

ISBN 978-987-814-053-7



9 789878 140537

OTROS TÍTULOS

FERNANDO HUESCA RAMÓN

**ECONOMÍA POLÍTICA
CLÁSICA EN HEGEL**
Valor, capital y eticidad

VÍCTOR GERARDO RIVAS LÓPEZ

APARESER
La poética de la configuración

ARTURO AGUIRRE MORENO
GIOVANNI PEREA TINAJERO
EDUARDO YAHAIR BAEZ GIL

URBICIDIO
Filosofía de la ciudad herida

MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

**FOUCAULT Y LA CRÍTICA
A LA CONCEPCIÓN MODERNA
DE LA LOCURA**

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
RICARDO GIBU SHIMABUKURO
coordinadores

LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO
Aportes fenomenológicos
sobre la temporalidad

La obra de Aristóteles goza de una notable y sorprendente actualidad. Uno de los momentos a lo largo del siglo XX en los que su pensamiento tomó una fuerza significativa y renovada se dio con la aparición de la fenomenología, en especial, con las lecciones que Martin Heidegger impartió en las universidades de Friburgo y de Marburgo, en sus primeros años de enseñanza filosófica.

El presente libro contiene una serie de investigaciones, veinte en total, que buscan repensar el legado y la actualidad de Aristóteles, a dos mil cuatrocientos años de su nacimiento, desde el marco de la lectura fenomenológica. Aunque en el ámbito de la investigación especializada la vinculación entre Aristóteles y la fenomenología ha estado dominada por la lectura genética (destruktiva) impulsada por Heidegger –cosa que se explica a partir de la importancia sistemática que la historia de la filosofía tiene para este autor–, las presentes investigaciones ahondan en las vetas fenomenológicas presentes en el pensamiento de Aristóteles y, además, en una serie de puntos de contacto con la filosofía fenomenológica de Husserl. Así, aunque la visión predominante es la de Heidegger, en este libro se abordan, a través de cinco partes, las posibilidades lógicas, metafísicas, físicas, prácticas, retóricas, biológicas y psicológicas que impactaron decisivamente en el desarrollo programático de la fenomenología, tanto en su vertiente trascendental-husserliana como en su vertiente hermenéutico-heideggeriana (y también gadameriana). Además de ello, en la presente obra se incluye la primera traducción al español de los “Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923”.

ARISTÓTELES Y LA
FENOMENOLOGÍA
DEL SIGLO XX

Á. XOLOCOTZI YÁÑEZ · R. GIBU SHIMABUKURO
J. OREJARENA TORRES coordinadores



Editorial Biblos
FILOSOFÍA

Á. XOLOCOTZI YÁÑEZ · R. GIBU SHIMABUKURO · J. OREJARENA TORRES coordinadores

ARISTÓTELES Y LA FENOMENOLOGÍA DEL SIGLO XX

Estudios en torno a la presencia
de **Aristóteles** en la obra de
Heidegger y Husserl

Editorial Biblos
FILOSOFÍA

Ángel Xolocotzi Yáñez. Doctor en filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania. Es profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel III. Tiene en su haber cuatro traducciones de Martin Heidegger así como diez libros de su autoría y veinte libros coordinados. Sus áreas de interés se centran en la filosofía contemporánea, especialmente en la fenomenología y la hermenéutica.

Ricardo Gibu Shimabukur. Profesor-investigador de la Facultad de Filosofía de la BUAP. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II. Es autor de los libros *Unicidad y relacionalidad de la persona: la antropología de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Levinas* (2010), así como de diversos libros colectivos y artículos especializados sobre fenomenología y hermenéutica.

Jean Orejarena Torres. Doctor en Filosofía Contemporánea por la BUAP, en donde actualmente es profesor del Colegio de Filosofía y del Posgrado en Filosofía. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). Su trabajo se centra en el pensamiento de Heidegger, el de Aristóteles, y en la fenomenología y la hermenéutica como propuestas metodológicas de la filosofía contemporánea.





ARISTÓTELES Y LA FENOMENOLOGÍA DEL SIGLO XX

Estudios en torno a la presencia de Aristóteles
en la obra de Heidegger y Husserl



ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
RICARDO GIBU SHIMABUKURO
JEAN OREJARENA TORRES
coordinadores

ARISTÓTELES Y LA FENOMENOLOGÍA DEL SIGLO XX

Estudios en torno a la presencia de Aristóteles
en la obra de Heidegger y Husserl

Editorial Biblos

Xolocotzi, Ángel

Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl / Ángel Xolocotzi; Ricardo Gibu ; Jean Orejarena. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2022.

680 p. ; 23 x 16 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-814-053-7

I. Fenomenología. I. Gibu, Ricardo. II. Orejarena, Jean. III. Título.
CDD 142.7

Diseño de tapa: Luciano Tirabassi

Armado: Silvina Varela

© Los autores, 2022

© Editorial Biblos, 2022

Pasaje José M. Giuffra 324 (C1064ADD), Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com.ar

Hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro sin el permiso previo y escrito de la editorial. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición fue impresa en Imprenta Dorrego, avenida Dorrego 1102, Buenos Aires, República Argentina, en mayo de 2022.

Índice

Presentación	11
---------------------------	----

I

DOCUMENTACIÓN

Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923. Apuntes de Oskar Becker	19
Nota sobre la presente versión	19
I. Ejercicios en torno a <i>Acerca del alma</i> de Aristóteles (semestre de verano de 1921)	22
II. Ejercicios en torno a las Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (<i>Ética nicomaquea</i> VI; <i>Acerca del alma</i> ; <i>Metafísica</i> VII) (semestre de invierno de 1922-1923).....	41
III. Observaciones editoriales a la documentación.....	73

“¿Podemos revivir el antiguo sentido amplio de la retórica?”

Conversación con Hans-Georg Gadamer

<i>Ansgar Kemmann</i>	75
-----------------------------	----

Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición: diálogo con Franco Volpi

<i>Ángel Xolocotzi Yáñez</i>	99
------------------------------------	----

II

FILOSOFÍA PRIMERA Y FENOMENOLOGÍA

***Synthesis* y *diaíresis*: un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger**

<i>Alejandro G. Vigo</i>	117
--------------------------------	-----

Aristóteles y Husserl, sobre la relación entre la necesidad y la contingencia fáctica	
<i>Irene Breuer</i>	163
<i>On hos alethés</i> y verdad antepredicativa	
<i>Ramón Rodríguez</i>	207
La lectura kantiana de Heidegger a la <i>theologikè epistèmè</i> de Aristóteles	
<i>François Jaran</i>	223

III

ARISTÓTELES EN EL CAMINO DE LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA

Heidegger en torno a Aristóteles: una mirada fenomenológico-hermenéutica	
<i>Carmen Segura Peraita</i>	253
¿Es aristotélico el tiempo vulgar? Indagaciones sobre la crítica heideggeriana a la noción aristotélica del tiempo en <i>Física IV</i>	
<i>Consuelo González Cruz</i>	277
Aristóteles y la dimensión hermenéutica de la κοινή αἴσθησις	
<i>Ricardo Gibu Shimabukuro</i>	299
La propuesta heideggeriana del tiempo extático-horizontal a partir de esbozos aristotélicos	
<i>Viridiana Pérez Gómez</i>	317

IV

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA (PRAXIS, RETÓRICA Y AFECTIVIDAD)

Las pasiones entre Heidegger y Aristóteles	
<i>Enrico Berti</i>	335
Trascendentalidad, destrucción y cuidado: Heidegger y la apropiación de la ὄρεξις aristotélica	
<i>Jean Orejarena Torres</i>	347

Retórica de la cotidianidad	
<i>Panagiotis Thanassas</i>	391
La lectura de Heidegger del concepto de <i>páthos</i> de Aristóteles	
<i>Marjolein Oele</i>	427
Heidegger: <i>πάθος</i> en cuanto cosa misma	
<i>Thomas Sheehan</i>	453
La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles	
<i>Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shimabukuro</i>	479

