura y, posteriormente, se hace de los descubrimientos del pensador desfigurado (en el análisis de Bengoa se trata de Husserl), cuya conceptualidad simplemente trueca mediante una terminología rara y propia. La convicción de Heidegger de que lo esencial de un pensador es la ambigüedad de lo que dice (por ejemplo en SG: 123-124) es, según Bengoa, una clara prueba de debilidad interpretativa. También Bourdieu desacredita a los ‘intérpretes inmanentes’ de los textos heideggerianos, “los guardianes de las formas que consideran sacrílego o vulgar cualquier otro enfoque que no sea la meditación interna de la obra” (1991: 17). Está también, por último, la alarmante confesión de Derrida, en su famoso ensayo contra el pretendido humanismo heideggeriano: “Poco importa, para los fines que yo quería plantear, que este o aquel autor haya leído mal o no haya simplemente leído este o aquel texto, o que siga, en lo tocante a los pensamientos que cree haber sobrepasado o trastocado, manteniéndose en gran estado de ingenuidad” (2003: 156). Ahora, Bengoa concluye que la primacía del futuro en *Sein und Zeit* “es consecuencia de la distinción entre la temporalidad auténtica y la inauténtica y de la asignación del presente a esta última” (1997: 82). Pero, precisamente, la lectura sopesada de las lecciones de Heidegger demuestra lo contrario de la incoherencia que pretende probar Bengoa. La futuridad temporal no es una creación heideggeriana *sacada de la manga* por mor del argumento de *Sein und Zeit*. El tratamiento de la vida religiosa que aparece en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60; texto, por cierto, no citado por Bengoa) manifiesta una seria reflexión sobre este asunto que Heidegger explota del tiempo en concepción kairológica. No aceptar las interpretaciones fáciles y ya decididas de antemano, no es lo mismo que ser un ‘heideggeriano puro’.

con la que fue redactado, pueden explicar esta circunstancia. Pero el sorprendente carácter alusivo –*¡Aristóteles casi no es citado en el texto!*– de las lecciones sobre Aristóteles del semestre de invierno 1921-1922 (cf. GA 61) no dejan lugar a dudas de que Heidegger no se presta para lecturas eruditas, por más que contradiga en varias ocasiones las opiniones de los expertos, como Bonitz, Jaeger y Ross. Heidegger anuncia el plan de la lección de la forma siguiente:

Las investigaciones que siguen no tienen la intención de brindar una apología o salvación de las obras de Aristóteles, ni tienen como su meta una renovación de Aristóteles o la iniciación de un aristotelismo apegado a los resultados de las ciencias modernas (GA 61: 11).

Con la anterior confesión, se clarifica el cometido de Heidegger: el rechazo de un plumazo de las posturas más comunes con que los filósofos se han hecho cargo de Aristóteles: o bien, en un nearistotelismo apologético-dogmático que lo puede explicar todo a partir del pretendido ‘realismo’ fundado por Aristóteles, o ya bien mediante una postura justificativa del presente, es decir, moderna,¹⁴ que quiere ver en el Estagirita un hito antiguo en el camino del progreso de la ciencia. Si, como dice Capelle al reproducir un prejuicio tradicional, “[l]os tres milesios – Tales, Anaximandro y Anaxímenes – son los primeros precursores del camino de la ciencia”, a causa de “su decisivo alejamiento del mundo del mito y su marcada orientación hacia la investigación y el pensar racional” (1992: 31), no es sino Aristóteles quien llevaría hasta sus consecuencias más radicales el pensamiento racional anclado en la inmutabilidad del ἀρχή.

¹⁴ “La modernidad surge de la experiencia de la distancia: de la convicción de que el presente se separa del pasado por una fisura [*durch einen Riß*]” (Figal, 1996: 112). Las implicaciones con el pasado, es decir, tradicionales al fin y al cabo, que siempre resalta Heidegger de la pretendida nueva conceptualidad filosófica moderna, son una negación directa de esta fisura (*Riß*), que no es más que un artilugio urdido en la llamada *querelle des anciens et des modernes* del diecisiete. ¿Es cierto que la modernidad trae consigo todo un nuevo aparataje conceptual que surge de la rebeldía respecto de la tradición? Heidegger lo niega: “[L]a metafísica de Descartes y las de Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant y Hegel nacen a partir de las *Disputationes Metaphysicae* del jesuita y tomista español Suárez, merced a cuya mediación entraron en la modernidad la problemática y la conceptualidad ontológicas (él mismo, Tomás y por tanto Aristóteles)” (GA 21: 173).

Con todo, la sucesión de las páginas y el consecuente avance de la lectura dará al lector la impresión de que, más bien, Aristóteles y su filosofía *no* es el tema de esta lección heideggeriana de juventud, sino un abordaje de la vida fáctica con miras al desvelamiento de lo que allí Heidegger llamó ‘las categorías fundamentales de la vida’ (*Grundkategorien des Lebens*’, cf. GA 61: 84 ss): esto es, un claro antecedente de los *Existentialien* de *Sein und Zeit*. En efecto, tenemos aquí, como se ha insistido, un tratamiento alusivo de la conceptualidad aristotélica que se rescata de los escombros de la destrucción, solamente para que Heidegger mismo discurra sobre ‘la cosa misma’ (*die Sache selbst*) que a Aristóteles le preocupaba y que también debería preocuparnos hoy. Esto es, pues, lo que significa investigar la inquietud de fondo y repetirla (cf. PIA: 11/33).