V

ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA VIDA ANIMAL
Y DE LA NATURALEZA

La interpretación privativa: sobre el método de la hermenéutica de la vida en <i>Ser y tiempo</i>	
<i>Róbson Ramos dos Reis y André Luiz Ramalho da Silveira</i>	495
Heidegger en torno a Aristóteles: la <i>dýnamis</i> como fuerza e impulso	
<i>Rudolf Bernet</i>	517
El nacimiento de <i>Ser y tiempo</i>: la lectura crucial de Heidegger de 1921 del <i>De anima</i> de Aristóteles	
<i>Francisco J. Gonzalez</i>	543
Deconstruyendo el <i>Dasein</i>: las primeras interpretaciones de Heidegger del <i>De anima</i> de Aristóteles	
<i>Josh Michael Hayes</i>	575
Heidegger y la repetición fenomenológica del <i>De anima</i>: alma, vida fáctica y movimiento	
<i>Jorge Luis Quintana Montes</i>	613
Motivación divina y mortal: sobre el movimiento de la vida en Aristóteles y Heidegger	
<i>Jussi Backman</i>	639
Sobre los colaboradores	669



Presentación

En 2016 se cumplieron dos mil cuatrocientos años del nacimiento de Aristóteles en la antigua ciudad de Estagira, en el reino de Macedonia –actual Grecia–. Esta llamativa y sorprendente fecha fue celebrada en diversas ciudades del mundo con la realización de sendos congresos y jornadas de estudios, dedicados a la vida y la obra del más célebre alumno de Platón. Dicho año fue declarado por la Unesco, en su trigésima octava conferencia general, como el “año de Aristóteles”, y en la cuna de la filosofía se llevaron a cabo dos monumentales congresos mundiales, uno en la Universidad Aristóteles de Tesalónica (23-26 de mayo) y otro en la ciudad de Atenas (9-15 de julio).

El genio de Aristóteles es uno de los pilares fundamentales de la historia de la humanidad. Nacido antes que muchas de las religiones, culturas y naciones más conocidas en el planeta, al pensamiento de Aristóteles se le debe la fundación y el desarrollo de varias de las más importantes disciplinas científicas del conocimiento humano. Su importancia, sin embargo, no se limita al papel protagónico que desempeñó en el origen griego de la filosofía, la ciencia y la cultura occidental, con el tridente de oro en el que lo acompañan Sócrates y Platón; a lo largo de la historia de la humanidad, el nombre “Aristóteles” ha provocado distintos impulsos en torno al saber y ha estado presente, de diversas formas, en las más grandes revoluciones del espíritu humano. Nombrado como el “maestro de los que saben” por Dante Alighieri, exaltado por Kant, venerado por Linneo y por Darwin, el pensamiento de Aristóteles ha pervivido en cada época, al punto de que cada siglo ha visto la necesidad de comprender nuevamente sus enseñanzas, incluso ahí donde sus textos tuvieron el

más azaroso destino, siendo objeto de un infatigable trabajo de copiado, traducción, comentario e interpretación, en las más diversas y lejanas civilizaciones, culturas y reinos. Quizá podamos permitirnos jugar con la sentencia de Alfred N. Whitehead e indicar que la historia de la filosofía occidental –así como el pensamiento filosófico proveniente del mundo árabe– son notas a pie de página no solo de Platón, sino además del Estagirita. Testimonio de la figura cuasi mística que adquirió Aristóteles para los árabes es el nombre otorgado por ellos, y que nos recuerda al modo en que lo llamaba Dante: “maestro primero”. Aristóteles es un pensador inagotable y su influencia en la historia del pensamiento es solo comparable con la de su maestro Platón. Aunque, como es natural, en diversos campos del saber se ha planteado un declive y una presunta obsolescencia de sus obras, bastante lejos se encuentra la posibilidad de considerar dicho pensamiento como agotado y obsoleto.

La obra de Aristóteles goza de una notable y sorprendente actualidad. Uno de los momentos a lo largo del siglo XX en los que su pensamiento tomó una fuerza significativa y renovada se dio con la aparición de la fenomenología, en especial, con las lecciones que Martin Heidegger impartió en las universidades de Friburgo y de Marburgo, en sus primeros años de enseñanza filosófica. Podría decirse, en este punto, que al interior del llamado “movimiento fenomenológico”, acuñado bajo la restricta dirección de Edmund Husserl, fue Heidegger quien inauguró el particular “género literario” de las “interpretaciones fenomenológicas” sobre las obras fundamentales de la tradición filosófica. Sus monumentales lecciones sobre Aristóteles (en especial, aquellas que se gestaron ya desde sus primeros años docentes en Friburgo) son nombradas como “interpretaciones fenomenológicas” por dos razones básicas: por un lado (de cara a la construcción metódica de la interpretación), por ser un ejercicio consumado de lectura atenta a los conceptos y argumentos esbozados por el Estagirita y, por el otro, por *hacernos ver* a través de dichas interpretaciones que ya las oficiosas descripciones detalladas que Aristóteles emplea –por ejemplo, en *Ética nicomaquea* VI o en *Física* I-II– son genuinamente fenomenológicas, aun cuando el término no estuviera siquiera acuñado y la “fenomenología” ahí empleada fuera un tipo de “fenomenología anónima”. Esta ampliación que Heidegger realiza del “radio de acción” propio de

la fenomenología, delimitado desde principios de siglo al marco específico de la investigación desarrollada por Husserl, presenta una nueva y estimulante forma de leer a los clásicos de la filosofía. De esta manera de leer a un “clásico” han surgido diversos impulsos que han insistido en la relevancia de esta obra para el mundo actual. Aristóteles, desde esta nueva forma de ser leído, es cercano a las preocupaciones filosóficas que orientan al método fenomenológico; en su filosofía se defiende de una forma muy fuerte un apego férreo a la cosa misma.

El presente libro contiene una serie de investigaciones, veinte en total, que buscan repensar el legado y la actualidad de Aristóteles, a dos mil cuatrocientos años de su nacimiento, desde el marco de la lectura fenomenológica. Aunque en el ámbito de la investigación especializada la vinculación entre Aristóteles y la fenomenología ha estado dominada por la lectura genética (destruktiva) impulsada por Heidegger –cosa que se explica a partir de la importancia sistemática que la historia de la filosofía tiene para este autor–, las presentes investigaciones ahondan en las vetas fenomenológicas presentes en el pensamiento de Aristóteles y, además, en una serie de puntos de contacto con la filosofía fenomenológica de Husserl. Por tratarse de un autor como Aristóteles, que cultivó diversas disciplinas del conocimiento humano con gran talento y con un altísimo grado de científicidad, una exploración de las posibilidades fenomenológicas de su pensamiento no puede menos que verse enfrentada a las múltiples facetas desarrolladas por el más grande genio *polímata* de la historia. Por tal motivo, aunque la visión predominante es la de Heidegger, en este libro se abordan, a través de cinco partes, las posibilidades lógicas, metafísicas, físicas, prácticas, retóricas, biológicas y psicológicas que impactaron decisivamente en el desarrollo programático de la fenomenología, tanto en su vertiente trascendental-husserliana como en su vertiente hermenéutico-heideggeriana (y también gadameriana). Además de ello, se publican en este libro dos documentos inéditos en castellano de gran valor para la comunidad filosófica. El primero de ellos se titula “Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923” y es una traducción de los apuntes de Oskar Becker acerca de los seminarios inéditos sobre Aristóteles dictados por Heidegger en 1921 y en 1922-1923. El segundo

documento, de Ansgar Kemmann, se titula “¿Podemos revivir el antiguo sentido amplio de la retórica? Conversación con Hans-Georg Gadamer” y es una traducción del alemán al castellano de una entrevista con Gadamer que apareció por primera vez en inglés con el título “Heidegger as Rethor”.

El cuerpo académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se complace en presentar a la comunidad filosófica internacional el resultado de un trabajo conjunto, coordinado con investigadores del más altísimo nivel, provenientes de Alemania, España, Italia, Bélgica, Argentina, Canadá, Grecia, Estados Unidos, Brasil, Colombia y México. Un agradecimiento muy especial va para todos los autores y traductores que dieron vida a los textos aquí publicados con el empleo de su ingenio y de su talante filosófico. A Héctor Flores Ochoa, Vianey Pozos Rodríguez y Abraham Castilla Alvarado va un agradecimiento muy especial por el cuidadoso trabajo de revisión del manuscrito final. Por su ayuda con la revisión de los términos griegos y sus transliteraciones, así como por sus múltiples sugerencias, que mejoraron diversos aspectos del manuscrito, va, de igual forma, un agradecimiento muy especial para César Mora Alonso.

La presente obra tiene como propósito conmemorar, una vez más, la vida y el pensamiento del por siempre admirado filósofo italiano Franco Volpi. La fuerza de sus investigaciones, la penetración aguda y aventurada de sus interpretaciones y la pasión filosófica con la que llevó a cabo sus preguntas son, para muchos de los que participan en este libro, un verdadero ejemplo y una guía filosófica que se acrecienta con el paso de los años. Franco Volpi, al igual que todo pensador, pervive en los impulsos filosóficos despertados en sus contemporáneos y lectores futuros. Sin la tenacidad y la agudeza con la que presentó su muy vigente *Heidegger e Aristotele* en 1984, no hubiera sido posible que la investigación fenomenológica –y no solo la heideggeriana, sino la fenomenológica en general– despertara de su letargo endogámico y viera las ricas posibilidades de diálogo con la tradición filosófica y con uno de los más grandes y elevados monumentos de la filosofía en toda su historia: Aristóteles.

Addenda de enero de 2022. En pleno proceso de publicación de este libro acaeció el sensible fallecimiento del Prof. Dr. Enrico Berti, quien colaboró con una contribución para este texto. Los editores y colaboradores de esta obra conmemoramos su vida y pensamiento, caracterizados por una generosidad y una amabilidad singulares. Su trabajo, ya clásico, llamado a erigirse como una de las interpretaciones más originales y penetrantes sobre Aristóteles en la historia de Occidente, fue realizado con una mirada amplia y sin dogmatismos, prueba fiel de que el filosofar es y será por siempre una actitud amistosa del pensamiento que abre impulsos y caminos insospechados a través de los tiempos.



I
DOCUMENTACIÓN



Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de
verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923
*Apuntes de Oskar Becker**

Nota sobre la presente versión

El siguiente texto es una traducción de los apuntes que Oskar Becker (1889-1964), estudiante de Martin Heidegger y Edmund Husserl en la Universidad de Friburgo, redactó en torno al contenido de los seminarios dictados por Martin Heidegger en el semestre de verano de 1921 y en el semestre de invierno de 1922-1923. Estos apuntes fueron publicados por primera vez en alemán, en 2007, en el *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, editado por Alfred Denker, Holger Zaborowski, Günter Figal y Franco Volpi, en la editorial alemana Karl Alber. Con el título alemán *Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-1923 (Nachschriften von Oskar Becker)* se publicó el texto perteneciente al Legado de Heidegger con signatura DLA 75.7247, conservado en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach del Neckar. La edición del texto fue realizada por Günther Neumman, Alfred Denker y Holger Zaborowski.

En la presente traducción se ha tratado de presentar una versión de estos apuntes de la manera más estrecha y apegada posible al texto original. Como es sabido por cualquier lector avezado en el pensamiento de Heidegger, esto exige, en muchos casos, un esfuerzo particularmente tenaz, dado que, en muchos casos, el pensar de Heidegger desafía constantemente a las posibilidades expresivas y a las formas tradicionales del

* Traducción del alemán: Ángel Xolocotzi Yáñez y Jean Orejarena Torres.

lenguaje escrito y hablado. Ahora bien, por el carácter fragmentario y fuertemente elíptico de estas anotaciones, creemos que las dificultades han sido mayores. En algunos casos particulares hemos tenido que renunciar a la exactitud gramatical y a la literalidad, en aras de introducir algún giro expresivo que haga más claro lo expresado. En algunos casos hemos hecho añadidos entre antilambdas (< >) para introducir pequeños giros que les den un sentido más fluido a algunas expresiones complejas del manuscrito. Hemos conservado la paginación del manuscrito de Becker, que aparecerá entre corchetes y guiones (por ejemplo, –[1]–) y también se han reproducido las notas al pie, entre corchetes, que los editores del texto en alemán agregaron a modo de notas aclaratorias del texto del manuscrito. También hemos unificado con cursivas los títulos de las obras referenciadas en el texto del seminario. Cuando en el manuscrito se citan pasajes en griego, hemos añadido, en la mayoría de casos, en notas al pie, las traducciones respectivas en castellano. Para los pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles hemos empleado la traducción de Tomás Calvo Martínez, publicada en la editorial Gredos; para los pasajes de la *Ética nicomaquea* hemos empleado la traducción de Julio Pallí Bonet, publicada en la editorial Gredos; para los pasajes de *Acerca del alma*, hemos utilizado la traducción de Marcelo D. Boeri, publicada en la editorial Colihue; en el caso de un pasaje específico ubicado en el tratado *Partes de los animales* hemos empleado la traducción de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche, publicada en Gredos. En torno al primer seminario de 1921, hemos consultado las traducciones al inglés, por parte de Francisco J. Gonzalez (inédita, de próxima aparición en la revista *Kronos*), y al francés, por parte de Sylvain Camilleri y Christophe Perrin, publicada en *Le jeune Heidegger (1909-1926)* (ed. S.-J. Arrien y S. Camilleri, París: Vrin, 2011, 239-258).

Los traductores expresan su agradecimiento al Archivo Alemán de Literatura de Marbach del Neckar y a su director, Dr. Ulrich von Bülow, por la gentil aprobación concedida para la traducción de esta versión en castellano. A la editorial Karl Alber, y especialmente a su director, Dr. Martin Hähnel, agradecemos su amable respuesta a nuestra solicitud. Al Dr. Alfred Denker y al Prof. Dr. Holger Zaborowski va un agradecimiento por el consentimiento a este proyecto y por el apoyo en las gestiones

I. Ejercicios en torno a *Acerca del alma* de Aristóteles
(semestre de verano de 1921)¹

*Contenido*²

1. Comentario introductorio a <i>Acerca del alma</i> 402a-b	[1]
2. En torno a <i>Metafísica Z</i>	[3]
Análisis de Z 17.....	[6]
Consideración sistemática sobre Z 17	[10]
Οὐσία y ὄρισμός	[12]
Interpretación individual de Z, cap. 1-4	[14]
Interpretación individual de Z, cap. 7-8	[24]
3. En torno a <i>Acerca del alma B</i>	[27]

–[1]–

1. [Comentario introductorio a *Acerca del alma* 402a-b]

Se trata de preguntar si *Aristóteles* concibió la psicología como ciencia particular o como filosofía. Si la concibió como *ciencia*, no puede prohibírsele el uso de determinados medios metódicos, especialmente si están fundados principalmente (en la metafísica). Es diferente, si solo se investiga la preocupación por lo físico desde su significación filosófica.

1. [Las notas de Oskar Becker de los seminarios de Heidegger se encuentran en el legado de Martin Heidegger del Archivo Alemán de Literatura de Marbach del Neckar (DLA 75.7247). Después de los apuntes manuscritos de Becker, el seminario del semestre de invierno de 1922-1923 continuó en el semestre de verano de 1923. No puede reconstruirse claramente el decurso temporal de las sesiones del seminario. Heidegger probablemente solo continuó el seminario durante unas pocas horas en el semestre de verano.]

2. [La paginación se refiere a las páginas numeradas en el manuscrito de Becker, que se muestran aquí entre corchetes.]