Acto seguido, ofrecemos un trayecto por esta inquietud de fondo mediante el seguimiento del abordaje algo apresurado por parte de Heidegger de algunos textos aristotélicos, tanto en el *Informe Natorp* (cf. PIA: 45-75/60-85) como en su lección *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61) y en su lección sobre lógica (cf. GA 21: 126-195): *Metafísica*, libro A, 1 y 2; y libro G 7 y E 4; *De Interpretatione* 1; *Ética a Nicómaco*, libro Z; *De Anima*, libro G; y *Física*, libros A y B, y libro G, 1-3. Estamos ante un docente de cursos filosóficos en la Universidad de Friburgo rayano en el primer lustro de sus treinta años de edad que aún tantea direcciones hacia las que lanzar su trayecto filosófico. Se puede incluso asentir sin problema alguno a la convicción de Bengoa, quien a su vez se apoya en análisis precedentes sobre Heidegger de Theunissen y Tugendhat, de que “*Sein und Zeit* es una amalgama de análisis que no han sido suficientemente integrados” (1997: 74, n. 88); pero solamente porque, para Heidegger, esa desintegración es solidaria de quien quiera atenerse a los fenómenos.

Al haber puesto sus ojos sobre Aristóteles, Heidegger está haciendo lo que ya había llevado a cabo en cuanto a la vida religiosa: se encuentra en pos de la inquietud que yace en el fondo de lo dicho: “[S]i hacemos un esfuerzo histórico por saber lo que pensaba Aristóteles, cuál era su opinión sobre la verdad, no lo hacemos movidos por algún tipo de interés de anticuario, sino que la pregunta preguntada históricamente tiene que forzarnos hacia nosotros mismos, hacia nuestra historia” (GA 21: 124).

Metafísica, libro A, 1 y 2; y libro G 7 y E 4; *De Interpretatione* 1

En carta a Natorp de enero de 1922, Husserl promocionaba a su joven asistente como una “personalidad sumamente original [*eine ganz originelle Persönlichkeit*]”, cuya manera fenomenológica de ver (*seine Weise phänomenologisch zu sehen*) estaba marcada por una originalidad propia que lo hacía tener un efecto totalmente único ante los mismos discípulos del maestro. Y Husserl, en esto, no se equivocaba. La originalidad heideggeriana, sobre todo en lo que atañe a su lectura de los griegos, es pasmosa; particularmente, cuando la filosofía griega comienza a hablar de nuevo, como si la tradición le hubiese vedado el derecho de tener su propia voz; como si la filosofía europea moderna no tuviera ya nada más que aprender de los antiguos, a los que sólo se les achacan errores e ingenuidades. Por muy admirables y sugestivos que hayan sido los antiguos, terminan por concebirse – según una caracterización del tiempo histórico que se adjudican los modernos a sí mismos – como mero *antecedente* cuya culminación son ellos mismos.

En el escrito de autobiografía intelectual, *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), Heidegger menciona la disertación de Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles* (1862), que le había sido obsequiada por Conrad Gröber en sus años de educación secundaria, como el texto que por primera vez, si bien de forma vacilante y confusa, le había despertado la inquietud hacia la pregunta por el sentido del ser. La cuestión directora del pensamiento de Heidegger ha sido, pues, avivada por el influjo de Aristóteles.¹⁵ Los textos consagrados a investigaciones aristotélicas que pertenecen al primer lustro de los años veinte, ya mucho más decididos y seguros, permiten ver cuán cercanos hallaba Heidegger su propia visión fenomenológica y la visión del Estagirita. En concordancia con Kisiel, Heidegger “encontró en primer lugar una afinidad notable entre sus propias investigaciones fenomenológicas originales y los textos de Aristóteles, tanto en el método como en el contenido. Al transponer sus interpretaciones tempranas de la facticidad dinámica de la vida sobre estos textos, encontró también en este filósofo de la vida griego [*this Greek life-philosopher*] con un sentido para la historia de

¹⁵ “De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?” (TS: 95).

los problemas filosóficos ¡a un proto-fenomenólogo!” (1995: 228). Mas, ¿no es una osadía de parte de Heidegger el decir esto del antiguo maestro del Liceo? ¿No actúa de la misma manera que los neokantianos que querían a un Aristóteles epistemólogo? ¿Aristóteles, un filósofo de la vida? La respuesta a estas cuestiones solamente hallará una contestación satisfactoria si la evidencia proviene de los mismos textos aristotélicos y de una comprensión adecuada del pensamiento griego en general. Por lo pronto sabemos que lo legado, lo que se nos ha dicho del filósofo presuntamente sistemático y ‘realista’, Aristóteles, quien, por lo demás, contradecía a su maestro, ‘idealista’, Platón, dista mucho de un criterio tan inusitado como el heideggeriano.

El descubrimiento de Heidegger de este Aristóteles desempolvado de los anaqueles de los libros que, por construir erudición de meros datos, no logra penetrar en la inquietud de fondo, se asemeja a la polémica en torno a *Die Geburt der Tragödie* (1872) de Nietzsche, desatada por las invectivas de Wilamowitz-Möllendorf con su panfleto: *¡Filología del futuro! Una Réplica a ‘El Nacimiento de la Tragedia’* (1872), que desprestigió a Nietzsche como filólogo.¹⁶ Los datos son mudos; no tienen nada que decirnos. Por más provechosos que resulten los trabajos eruditos sobre Aristóteles y por más necesarios que devengan los datos en cuanto ubicación contextual e historiográfica, el pensador no puede demorarse mucho en las teorías, sino que su lugar es lo pensado, el asunto mismo (*die Sache selbst*) que provoca la inquietud sin cierre de la verdadera interrogabilidad filosófica. Lo que cuenta es “en qué sentido tenemos algo que aprender de los griegos: no aceptar lo que hicieron, sino ¡comprenderlo genuinamente!” (GA 61: 121).