402a 4	ἱστορία	“Historia”.
402a 11	πίστιν	Convicción fundamental.
402b 8		Los enunciados generales sobre la cosa <Sache> son dudosos.
402b 12	μόρια	Diferentes capacidades (“potencias”) de actuación, es decir, capacidades para diferentes actuaciones.
402b 15	τὰ ἀντικείμενα (Plotino: ἡ ἀντίληψις)	Lo oponente <das Gegenüberliegende>.

–[2]–

La “física” (φυσικός) de *Aristóteles* debe ser comprendida desde la <perspectiva de la> biología. La física es también una contemplación de la forma <Formbetrachtung>, lo físico es material [*Stoff*] para una forma.

En su metafísica, *Aristóteles* tiende hacia la liberación de una determinada región del ser; él aspira a una consideración realmente universal (ὄν ὡς ὄν). Tendencia a la consideración del *sentido* del ser.

Esta tendencia, sin embargo, también está determinada a partir de lo concreto, es decir, lo “biológico”; “conformado” <Gestalteten>. Unidad de forma y contenido. Actitud fundamental del <artesano> τεχνίτης (ἐντελέχεια).

–[3]–

2. En torno a *Aristóteles*, *Metafísica*, libro VII (Z)

Examinamos el libro VII en conexión con nuestro problema del acceso al alma. Definición del alma. ¿Qué sentido tiene la definición en *Aristóteles*?

En la literatura moderna el problema de la definición se atiende rara vez y solo como especialidad lógica. Solo Rickert, en *Zur Lehre von der Definition*,³ lo aborda en conexión con la pregunta por la formación de los conceptos filosóficos.

3. [Heinrich Rickert, *Zur Lehre von der Definition* (Diss. Phil. Universität Straßburg 1888), Freiburg im Breisgau, 1988: 2; edición mejorada Tübingen, 1915.]

Nosotros preguntamos cómo se gana acceso a lo que es el “alma” <Seele> para Aristóteles, la “conciencia” <Bewußtsein> para los contemporáneos. Para esto es importante la pregunta sobre qué se logra con la definición. ¿Se deriva el concepto de definición, en la génesis de su sentido, desde la estructura del conocimiento?

Aristóteles ha penetrado aquí más profundamente de lo que en general se cree. No deberíamos considerarlo bajo –[4]– el aspecto de la alternativa: Idealismo – Realismo. Con esto se obstruye su comprensión. Tampoco uno debe ceñirse fuertemente a los ejemplos de *Aristóteles*. Estos son solamente ilustrativos. Le sirven para otra cosa.

La cuestión de la οὐσία es muy difícil. La traducción por “sustancia” es engañosa. En el libro VII, cap. 1, *Aristóteles* ofrece una deducción formal, conforme al sentido de οὐσία. Él dice entonces que los cuerpos (σώματα) son φανερώτατα μὲν (los más evidentes) ejemplos para la οὐσία (cap. 2 [1028b 8 ss.]). No corresponden, sin embargo, con su sentido auténtico.

La cuestión del método tiene una significación distinta en la filosofía que en las ciencias particulares. En filosofía esto no es nada secundario.

Aristóteles dice (cap. [4, 1029b 13]), que la pregunta por la οὐσία y la definición sería “λογικῶς”, esto viene de λέγειν (λόγος). Esto significa “enunciado” <Aussage> con relación –[5]– a algo. La determinación de algo mediante algo en el enunciado es un fenómeno fundamental de *Aristóteles*, a partir del cual él desarrolla todo.

Aristóteles ve (véase más arriba) el mundo circundante en un modo determinado, en la estructura del *conformar* <Gestaltens>. Esto es para él la auténtica experiencia fundamental del conocimiento, es decir, ya en el conocimiento precientífico que, por lo tanto, se explica en una forma determinada. El enunciado está vinculado con este modo de tomar conocimiento.

(Esto es similar también en la filosofía platónica).

El λέγειν, el enunciado, es el fenómeno fundamental desde el que se explica el sentido de οὐσία y ὁρισμός. El ὁρισμός es un modo determinado del enunciado. El sentido de este enunciado es de tal modo que, eso que es enunciado, está destinado para sí mismo (καθ’αυτό). Eso que debe ser definido es captado en una tendencia –[6]– determinada,

propriadamente καθ'αυτό, no καθ' ἄλλήλων (cap. [4, 1029b 16 ss.]). El sentido de la definición depende así del λέγειν.

*Análisis del libro VII, cap. 17 (los párrafos de la edición de Schwegler)*⁴

Nueva investigación acerca de la οὐσία, también sobre los objetos no sensibles (§ 1). <Debemos> partir de la οὐσία como ἀρχή y αἰτία (§ 2).

Pregunta por la esencia de la “pregunta” (ζήτησις). Lo que es por lo cual [*Weswegen*] (διὰ τί) siempre se pregunta de tal manera, por qué algo deviene en otra cosa (διὰ τί ἄλλο ἄλλω τινὶ ὑπάρχει [1041a 11]) (§ 3).

No se puede preguntar por qué una cosa es ella misma (διὰ τί αὐτό ἐστιν, 1041a 15). Pues el <eso> que <*Daß*> y el ser <*Sein*> deben ser establecidos (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα, 1041a 15) (§ 4), es decir no se trata de una pregunta que flota en el aire, ella investiga la determinación del uno a través del otro (cf. § 3).

[de la misma forma en los §§ 8-9.]

-[7]

(§ 9) Τὸ αἴτιον es cuestionado: el “por lo cual” o en qué sentido algo es (τὸ αἴτιον). Esto es (§ 10) según algunos el por lo cual <*Weswegen*> (τίνοσ ἔνεκα [1041a 29]), según otros el primer motor (τί ἐκίνησε πρῶτον [1041a 30]). Pero “lógicamente” dicho (ὡς εἰπεῖν λογικῶς), esto es lo “τὸ τί ἦν εἶναι” (§ 10). – “Λογικῶς”: en la expresión de acuerdo con el sentido, en la función del determinar.

El τὸ τί ἦν εἶναι es comprendido desde el sentido del conocimiento (enunciado). ¿Qué significa τὸ τί ἦν εἶναι? Este problema es desde largo tiempo una *crux* de la interpretación en torno a Aristóteles. –

(§ 12) El ζητούμενον es lo más oculto (λανθάνει μάλιστα), cuando algo es mentado en sí mismo, no cuando otro lo determina (ἐν τοῖς μὴ καταλλήλως ζητούμενοις)⁵ (1041a 32 ss.). Esquemáticamente: cuando se

4. [Albert Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen*, 4 vols., Tübingen 1847-1848; aquí vol. 1 (texto base y aparato crítico), 169-171 (párrafos correspondientes a la numeración 1-25 al margen); vol. 2 (trad.) p. 137 ss.]

5. [Según Schwegler (cf. nota 4) y según el ejemplar de mano de Heidegger (Aristotelis *Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig 1886), el pasaje textual dice: λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον (Schwegler: ζητέμενον) ἐν τοῖς μὴ καταλλήλως λεγόμενοις.]

pregunta “¿A es B?”, es B evidentemente lo que está en cuestión. Pero en el otro caso lo que está en cuestión está oculto.

Este otro caso *Aristóteles* lo llama “ἀπλῶς”, en –[8]– oposición al “ἀλλήλως”.

οἶον (εἰ) ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι⁶, ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε ἢ⁷ τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας⁸ ζητεῖν⁹ (1041b 1 ss.).

(§ 14) ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ (ταδι)¹⁰ διὰ τί ἔστιν οἶον οἰκία¹¹ (1041b 4 ss.).

En torno a la ὕλη, no se pregunta qué es; se trata, más bien, de una determinación del cómo <Wie-Bestimmtheit> de la ὕλη. El sentido propio de la ὕλη emana del λέγειν.

–[9]–

En los libros IV y VI de la *Metafísica* encontramos una conexión entre el τὸ τί ἦν εἶναι y el ἕκαστον.¹² En el enunciado algo es expresado en

6. donde eso que es preguntado está ahí mismo, y se le atribuye una determinación solo desde sí mismo.