La traducción que aparece en *Sein und Zeit* de las primeras palabras de la *Metafísica* aristotélica es ya ilustrativa de todo un trabajo de reflexión de fondo de esta especie meditativa de abordar la filosofía que Heidegger denomina ‘repetición’ (*Wiederholung*), pero que con el transcurrir de los años comenzará a llevar el nombre de ‘pensar’ (*Denken*). Con todo, si se desconoce el trasfondo investigativo del que esta traducción pulula y adquiere su lugar, es posible que no se la estime en toda su amplitud. La conocida sentencia del Estagirita es la siguiente:

¹⁶ Sobre esta polémica, cf. ‘La Polémica en Torno a *El Nacimiento de la Tragedia*’, Barrios, 2002: 105-115.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Met. A*, 1, 980a 21).

En este pasaje, según Heidegger, no se dice: “[T]odos los hombres desean por naturaleza saber” (según la versión de García Yebra, más apegada al latín de Moerbeke: *Omnes homines natura scire desiderant*), sino, más bien: “[E]n el ser del hombre yace esencialmente el cuidado por el ver [*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*]” (SZ: §36, 171). No es, de forma alguna, una arbitrariedad deliberada o un propósito de figurar el que lleva a Heidegger a este traslado que, en primera instancia, parece forzado y artificioso. Heidegger identifica, precisamente en este párrafo § 36 que gira en torno a la curiosidad (*Neugier*), el εἰδέναι con εἶδος y de ahí con el ‘ver’, en concordancia con Aristóteles quien, por su parte, se apresta a añadir que, de todos los sentidos, es la vista “el que nos hace conocer más” (*Met. A*, 1, 980a 26). Notables son, en esta sugestiva traducción heideggeriana, los vocablos εἰδέναι y ὀρέγονται, pues εἰδέναι guarda relación con la tendencia intuitiva del pensamiento griego que consiste en un ‘ver’ de donde, a la postre, surge la tendencia hacia la θεωρία y, así, hacia la contemplación que confunde el ser con la presencia: la οὐσία en cuanto sujeto o ὑπόστασις es para Heidegger “sólo un giro tardogriego de la expresión que no acierta en absoluto con el significado del término” (GA 21: 71). La οὐσία no significa nunca una cosa, la substancia, o algo real en sentido moderno (por ejemplo, en Descartes como la cosa real por autosuficiente “que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir”, *Principia Philosophiæ*: I, 51), sino “lo que comparece, o la comparecencia, lo siempre presente” (GA 21: *idem*). El otro vocablo destacable es ὀρέγονται concebido desde una ὄρεξις que no es un mero desear, sino un cuidado (*Sorge*) constitutivo del ser humano, que apunta hacia la apertura de un mundo en el que el Dasein se despliega de forma ocupada y práxica.

En referencia al conocido decir parmenídeo, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, Heidegger refiere que “[e]l ser es lo que se muestra en un pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser” (SZ: § 36, 171). Así, pues, no se trata de esa caracterización fácil de Parménides como ‘idealista’ porque aquí estaría identificando el ‘ser’ (εἶναι) con el ‘pensar’ (νοεῖν): ‘idealismo’ y ‘realismo’ son sólo caracterizaciones tardías que se hallan totalmente fuera del ámbito del pensamiento antiguo. Para Heidegger, una opinión tal constituiría errar en lo más básico, puesto que *no sabemos aún* qué sea la ἀλήθεια si pensamos como modernos, es decir, en

el juicio, en la proposición, en las relaciones que deban haber entre un sujeto y sus objetos, etcétera, etcétera. Pensar desde el *dictum* de Parménides significa reconocer que el ἀληθεύειν no significa el ser verdadero y ψεύδεσθαι el ser falso, si todavía no se toma en cuenta la tendencia intuitiva de la concepción griega del conocimiento y de la praxis. El ser verdadero, el ἀληθεύειν en sentido griego, no significa una relación de entes con otros entes sino “descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo” (GA 21: 131). Consecuentemente, “el contraconcepto ψεύδεσθαι tampoco significa ser falso; traducido de este modo, no se aprecia en absoluto el sentido de la frase; sino que significa confundir, por ejemplo confundir a otro, ponerle delante de aquello que él cree que se le da a ver, una cosa distinta que parece ser igual a...” (GA 21: 132). De tal forma, “[p]ara marcar también en una expresión lingüística el contraconcepto de ‘descubrir’ [ἀληθεύειν], traducimos ψεύδεσθαι como ‘ocultar’” (GA 21: *idem*).