7. [ἢ insertado según el Codex E (Parisinus graecus, 1853, saeculi X).]

8. Articulado desglosadamente: b determina a. Sin articulación no se da la pregunta (¿es b A?). Hay que salir del simple καθ’ αὐτό.

9. La traducción de Calvo expresa este pasaje literal a través de diversas oraciones que se conectan con expresiones antecedentes y siguientes. El pasaje completo que se está dilucidando en la sesión de Heidegger reza de la siguiente forma “Lo preguntado pasa inadvertido, sobre todo, cuando los términos no se predicen unos de otros, por ejemplo, cuando se pregunta «¿qué es el hombre?», porque se utiliza una expresión simple para distinguir que «tales cosas son tal cosa». Pero debemos preguntar tras haber articulado la pregunta, ya que, de no ser así, viene a ser lo mismo preguntar algo que no preguntar nada”. [N. de los T.]

10. [Conjetura según:] Bonitz [Aristoteles, *Metaphysica*, hrsg. von Hermann Bonitz, 2 Bde., Bonn, 1848-1849] Schwegler [cf. nota 4.]

11. N “Y puesto que la existencia [τὸ εἶναι] <de la cosa> debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es <tal cosa>. Por ejemplo, «¿por qué estos materiales son una casa? »”. [N. de los T.]

12. Como ha sugerido Gonzalez en su traducción al inglés, presumiblemente se trate aquí de un error de transcripción por parte de Becker. El libro IV versa acerca de la ciencia que estudia lo que es, en tanto que es; mientras que el libro VI estudia los tipos de ciencias teóricas. Probablemente, la referencia correcta es a los capítulos IV y VI del libro VII de la *Metafísica*. [N. de los T.]

cuanto algo. Ἐκαστον no es la esencia individual (como cree Natorp).¹³ Ἐκαστον significa “alguno” <Etliches> o “el alguno” <das Etliche> (esto no debe tener el sentido próximo de “unos” <Einige>, sino que resuena el “algo” <Etwas>, sin el “qué” <was> – Expresión de Heidegger). El algo <das Etwas> (alguno, ἕκαστον) es determinado mediante algo (qué, οὐσία). El ἕκαστον es determinado como un alguno καθ’ αὐτό.¹⁴

(§ 16) φανερόν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις [...], ἀλλ’ ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως¹⁵ [1041b 9 ss.].

τῶν ἀπλῶν <lo simple>: contrario: κατ’ ἀλλήλων <de acuerdo con el otro>.

Yo permanezco en medio del qué, que yo tengo. En –[10]– esta relación simple no hay pregunta ni doctrina; ningún desarrollo del pensar.

(§ 17) Más bien hay aquí un modo del conocimiento completamente diferente.

Consideraciones sistemáticas acerca de lo precedente

Nos limitamos a la pregunta por el conocimiento. Hay que distinguir (1) la pregunta en el conocimiento científico (2) en el conocimiento filosófico. Lo que significa: ¿debe ser tenido el ser en el sentido de la fenomenología? La fenomenología muestra: si es posible conocer algo, entonces eso de lo que hablo debe serme *dado* –ser dado “intuitivamente”–. Esto es un conocimiento fundamental de la fenomenología, pero es solo *un*

13. [Cf. Paul Natorp, “Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. II”, en *Philosophische Monatshefte* 24, 1888, pp. 540-574, esp. pp. 563 ss. Sin embargo, Natorp utilizó continuamente el término “cosa(s) individual(es)”.]

14. Heidegger analiza en este pasaje la palabra “algo” (*Etwas*), tratando de remarcar que en dicha palabra está presente la partícula “qué” (*-was, was*). Tales sentidos, por ejemplo, como con la palabra *Etliche*, son intraducibles literalmente. Sin embargo, debe retenerse que Heidegger está tratando de vincular al ἕκαστον, lo individual, con la οὐσία, a través de la remisión a la partícula *-was*. [N. de los T.]

15. La traducción de Calvo de la línea completa citada es la siguiente: “Así pues, es evidente que, tratándose de las cosas simples, no cabe preguntar ni enseñar, sino que ha de ser otro el método de investigar acerca de ellas”. [N. de los T.]

paso y conlleva un peligro mientras –[11]– este principio no se convierta en sí mismo en una pregunta.

Uno debe aclararse que los diferentes objetos, en su sentido, deben tener un determinado modo de acceso diferente. El sentido del tener <*Sinn des Habens*>, el qué se tiene y cómo se tiene solo desempeña un papel escaso en una ciencia particular. Pero este “tener” precientífico del objeto en la ciencia natural es diferente al¹⁶ de la ciencia del espíritu.

En cambio, en la filosofía debe ser tratado precisamente el *sentido* de tener un objeto. El sentido del tener se hace consciente; no solo se vive en él. Pero esta determinación formal es vacía mientras no se determine lo que debe ser tenido.

Esto es análogo al problema de la pregunta (ζήτησις). La pregunta surge de un tener un mundo de experiencia <*Erfahrungswelt*> (una “experiencia fundamental”).

–[12]– El cómo del preguntar está ya determinado a través del sentido del tener.

Esta contraposición de filosofía y ciencia es solo provisional. La analogía entre filosofía y ciencia es problemática y un peligro para la filosofía. Podría ser que la filosofía siga teniendo un sentido completamente diferente.

***Οὐσία* y *ὀρισμός* en Aristóteles (En torno al libro VII de la *Metafísica*)**

El modo de la definición según *genus proximum* y *differentia specifica* es secundaria para *Aristóteles* (aunque hoy en día se limita a ella, cf., por ejemplo, *Rickert*, en *Zur Lehre von der Definition*).¹⁷ Ella proviene de una concepción determinada de la objetualidad. El sentido primario de *ὀρισμός* (*definitio*) es independiente de este.

16. [En el manuscrito: “cómo”.]

17. [Cf. nota 3.]

En Aristóteles hay algunos pasajes (por ejemplo, en el libro VIII, cap. 3, sobre la “sílabas” y el “dintel”) en los que hace depender lo que se capta de la manera de captar. Esto es importante para el problema del ὀρισμός del alma. Pero este pensamiento solo puede hacerse fructífero si –[13]– uno se limita a un determinado modo de ser y de la vida. En Aristóteles todo el planteamiento del problema se orienta finalmente hacia una ciencia y una ontología objetivas. En este caso, sin embargo, se omite precisamente la referencia al modo de aprehensión.

Problema: ¿desde dónde desarrolla Aristóteles el significado de οὐσία? ¿Cómo llega en esto al ὀρισμός?

“Λόγος” para Aristóteles no significa “concepto”; pero la conexión con el verbo λέγειν es bastante vívida. Λόγος significa “enunciado” <Aussage>, en el sentido formal e indeterminado de enunciado en el que “algo es enunciado de algo” <etwas von etwas ausgesagt wird>.

Ahora Aristóteles dice: el ὀρισμός es un λόγος, es decir, la “definición” es un modo del enunciar.

“Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” (VII, cap.1, § 1 [1028a 10]) no significa “el ente tiene diferentes significaciones”, sino “el ὄν es enunciado de diferentes modos”. Para los “modos” del enunciar es importante la *cópula*, el “es” del enunciado “A es b”. Aristóteles piensa: El sentido del ser está orientado en los diferentes “es” respectivos del enunciado.

En la lógica moderna la *cópula* es regularmente descuidada. Pero es a partir del “es” del enunciado que el sujeto y el predicado obtienen propiamente su significado. Esto está conectado con el papel fundamental de la ejecución del enunciado <Aussagevollzugs>.

De esto se desprende: οὐσία es un determinado sentido del “es” <“ist”-Sinn>.

–[14]–

Interpretación individual de los primeros capítulos del libro VII de la *Metafísica*

VII, cap. 1. El sentido de la οὐσία es *formalmente* desarrollado desde el enunciado.

Cap. 2 da una orientación histórica.

Cap. 3 trata el concepto históricamente disponible de οὐσία y lo examina [¿él?] según las determinaciones formales del capítulo 1.

Cap. 3: ¿qué quiere decir la expresión “τὸ τί ἦν εἶναι”? Obsérvese la *forma verbal* “εἶναι”. Mediante esta forma verbal la οὐσία, que es caracterizada como τὸ τί ἦν εἶναι, está relacionada con el λέγειν, con la dinámica del enunciado.

Lo que aparece como sentido propio de la οὐσία: “eso que es constituido en el ὀρισμός” El ὀρισμός es un λόγος determinado, un modo determinado del λέγειν del aprehender <Erfassens> y lo que aparece como ese “qué” <Was> de este determinado como de aprehensión es precisamente el τὸ τί ἦν εἶναι.

Los siguientes seis capítulos del libro VII se ocupan en sí de la consideración formal de la οὐσία. Aquí se decide, por una peculiar desviación que *Aristóteles* realiza, el destino de toda la lógica occidental ¡hasta hoy!

Aristóteles procede de forma muy *radical*.

-[15]- Ante todo en el capítulo 3: La ὄλη, que aparentemente satisface de forma mucho más radical el concepto (formal) de οὐσία, no es realmente la οὐσία, sino el τὸ τί ἦν εἶναι.

La forma del ὀρισμός está ya “indicada” en el sentido formal de la οὐσία. ¿Cómo acontece la determinación formal de la οὐσία?

Esto se basa en la actitud natural del *tomar conocimiento* <Kenntnisnahme>. En este tomar conocimiento <zur Kenntnis Nehmen> ya reside sin más un λέγειν. (Esto nunca ha sido comprendido de forma tan radical como lo hizo *Aristóteles*). Todo lo que se aprehende es un qué <Was>. Pero este qué originario <ursprüngliche Was> es también un τόδε τι.

Lo τόδε τι no es un determinado individuo espacio-temporal o “histórico”, sino es simplemente un “esto-ahí” <Dies-da>, un “algo” <Etwas> en frente de mí. (También puede ser algo abstracto, una proposición teórica o lo que sea). Específicamente: Es un “al-” <Et-> en el “al-go” <Et-was>, es eso “al-guno” <Et-liche>;¹⁸ en tanto que en el λέγειν es aprehendido un qué como un ente, como algo, que “es” (¡no existe!)

18. En su traducción al inglés de este seminario, Gonzalez plasma la división de Heidegger de la palabra “Etwas” en “Et-was” con la división de la palabra “Something” en “Some” y “Thing”. Tal distinción no se puede realizar en castellano, pero, como se indica

Este qué en el pensar <Meinen> es lo “primero”: πρῶτον. –[16]– Si determino más, el ἄλλο (el “otro”), que es enunciado del primer “qué” (πρῶτον), es un segundo (por lo tanto, llamado “ἄλλο”).

El “sentido del es” <Ist-Sinn> reside primeramente en el πρῶτον (cap. 1, § 8).¹⁹

Es el “primero”: *en primer lugar* “λόγῳ”, es decir, relacionado con el ser del enunciar. Es decir, en cualquier enunciado de apertura es un qué ya mentado.

En segundo lugar: “γνώσει”, es decir, relativo al conocimiento. Es decir, como ciencia e investigación, como el qué que interesa.

En tercer lugar: “χρόνῳ”: es decir, según el tiempo: lo que siempre y ante todo es primeramente reconocido. –Cf.: cap. 1, § 7 (1028a 30 ss.) ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τι ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη–.²⁰

Caps. 2 y 3

¿Cuáles son los objetos concretos que en el cap. 1 caracterizan a la οὐσία? Cuatro conceptos son transmitidos (cap. 3):

1) τὸ τί ἦν εἶναι	El “sentido del es” <Ist-Sinn>
2) τὸ καθόλου	Lo universal <das Allgemeine>
3) τὸ γένος	El género <die Gattung>
4) τὸ ὑποκείμενον	El sujeto <das Subjekt> (Sustrato)

A partir de aquí, este el problema de todo el libro VII: –[17]– ¿En qué sentido viene el sentido formal de οὐσία que brota desde el λέγειν se cumple en estos cuatro conceptos?

Se muestra que τὸ γένος y τὸ καθόλου se anulan estrictamente. Esto es de gran importancia: el género y lo general son secundarios.

en la nota a pie 14, aquí hay un intento por tratar de resaltar el sentido individual de la cosa o sustancia. [N. de los T.]

19. [En lo siguiente los párrafos siguen nuevamente la numeración (al margen) de la edición de Schwegler (cf. nota 4).]

20. “... de modo que lo que primariamente es, lo que no es en *algún* aspecto, sino *simplemente*, será la entidad”. Las cursivas intentan reproducir los destacados de Becker. [N. de los T.]

Con ello, sin embargo, la concepción concreta del conocimiento entra en la concepción formal.

Pero también podemos tomar el punto de vista formal como “(formalmente) indicado”. Tal vez ya el “algo es algo” no es originario, pero ya aquí está presente una concepción (anticipación) completamente determinada.

Aristóteles comienza con la consideración del ὑποκείμενον, es decir, lo que está a la base del λέγειν; o eso *de lo que* yo me expreso.

El ὑποκείμενον genuino es la ὕλη (materia, el material, cosa), en la medida en que lo conocido es una determinación, es decir, un dar-forma <Form-Geben>. La ὕλη es, por lo tanto, la indeterminación en sí, el ἔσχατον ὑποκείμενον es la ὕλη en sí. Por lo tanto, la ὕλη debería ser la auténtica οὐσία. ¿Es esto realmente así? –[18]– *Aristóteles* responde: eso no es suficiente (οὐ γὰρ ἰκανόν, cap. 3, § 7 [1029a 9]). Entonces la ὕλη no es nada independiente; ya está concebida con relación a la forma (μορφή). Cf. § 10 y 11.

Hay dos caminos a evitar en la explicación de Aristóteles:

- 1) Comprender a Aristóteles a través de la filosofía determinada por él mismo (en la Edad Media, Tomás de Aquino, etc.). Esta se encuentra en una situación histórico-espiritual diferente de la de él.
- 2) Criticar a Aristóteles desde el punto de vista del idealismo trascendental kantiano (*Natorp* entre otros). Hay que rescatar a Aristóteles mediante un retorno a través de la historia.

La opinión de *Natorp* acerca de la composición del libro VII (*Philosophische Monatshefte* 24 [1888],²¹ p. 561 ss.) es la siguiente, a saber: que dos investigaciones se entrelazaron: 1) la forma desde un enfoque lógico: cap. 4-6 y 10-14 con cap. 16 como conclusión; 2) la forma desde un enfoque físico con respecto al devenir <Werden>: caps. 7-9, 15, 16.3). Transición

21. [Cf. nota 13.]

de (1) y (2) y cap. 17. – Al principio es cautivador, pero no se sostiene. (Cf. Natorp: *Platos Ideenlehre*,²² 388-399).

–[19]– Los capítulos 7-9 no son una digresión²³ de la lógica a la física, sino una explicación de la experiencia originaria <*ursprüngliche Erfahrungsexplikation*> a partir de la cual se llega primero al juicio.

La οὐσία viene *antes* de la “existencia”. El “sentido del es” <*Ist-Sinn*> (cópula) es más originario que la existencia. El sentido formal del λέγειν es un “esto que”, “algo” = τὸδε τι (ver abajo).