Lo antedicho aporta elementos interesantísimos para comprender la designación heideggeriana de Aristóteles como proto-fenomenólogo o como quien se atuvo estrictamente a los fenómenos, a las cosas mismas, si bien recae ulteriormente en los tentáculos de la θεωρία. Esto porque el εἰδέναι que yace en la obertura de la *Metafísica* aristotélica ciertamente no es cualquier ‘ver’ como el ver nada más por mor del mero ver de la *curiositas*: diríase que no se trata de la *concupiscentia oculorum* denostada por Agustín en *Confesiones*. La apertura del mundo está sugerida en esta concepción de la verdad como des-ocultamiento (ἀλήθεια, prestando atención a la negación de λήθη, lo manifiesto) y se trata, por tanto, de un ver que ya se ha visto. Conocer en la verdad es des-ocultamiento, es decir, es desvelar lo que ya ha sido visto. Conocer es haber visto (*Wissen heißt gesehen haben*) y lo esencial en Aristóteles es precisamente τὸ τί ἦν εἶναι, lo que *ya era* con antelación de su plasmación actual. Aquí “[e]l εἶδος, como aspecto anticipado en la imaginación de lo que ha de ser formado, da la cosa con respecto a lo que esta cosa ya era y es antes de que fuera efectuada. Por ello, el aspecto anticipado, el εἶδος, se denomina también τὸ τί ἦν εἶναι, lo que un ente ya era” (GA 24: 150).

Heidegger cree que ha hallado en la ἀλήθεια en cuanto des-ocultamiento un anticipo de las reflexiones husserlianas sobre la intuición categorial y, más aún, las posibilidades de ensancharla y de explotar toda su

hondura. Esto se sigue de la circunstancia de que al mismo tiempo que se dedicaba a sus lecciones sobre Aristóteles, impartía un seminario práctico introductorio en torno a las *Logische Untersuchungen* husserlianas (cf. ‘Appendix B: Heideggers Lehrveranstaltungen, 1915-1930’, Kisiel, 1995: 463). Según Heidegger, el carácter del conocimiento griego se decanta decididamente por la intuición, es decir, la verdad es verdad de lo que ‘es visto’ y, en tanto des-ocultamiento, de lo que ya ha sido visto. Esto dará pie también para que Heidegger rompa con Husserl y con toda la tradición aneja al ver contemplativo de la θεωρία.

Pero tanto más provechosas resultan las descripciones aristotélicas cuando “Aristóteles se atiene a los *testimonios* fácticos [*er hält sich an die faktischen Dafürnahmen*]... a partir de los cuales la vida interpreta sus propios modos de tratar con el mundo” (PIA: 60/74). Lo que Heidegger en este punto pretende mostrar es que la σοφία no es para Aristóteles, en principio, una mera contemplación intelectual o especulación en cuanto la acción de *speculare*: el tener un punto de mira privilegiado desde el que se pueda tener la totalidad de lo que es a partir de una ἐπιστήμη θεωρητική. Que Aristóteles refiera que la θεωρία es lo mejor, lo realmente superior (cf. *Met.* L, 1072b 23) o que funde la felicidad en la contemplación (cf. *Eth. Nic.* X, 8, 1178b 32), significa para la investigación de carácter fenomenológico que la σοφία es como tal “constitutiva para el ser de la vida humana” (PIA: 59/73). Es decir, “que la estructura de la comprensión pura sólo resulta inteligible a partir de su enraizamiento ontológico en la vida fáctica [*aus ihrer seinsmäßigen Verwurzelung im faktischen Leben*] y a partir de su *génesis en ésta*” (PIA: *idem*). Heidegger lee *phenomenologico sensu*, y para ello se deshace de la reflexión husserliana como medio de acceso hacia las cosas mismas. En sentido contrario al maestro fenomenológico, Heidegger cree que, precisamente, “donde falta la reflexión, el fenómeno se muestra en su sentido más propio” (GA 17: 287). A los actos de reflexión caros a Husserl, el joven fenomenólogo de la vida fáctica le opondrá, en esta lección de 1923-1924 que se cita ahora, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, un procedimiento que llama ‘retorsión’ (*Verdrehung*): “Todo ser-aprehendido [*Erfassendsein*], todo conocer es, considerado desde el punto de vista de la retorsión, interpretación del

Dasein mismo” (GA 17: 285).¹⁷ La elevación de la σοφία a rango superior tiene mucho que decir respecto de la vida, puesto que debe notarse, sobre todo, que “Aristóteles retoma de la vida fáctica y de la forma coloquial de hablar la propia expresión σοφώτερον: lo que uno comprende mejor que otro, saber más que otro” (PIA: 60/74). De tal forma, en la mayor capacidad de saber del σοφόν, en el μάλλον εἰδέναι, “se hace visible el ‘aspecto’ del asunto que reclama la atención del trato, y ese asunto no se manifiesta como objeto de una determinación teórica, sino como asunto de una preocupación práctica” (PIA: *idem*). Posteriormente, a causa de la radicalización de los postulados exigidos por la visión contemplativa, “[e]l observar deviene una forma independiente del trato y, como tal, se convierte en el correlato de una preocupación particular” (PIA: 61/74).

Lo teórico tiene en Aristóteles un arraigo en lo fáctico, y no viceversa. Y su filosofía de la πράξις en absoluto viene exigida por una teoría de la vida práctica, sino por un enraizamiento genuino en la misma facticidad. El Estagirita “extrae el sentido de la ‘filosofía’ a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a su tendencia última. Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que el trato está anclado” (PIA: 75).

Ética a Nicómaco, libro Z; De Anima, libro G

El enraizamiento fáctico del pensamiento aristotélico tiene, como ejemplo más expedito, el caso paradigmático del trato prático que se halla en la φρόνησις. A contrapelo de la común asunción de Aristóteles como pensador sistemático, Heidegger estatuye que no hay, en Aristóteles, una teoría abarcante, un sistema, del que, por división, se llegue al estrato más básico de la πράξις. Por ello, el tratamiento de las virtudes dianoéticas que se encuentra en la *Ética Nicómaco*, es mucho más que ilustrativo.