La crítica de Aristóteles a Platón es malinterpretada por los marbureses (Natorp). *Natorp*²⁴ acusa a Aristóteles de haber malinterpretado a Platón. Porque Aristóteles, por supuesto, no podría haber interpretado a Platón según la ciencia natural del siglo XVII. Aristóteles no abordó (así lo dice Natorp) el hecho de que Platón había declarado una conexión de las ideas entre sí; ella misma es un proceso dinámico, una κίνησις un *fiat* [?] de conocimiento. La esencia de las ideas sería una conexión de determinación. Esto permite que las ideas capten también lo individual. (Cf. las observaciones sistemáticas del propio Natorp sobre el “apeiromorfismo” <*Apeiromorphie*> de lo individual en su crítica al “Immanuel Kant” de *Bauch*, en “Kantstudien” vol. 22, cuaderno 4).²⁵ Pero esto es precisamente un problema para Aristóteles. ¿Cómo se puede hacer de un ἕκαστον (τὸδε τι), de un esto ahí <*dies da*>, un enunciado sobre la esencia <*Wesensaussage*>?

Para Natorp todas las posibilidades lógicas existen en el cosmos, ningún [...] ²⁶ del individuo último de lo lógico.

22. [Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903].

23. [Aquí en el sentido de “divagación”.]

24. [Natorp, *Platos Ideenlehre*, cap. part. 11 (“Aristoteles und Plato”) y capítulo 12 (“Die Aristotelische Kritik der Ideenlehre”).]

25. [Paul Natorp, “Bruno Bauchs «Immanuel Kant» und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus”, en *Kant-Studien* 22 (1918), pp. 426-459. (Véase: Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1917).]

26. [Hay una palabra ilegible.]

–[20]– La pregunta, sin embargo, es si: 1) ¿lo individual así mentado (lo infinitamente determinado de forma lógica) es lo que Aristóteles entiende por τόδε τι?

2) ¿Si con ese individuo “lógico”, por ejemplo, el individuo histórico puede ser captado?

Aristóteles es muy radical al preguntar: ¿*Cómo experimento* lo individual? Él trata de captar la cosa individual figurada de manera libre de la teoría.

En ese caso, también es cuestionable que, con ello, se pueda captar al individuo histórico.

En torno a VII, capítulos 1-4

Cap. 1. Οὐσία es más originaria que la “existencia”. El sentido de contenido <*Gehalts-Sinn*> formal del λέγειν es un “esto-ahí” <*dies-da*>, τόδε τι. Este τόδε τι es χωριστόν, es decir, no necesita soporte en la declaración, como lo que se afirma de otro. En ese sentido es πρώτως y ἀπλῶς.

Así la οὐσία debe ser:

- 1) τόδε τι, respectivamente χωριστῶς
- 2) Πρώτως
- 3) ἀπλῶς

Cap. 3. La ὕλη es ciertamente πρώτως y en cierto sentido también ἀπλῶς, pero *no* χωριστῶς, es decir, *ninguna* τόδε τι.

–[21]– Ella es abstracta, por lo tanto, ninguna τόδε τι.

Cap. 3. Ὑλη, μορφή, σύνολον satisfacen toda la condición formal del ὑποκείμενον.

De la μορφή Aristóteles llega al τὸ τί ἦν εἶναι. (El σύνολον es abiertamente secundario y la ὕλη en lo antes mencionado es desestimada).

Cap. 4. ¿Satisface el τί ἦν εἶναι el enfoque formal de la οὐσία?

¿Qué es lo τί ἦν εἶναι? “Τὸ τί ἦν εἶναι” es cualquier qué <*Was*>, que se diga con relación a sí mismo.

Cap. 4, § 5 [1029b 13 ss.]. “ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὃ λέγεται καθ’αὐτό”.²⁷ Decisivo es aquí el “ἕκαστον”.

El “εἶναι” no debe ser sustraído; se tiene en un determinado el λέγειν. Cap. 4, § 6: en el ejemplo del τί ἦν εἶναι:

τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶ εἶναι²⁸ [1029b 14 ss.]. ¿Qué dice el *dativo*? Son una abreviación del καθ’αὐτό. Significan: “en relación con eso ahí”, “dirigido a eso”. Lo καθ’αὐτό se encuentra en la misma ejecución del enunciado.

–[22]– Pero “τὸ σοὶ εἶναι” significa: “el ser que a *ti* viene”.

“οὐ γὰρ ἔστι τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶ εἶναι” [1029b 14 ss.] significa: “el sentido formal que te constituye no es el mismo que el ser formado <*Gebildetsein*>”.²⁹ No se trata de una diferencia de contenido; el significado del enunciado es diferente.

El auténtico qué = significado. No cualquier determinación del qué <*Was-Bestimmen*> determina ya un auténtico qué o un “significado”, sino solo el ὄρισμός. Pues el ὄρισμός es un λόγος tal que el qué <*Was*> no está determinado desde otra parte, sino solo por sí mismo. En el ὄρισμός permanezco en la ejecución de la determinación del qué y así me aferro al qué (Aristóteles no discute cómo es posible esto) (cf. cap. 17).

El concepto formal de οὐσία y de τί ἦν εἶναι no debe aplicarse indiscriminadamente a todo. Nuestras determinaciones conceptuales serían invertidas si quisiéramos determinar el concepto de ἕκαστον desde el principio. ¿Es entonces el ἕκαστον el mismo en la geometría, en la biología, en la historia?

Aristóteles concibe el ἕκαστον no como un individuo lógico sino como en cierto modo conformado (véase el concepto de γένεσις en los caps. 6 y 7). Su caracterí–[23]–stica fundamental es que tiene un εἶδος.

Así tenemos la siguiente línea de pensamiento:

οὐσία ἂν ὑποκείμενον ἂν ὕλη ἂν τὸ τί ἦν εἶναι: relacionado con el llegar a ser (γένεσις). El ἕκαστον como lo que llega a ser. Lo τί ἦν εἶναι = ἕκαστον.

27. “... que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice <que es> por sí misma”. [N. del T.]

28. “... lo que tú eres no es aquello en que consiste «ser músico»”. [N. del T.]

29. El término *Gebildetsein* tiene también el sentido de “aculturación”. [N. del T.]

Sin embargo, el ὀρισμός en Aristóteles va finalmente al καθόλου; pero solo en un sentido derivado de la γένεσις. Pues es a partir del devenir que se desarrolla el εἶδος (cap. 6). La oposición de μορφή y ὕλη se sitúa en el contexto problemático de la οὐσία en relación con la γένεσις.

Lo que está en juego en el ὀρισμός no es el “qué”, sino el “cómo” de λέγειν. (¡El cómo de la ejecución! <Das Wie des Vollzugs!>). El ὀρισμός λόγος extrae de un objeto algo que le pertenece, pero no como propiedad, sino como... (ἄτὸ τί ἦν εἶναι?).³⁰

Esta concepción del ὀρισμός solo es posible si la οὐσία es un εἶδος (una cosa *formada*). Él toma esto como la estructura básica; el “género y especie” <Gattung und Art> también se adapta a esto.

(Importante: 1030a 3-17)

–[24]–

[Interpretación individual del] libro VII, capítulos 7-9

En estos capítulos se muestra el punto de partida de la formación de conceptos <Begriffsbildung> de Aristóteles. Se ve el significado concreto de lo que se adquiere en abstracto en el capítulo 1-4. Lo que está al principio aparece entonces como la versión lógica de lo concreto. También queda claro por qué la οὐσία es el ἕκαστον.

Solo se puede entender una formación de conceptos de ese entonces, tal como aparece en Aristóteles, que todavía tiene una fuerte cercanía al conocimiento inmediato <unmittelbaren Kenntnissnahme> y que no está en absoluto en un alto nivel de teorización, si se ve en relación con que lo teórico es ingenuo. ¡Solo se debe ver en el buen sentido!

Natorp piensa, erróneamente, que los capítulos 7-9 son una interpolación, él parece que no entiende el contexto (cf. *Platos Ideenlehre*,³¹ 388-399).

El capítulo 7 comienza con los “modos” del devenir (φύσει, τέχνη, ἀπ’ αὐτομάτου) y sus “momentos” (ὑπό τινος, ἔκ τινος, τί).

30. [Puntos suspensivos en el apunte. La frase entre corchetes y con signos de interrogación τὸ τί ἦν εἶναι se refiere a la omisión.]