¹⁷ Se adopta, de Berciano (cf. 2001: 180), ‘retorsión’ como traducción de ‘Verdrehung’. El verbo ‘verdrehen’ significa literalmente ‘retorcer’, pero ‘retorcimiento’ no parece dar a entender bien lo que Heidegger tiene en mente con el término. La retorsión significa que no ha de despacharse lo que ha sido pensado en otras épocas como error, sino que la vida siempre habla en lo pensado. Por tanto, la retorsión involucra el procedimiento de volver lo pensado sobre la vida misma, con el fin de que la vida hable. Así, verbigracia, si se ha concebido la eternidad, entonces se la *retuerce*, de forma que confiese lo que quiere decir tal idea de la vida: en este caso, la huida de la finitud y de la muerte.

En este respecto, podría cotejarse el abordaje de las virtudes por parte de Platón, para quien la templanza (σωφροσύνη), el valor (ἀνδρεία) y la sabiduría (σοφία o φρόνησις) corresponden de forma armónica con las partes del alma: respectivamente, apetitiva (ἐπιθυμητικόν), activa (θυμοειδές) y racional (λογιστικόν).¹⁸ Como ha argumentado Aubenque, “la teoría de las virtudes, partiendo de una totalidad a dividir en sus articulaciones naturales, apunta a la exhaustividad, al sistema” (1999: 47); pero ese, precisamente, no es el caso de Aristóteles para quien, más bien, el punto de partida “no es una *esencia*, cuyas determinaciones posibles se trataría de analizar, sino un nombre – φρόνιμος – que designa un cierto *tipo* de hombres que todos sabemos reconocer, que podemos distinguir de otros personajes emparentados y, sin embargo, diferentes, cuyos modelos nos son ofrecidos por la historia, la leyenda y la literatura” (Aubenque, 1999: 45). La φρόνησις es, así, una virtud que realmente existe en algunos hombres que, por así decirlo, tienen “el ojo que proporciona la experiencia” (*Eth. Nic.* VI, 11, 1143b). Por ello, no basta con un sistema teórico del que, idealmente, derivaríase una virtud, un modo de ser, del trato práctico. Al contrario, según Aristóteles, “[a]cerca de la φρόνησις podríamos alcanzar una idea de esta manera: considerando a quiénes solemos llamar prudentes” (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140a), esto es, “la definición, cualquiera que sea, de la *esencia* de la prudencia presupone, no sólo de hecho (como es el caso de las virtudes éticas), sino de derecho, la existencia del *hombre* prudente y la descripción de esta existencia. Aquí, el recurso al retrato no es sucedáneo, sino una exigencia de la cosa misma” (Aubenque, 1999: 50).

Esa remisión aristotélica hacia el conocimiento popular, hacia lo que todo el mundo ya sabe y puede reconocer sin dificultades en *alguien* en particular, constituye el rasgo fenomenológico que Heidegger encuentra en Aristóteles, y su convicción de que el Estagirita no se refugia en invenciones geniales ni en especulaciones de raigambre teórica, sino que se atiene a lo fenoménico. En efecto, “[l]a existencia del *prudente*, tal como está atestiguada por el lenguaje de los hombres, precede a la determinación de la esencia de la *prudencia*” (Aubenque, 1999: 45). De ello se sigue que estas virtudes aristotélicas no sean cualidades accidentales que se adhieren a las cosas. Las virtudes (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία y νοῦς) se refieren a

¹⁸ Al respecto, cf. *Rep.* IV, 439d ss y 427e; también *Banq.* 196b y *Leyes* I, 631b.

las cualidades “con las que el alma alcanza la verdad” (*Eth. Nic.* VI, 3, 1139b 15-18), y esto devuelve a Heidegger al sentido del ἀληθεύειν. En traducción heideggeriana, no se trata de las cualidades con las que el alma alcanza la verdad – en ese lenguaje tradicional inaclorado – sino de aquellos modos “por los cuales la vida tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado” (PIA: 46/61). En concordancia con Heidegger, “[l]a interpretación correcta del sentido de ἀληθές-ἀλήθεια resulta de una importancia capital: para la comprensión del análisis aristotélico de los fenómenos arriba mencionados; para la comprensión de su diversidad fenoménica y de las diferentes operaciones constitutivas que intervienen en la realización de la custodia del ser y, finalmente, para la comprensión del carácter de estos fenómenos en cuanto modos específicos de activar la vitalidad fundamental del inteligir como tal (νοῦς, νοεῖν)” (PIA: 46/62). Propiamente hablando, las virtudes dianoéticas no son, entonces, la ‘técnica’, la ‘ciencia’, la ‘prudencia’, la ‘sabiduría’ y el ‘intelecto’, si con ellas se entienden las disposiciones establecidas dentro de una teoría de la práctica, sino el proceder técnico-productivo (τέχνη), la determinación que observa, discute y demuestra (ἐπιστήμη), la circunspección propia de la solicitud (φρόνησις), la comprensión propiamente intuitiva (σοφία), y el inteligir puro (νοῦς) (cf. PIA: 46/61): es decir, son modos de ser del Dasein, modos ocupados de desempeñarse en el mundo.

Si se pasa por alto que las virtudes son anunciadas como haciendo referencia a la verdad, como el modo mediante el cual el alma (ψυχή) se refiere al des-ocultamiento, entonces es probable que se yerre en lo más fundamental, que no es sino la misma explicación de Aristóteles de estos modos de existencia que “permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad* [Seinsverwahrung]” (PIA: 45/60-61). Hacer del Estagirita el promotor de una idea de la ἀλήθεια como *adequatio* entre el pensamiento y el objeto es lo que Heidegger denominaba el peligro de una profanación del pasado (cf. GA 21: 72). Por el contrario, “en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella ni de este concepto de verdad como ‘adecuación’, ni de la concepción corriente de λόγος como juicio válido, ni mucho menos de la ‘teoría de la copia’” (PIA: 47/62). Aún más, “convertir a Aristóteles – en el contexto de una apologética dirigida contra un ‘idealismo’ mal comprendido – en el principal testigo de ese monstruo epistemológico llamado ‘realismo crítico’ significa interpretar de un modo completamente

erróneo la situación fenoménica tal y como se presenta en sus fuentes” (PIA: *idem*); se trata, simplemente, de un prejuicio descaradamente impuesto al pensamiento aristotélico.

Lo que se descubre en esta remisión aristotélica de la disposición de la vida hacia el des-ocultamiento en los modos en que custodia el ser es, contrariamente a lo pensado tradicionalmente, que “la verdad no se determina primariamente en relación con la proposición, sino con el conocimiento como intuición” (GA 21: 109-110). En *De Anima*, Aristóteles refiere que el carácter de lo falso (ψεῦδος, ψευδής) solamente se da allí donde tiene lugar una ‘síntesis’: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί (*De An.* G, 6, 430b). Y en concordancia con Heidegger, esto es sumamente revelador:

La falsedad presupone como condición de su posibilidad una estructura intencional *diferente* de la del mentar objetivo; implica acceder al ente desde la ‘optica’ [*Hinsicht*] de otro modo de ser-mentado. En los casos en lo que el ente no es considerado simplemente en sí mismo, sino como esto o aquello en función de su carácter de ‘como-algo’ [*als-Charakter*], la intelección adopta la forma del *condensar* [*Zusammen-nehmen*] y del *com-prender* [*Mit-nehmen*]. Si el inteligir, en cuanto sensible, se realiza en el λέγειν – es decir, en la medida en que su objeto se nombra y se enuncia de tal o cual manera – puede darse el *caso* de que el objeto se dé como algo que realmente no es. Pero la tendencia a mentar un objeto desde la perspectiva del ‘como’ [*Als*] constituye en general el fundamento de la posibilidad del ψεῦδος (PIA: 48/63).

Aristóteles arguye, así, que si alguien yerra, lo hace sobre la base de algo, del algo en tanto algo (*etwas als etwas*): “En efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es *tal o cual cosa*” (*De An.* G, 3, 428b 21-22. Itálicas añadidas). Esto le parece a Heidegger un testimonio inequívoco de que Aristóteles experimentó y trató de concebir el mundo circundante en su pensamiento, puesto que “[e]sta estructura del ‘en tanto que’ o, dicho más exactamente, el ‘tener que ver con’ en tanto llano tener y tomar que aquélla determina, determina nuestro ser hacia el mundo, y en una amplia medida también nuestro ser para con nosotros mismos” (GA 21: 149). Por ello, “[l]a φρόνησις permite que quien actúa, comprenda la situación: porque fija el οὐ ἔνεκα, el motivo-por-el-cual actúa, pues hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el ‘ahora’ y porque prescribe el cómo” (PIA: 54/68).

No sólo ha descubierto Aristóteles la facticidad del mundo circundante al estatuir la originariedad de la estructura del ‘algo como algo’ que presupone la anterioridad antepredicativa, el ‘algo pre-teorético’ (*vor-theoretisches etwas*) que en *Sein und Zeit* se denominará *Vorgriff* (cf. SZ: § 32, 150) como la *manera de entender previa* que presupone de entrada la apertura mundanal y el primado del fenómeno del mundo: “[e]l mostrar del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en el comprender o de lo circunspectivamente descubierto” (SZ: § 33, 156). Esto último en el sentido de que “[l]o que las estructuras formales del ‘enlazar’ [σύνθεσις] y el ‘separar’ [διάρρησις], o más exactamente, con la unidad de ambos, debía ser fenoménicamente descubierto, es el fenómeno del ‘algo en cuanto algo’ [*das Phänomen des ‘etwas als etwas’*]” (SZ: § 33, 159). También, en añadidura a lo antedicho, Heidegger niega que el Estagirita haya brindado una tabla anodina de categorías. Para Heidegger, Aristóteles ha sido sumamente cuidadoso y no ha caracterizado el fenómeno que le sale al encuentro a manera de fijación inflexible; el fenómeno del mundo, de los modos de ser del Dasein en el mundo, “todavía *no está* caracterizado ontológicamente *de manera positiva*, sino que sólo lo está formalmente como aquello que también puede ser de otra manera, como aquello que no es siempre y necesariamente como es” (PIA: 57/71). De modo que la susodicha ‘indicación formal’ (*formale Anzeige*) la encuentra por primera vez el joven fenomenólogo en ciernes en el propio Aristóteles, con lo que se prueba la tesis de Volpi de que el proyecto heideggeriano ha de vérselo en concordancia, aunque lateral, con la metafísica aristotélica (cf. 1994: 204).

La cuestión del ser en Aristóteles tiene, sin embargo, un sentido “*completamente determinado*” (PIA: 74/84): “[e]l ser de la casa consiste en el ser-construido (οὐσία γινομένη ποιηθεῖσα)” (PIA: *idem*); esto quiere decir que Aristóteles “experimentó plenamente el fenómeno del mundo circundante y de que interpretó ontológicamente la accidentalidad, aunque tomando como hilo conductor un determinado y bien definido sentido del ser” (PIA: 74/85). Pero ello, si bien será motivo de las duras críticas heideggerianas, no resta nada a los méritos del pensador de Estagira quien se remitió a las cosas mismas y trató de dar cuenta de ellas mediante una óptica circunmundana (*Umsicht*) y con arraigo fenomenológico.

Física, libros A y B, y libro G, 1-3

Heidegger ha aprendido bien las lecciones luteranas en que entra en consideración la comprensión vital del movimiento. Ahora lo que cuenta es llevar a cabo una interpretación que dé acceso al movimiento de la vida. Se persigue, entonces, dar con las estructuras fundamentales de la vida como movimientos (*Bewegungen*) y movibilidades (*Beweglichkeiten*) (cf. GA 61: 114).

El problema del movimiento, bien se sabe, forma parte del núcleo de la propia destrucción aristotélica del pensamiento legado. Las preguntas críticas que Aristóteles plantea a la tradición de antiguos físicos, las resume Heidegger de la siguiente forma:

¿[H]an incorporado los físicos antiguos el ente entendido como φύσις en el proyecto de la investigación, de tal manera que su carácter fenoménico decisivo – aquel que la investigación anterior ya siempre presupone de alguna manera en sus diferentes modalidades de discurso: a saber, del movimiento – quede custodiado y explicitado originariamente? O, por el contrario: ¿acaso el modo como la investigación tradicional accede al ámbito del ser en cuestión no se mueve, de entrada, en ‘teorías’ y tesis fundamentales, que no sólo no se extraen del ámbito del ser, sino que directamente le cierran el paso? (PIA: 65/78).

Las preguntas son retóricas y han de responderse negativamente. Para Aristóteles, en efecto, “resulta decisivo mostrar que, en principio, no es posible aprehender categorialmente el fenómeno del movimiento con las categorías proporcionadas hasta ese momento por la ontología tradicional: ser y no ser, alteridad, diferencia” (PIA: 71/82). La investigación aristotélica respecto de los primeros principios, es decir, la sabiduría buscada que “versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y los primeros principios [περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς]” (*Met.* A, 1, 981b 28 ss) debe encargarse de la pesquisa por el “origen del movimiento [ᾧθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως]” (*Met.* A, 3, 984a 25 ss).

Pero Aristóteles no cuestiona desde lo teórico; no opone a los antiguos una teoría abarcante de la realidad que implique que, si el fenómeno investigado del κινούμενον de los φύσει ὄντα no corresponde con la realidad, ésta deba quedar a la espera o en rezago, sino que parte, precisamente, de que *hay cosas que se mueven*. Los cuestionamientos críticos que Aristóteles lanza a sus antecesores están basados en su convicción concreta de que toda investigación que busque efectividad “se mueve en un

determinado nivel de interpretación de la vida dado con anterioridad y en unos modos de hablar sobre el mundo dados también con anterioridad” (PIA: 65/77). Esto, según Heidegger, quiere decir sin más que “[e]n la propia facticidad está presente y operativo el modo como ya los ‘antiguos físicos’ vieron, nombraron y abordaron la ‘naturaleza’ en clave discursiva” (PIA: 65/77-78).

La estructura del *etwas als etwas* en que se enmarcan las investigaciones aristotélicas, será explotada por Heidegger en *Sein und Zeit* como el ‘como hermenéutico’ o, en la traducción de Rivera, como el ‘en cuanto’ hermenéutico-existencial (*hermeneutisches Als*) (cf. SZ: § 33, 158). Como sostiene Waldenfels, esta estructura del *etwas als etwas* – que el fenomenólogo de Bochum denomina ‘diferencia significativa’, cf. 1980: 86, 129 – “nos remonta a la determinación aristotélica del ‘ente como ente’” (1995: 18). Este es, pues, un descubrimiento de Heidegger, a saber, que esa tan manida estructura fenomenológica es cara, no a Husserl, sino a Aristóteles. En sentido aristotélico, “[e]l ente siempre es categorialmente algo que se muestra *como* esto o aquello, lo que significa que el sentido del ser es por principio *diverso* (múltiple)” (PIA: 67/79).

Es de esta forma como “el ente que se muestra bajo el aspecto fundamental del ser-movido – del ‘estar-ocupado-en-algo’– es lo que se tiene de antemano [*Vorhabe*], la condición que permite descubrir la intencionalidad tal como se explicita en Aristóteles y que, por su parte, deja ver el carácter fundamental del *λόγος*” (PIA: 72/83).

Heidegger se irá desprendiendo, o ya lo ha hecho quizá desde un principio, de un apego literal a la conceptualidad aristotélica. Su independencia del Aristóteles que le fue enseñado no es la del crítico decepcionado, así como su entereza y propiedad frente a la tradición religiosa en que fue formado tampoco es la del apóstata airado. El libro de Aristóteles (es decir, GA 61) puede bien considerarse como un fracaso desde el punto de vista temático y objetivo. Quien crea que aquí hay un libro *sobre* Aristóteles, se decepcionará cuando caiga en la cuenta que de lo que se habla, si bien formal-indicativamente (*formal-anzeigend*), es de la vida y de sus categorías fundamentales. Esta es, justamente, la manera de leer de Heidegger: en entera alusividad a la vida fáctica y a sus categorías fundamentales. Es esta, pues, la llamada aclaración de la situación hermenéutica.

Referencias

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús (2001) “El Joven Heidegger . Asimilación y Radicalización de la Filosofía Práctica de Aristóteles”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 3, p. 179-221.
- ACEVEDO, Jorge (2003) “En Torno a la Interpretación Heideggeriana del Principio de Razón Suficiente”. *Philosophica*. 26, p. 5-26.
- ALAND, Barbara et. al. (eds.) (1994) *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- ARENDETT, Hanna (1988) “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”. En: Günther Neske & Emil Kettering (eds.) *Op. Cit.*, p. 232-246.
- ARISTÓTELES (Cat.) *Categorías*. En: *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. I: *Categorías – Tópicos – Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Trad. M. Candel Sanmartín. Madrid: Gredos. 1994.
- _____ (De Interp.) *Sobre la Interpretación*. En: *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. II: *Sobre la Interpretación – Analíticos Primeros – Analíticos Segundos*. Trad. M. Candel San Martín. Madrid: Gredos. 1995.
- _____ (Phys.) *Física*. Trad. G. de Echandía. Madrid: Gredos. 1995.
- _____ (Met.) *Metafísica*. (Edición trilingüe). Trad. V. García Yebra. Madrid: Gredos. 1998.
- _____ (De An.) *Acerca del Alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos. 1999.
- _____ (Eth. Nic.) *Ética Nicomáquea*. En: *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí. Madrid: Gredos. 2000. También cf. *Ética a Nicómaco*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Madrid: Alianza. 2001.
- AUBENQUE, Pierre (1981) *El Problema del Ser en Aristóteles*. Trad. V. Peña. Madrid: Taurus.
- _____ (1999) *La Prudencia en Aristóteles (Con un Apéndice sobre la Prudencia en Kant)*. Trad. M^a José Torres. Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori.
- BARRIOS, Manuel (2002) *Voluntad de lo Trágico. El Concepto Nietzscheano de Voluntad a Partir de ‘El Nacimiento de la Tragedia’*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BENGOA, Javier (1997) *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea*. Barcelona: Herder.
- BERCIANO, Modesto (2001) *La Revolución Filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- BOECHL, Jeffrey (ed.) (2006) *Religious Experience and the End of Metaphysics*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPELLE, Wilhelm (1992) *Historia de la Filosofía Griega*. Trad. E. Lledó. Madrid: Gredos.
- DERRIDA, Jacques (2003) *Márgenes de la Filosofía*. Trad. C. González. Madrid: Cátedra.
- DIELS, Hermann & Walther Kranz (DK) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hildesheim: Weidmannsche. 2004.
- FIGAL, Günter (1996) *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- _____ (2003) *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- GADAMER, Hans-Georg (GW 3) *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versiones Castellanas: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Trad. M. Garrido. Madrid: Cátedra. 1988. *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- _____ (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke Bd. 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1985] 1999. [Versión Castellana: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*. Trad. M. Garrido. Madrid: Cátedra. *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- GRONDIN, Jean (1999) *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin (GA 17) *Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1923-1924]. Gesamtausgabe Bd. 17. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1994.
- _____ (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. [WS 1925-1926]. Gesamtausgabe Bd. 21. Ed. W. Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1976. [Versión castellana: *Lógica. La Pregunta por la Verdad*. Trad. J. A. Ciria. Madrid: Alianza. 2004].
- _____ (GA 24) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [SS 1927]. Gesamtausgabe Bd. 24. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1975. [Versión castellana: *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trad. J. J. García. Madrid: Trotta. 2000].

_____ (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] ²1994.

_____. (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. [SS 1923]. Gesamtausgabe Bd. 63. Ed. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988. [Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza. 1999].

_____ (PIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Philipp Reclam. [1989] 2002. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta. 2002].

_____ (SZ) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [SS 1927]. Gesamtausgabe Bd. 24. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1975. [Versión castellana: *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trad. J. J. García. Madrid: Trotta. 2000].

_____ (H) *Hitos*. [1919-1958]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza. 2000.

_____ (AUA) *La Autoafirmación de la Universidad Alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel*. Trad. R. Rodríguez. Madrid: Tecnos. 1996.

_____ (SG) *Der Satz vom Grund*. [1957]. Pfullingen: Neske.

_____ (TS) *Tiempo y Ser*. [1988]. Trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo & F. Duque. Madrid: Tecnos.

HUSSERL, Edmund (Hua VI) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1935-1939] 1954. [Versión castellana: *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Trad. J. Muñoz & S. Mas. Barcelona: Crítica. 1996].

KISIEL, Theodore (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

- KISIEL, Theodor & John van Buren (eds.) (1994) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press.
- KOSELLECK, Reinhardt & Hans-Georg Gadamer (2002) *Historia y Hermenéutica*. Trad. F. Oncina. Barcelona: Paidós.
- LUTERO, Martin (O) *Obras*. Trad. T. Egado. Salamanca: Sígueme. 2006.
- MCNEILL, William (1999) *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. New York: State University of New York Press.
- TAMINIAUX, Jacques (1989) *Lectures d'Ontologie Fondamentale*. Grenoble: Millon.
- VAN BUREN, John Van Buren, John (1994a) *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- _____ (1994b) “Martin Heidegger, Martin Luther”. En: Theodor Kisiel & John van Buren (eds.) *Op. Cit.*, p. 159-174.
- VOLPI, Franco (1994) “*Being and Time: A ‘Translation’ of the Nicomachean Ethics?*”. Trad. J. Protevi. En: Theodor Kisiel & John van Buren (eds.) *Op. Cit.*, p. 195-211.
- WALDENFELS, Bernhard (1980) *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____ (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*. Trad. W. Wegscheider. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós.
- WHITEHEAD, Alfred North (1979) *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. London: Simon & Schuster.