31. [Cf. nota 22.]

Φύσις γ ποίησις se contraponen.

Ποίησις es una capacidad propia <selbstliche Leistung>, φύσις no.

–[25]– Cap. 7, § 9 (1032a 32 ss.).

ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσον τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.³² La forma <Bild> de las cosas conformadas <gestalteten Dings> está en el alma, según qué modelo <Vorbild> se “hace” de la formación (ποιεῖν).

§ 9-§ 20.

El ejemplo del llegar a ser saludable:

Destacable: (§ 14) [1032b 13]: ἡ γὰρ ἰατρικὴ [τέχνη] [...] τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας [...].³³

El arte de curar consiste en pensar la forma (correcta) de la salud. A partir de esta forma (propósito final) el médico llega al remedio pensando (νοεῖν, es decir, un λέγειν ἐν τῇ ψυχῇ) hacia atrás.

§ 15-16 λέγω δ’ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. [1032b 14] – τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἢ μὲν νόησις καλεῖται ἢ δὲ ποίησις, ἢ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις, ἢ δ’ ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις (1032b 15-17).³⁴

El τί ἦν εἶναι queda claro cuando se considera que es el ἀρχή de una γένεσις. (En primer lugar: § 15 (1032b 14). λέγω δ’ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι).

Cf. § 18. τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἢ κίνεσις τοῦ ὑγιαίνειν, ἐὰν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ (1032b 21-23).³⁵

–[26]– Cap. 8, § 6. φανερόν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδῆποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφῆν, οὐ γίγνεται, οὐδ’ ἔστιν αὐτοῦ γένεσις,

32. “Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma”. [N. del T.]

33. “Y es que el arte de curar [...] constituye la forma específica [...] de la salud”. [N. de los T.]

34. “Por lo demás, a la esencia la denomino «entidad sin materia». El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina «pensamiento», y el segundo «producción»: pensamiento, <el proceso> a partir del principio, de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión del pensamiento”. [N. de los T.]

35. “... aquello de donde se inicia el movimiento del curarse lo constituye la forma en que está en el alma”. [N. de los T.]

οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως (1033b 5-8).³⁶

Cap. 8, § 10. φανερόν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἢ δὲ σύνοδος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε [1033b 16-19].³⁷

En torno a la significación de γένος:

Cap. 8, § 15. [...] ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ἐὰν μὴ τι παρὰ φύσιν γένηται οἶον ἵππος ἡμίονον. καὶ ταῦτα δ' ὁμοίος ὃ γὰρ ἂν κοινὸν εἶη ἐφ' ἵππου καὶ ὄνου, οὐκ ὠνόμασται τὸ ἐγγύτατα γένος, εἶη δ' ἂν ἄμφω ἴσως οἶον ἡμίονος. (1033b 32-1034a 2).³⁸

–[27]–

[3. En torno a] *Acerca del alma, libro II*

Δύναμις significa: “ello puede” <es kann>.

El yo <Ich> es concebido por Aristóteles como δύναμις: “yo puedo” (donde el “ello” <es> y el “yo” <Ich> no están fundamentalmente separados).

λόγος τῆς ψυχῆς. Pregunta: si el *uno* es un λόγος o son muchos λόγοι; si hay un λόγος general (414b 20 ss.).

Γένεσις como hacer.

36. “Es evidente, pues, que ni se genera la forma –o como quiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible– ni hay generación de ella, y tampoco <se genera> la esencia (esta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia)”. [N. de los T.]

37. “Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro”. [N. de los T.]

38. “... en efecto, un hombre engendra a un hombre, a no ser que algo se engendre extranaturalmente como, por ejemplo, el caballo engendra al mulo. (E incluso estos casos se producen de modo semejante. En efecto, no hay un nombre para lo que vendría a ser común al caballo y al asno, el género más próximo que seguramente sería lo uno y lo otro, algo así como el mulo)”. [N. de los T.]

Φυσικώτατον, en el que la naturaleza es naturaleza en sentido más propio (415a 26). Esto es: τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό³⁹ [415a 28] (capacidad de reproducción).

οἶον εἶδος: origen del concepto de modo.

Εἶδος es *el* sentido de οὐσία (sentido del es) que está relacionada con la γένεσις (φύσις).

416b 15 ss.: καὶ γενέσεως ποιητικόν, οὐ τοῦ τρεφομένου, ἀλλ'οἶον τὸ τρεφόμενον ἤδη γὰρ ἔστιν αὐτοῦ ἢ οὐσία, γεννᾷ δ'οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτὸ, ἀλλὰ σώζει.⁴⁰

Triple sentido de αἴτιον (el “en qué medida” <*Inwiefern*>).

415b 10 ss.: ὅθεν ἢ κίνησις, οὗ ἕνεκα, ὡς ἢ οὐσία.⁴¹

415b 12 ss.: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἢ οὐσία.⁴²

En el qué <*Was*> reside el cómo <*Wie*> del existir (del *Dasein*).

–[28]– 415b 14 ss.: τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἢ ἐντελέχεια.⁴³

El cómo <*Wie*> de la existencia de la δύναμις es la ἐντελέχεια.

Ἐντελέχεια: el estar-en-acción <*In-Aktion-Sein*> hacia un objetivo determinado que ya está en la meta (ἐνέργεια de la actividad). La ἐντελέχεια está en su ser consigo misma.

–[29]– *Acerca del alma*, libro II, cap. 5 ss.: “αἴσθησις”

La αἴσθησις es un modo de la ζῆν (c[on] ἀρχή). Vivir (ζῆν) es un modo determinado del ser, para cada modo de ser hay un ἀρχή. La αἴσθησις es genuinamente un ἀρχή de la vida. Sigue siendo un δύναμις ὄν (un algo que puede).

(¡Todo esto está perdido en el concepto moderno de sensación <*Sinnesempfindung*>!)

La αἴσθησις es además un δέχεσθαι [cf. *Acerca del alma* B 12, 424a 17 ss., 424b 24]. Es finalmente un λόγος (424a 27-28):

39. “... es producir otro como ellos mismos”. [N. de los T.]

40. “Y es productor de generación, no del [individuo] que se alimenta. Pues la sustancia de este [último] ya existe, y nada se genera a sí mismo, sino que se conserva”. [N. de los T.]

41. “... como aquello desde donde se produce este movimiento”. [N. de los T.]

42. “... pues la sustancia es causa del ser para todas las cosas”. [N. de los T.]

43. “Además, la actualidad de lo que es en potencia es su explicación formal”. [N. de los T.]

οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθός ἐστιν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.⁴⁴
 ¿Qué significa aquí λόγος? Λόγος significa el hablar de algo, el enunciar de algo; en el sentido de: enunciar algo *de* algo. (Λόγος significa también en matemáticas “relación”, *Euclides* entre otros).

En la δύναμις, en el “ello puede” hay una referencia a la ἐνέργεια.

–[30]– ἀνόμοιον qué desigual <*ungleiches Was*> (417a 19-20).

Antes del suceso son ambos desiguales, *en el* suceso el uno va con el otro, *tras* el suceso son ambos *iguales*.

(Por ejemplo, una bola A se mueve hacia una bola B en reposo, la golpea, y ahora ambas se mueven).

417a 16 ss.: κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελής μέντοι,⁴⁵ Un suceso que aún no está en la meta.

417b 2-4:	πάσχειν / φθορά	\ σωτηρία (a través del suceso llega a sí misma – Impulso para un desarrollo) Lo mismo sucede con la αἴσθησις, e incluso con la ἀλλοίωσις.
-----------	-----------------------	---

El αἰσθητόν es un ποιητικόν, un ἀντικείμενον.

Cf. 1) 417b 20 ss.

–[31]–

2) 424a 22 ss.

En torno al cap. 12. δέχεσται no es aquí *recibir* <*Aufnehmen*> sino más bien *adquirir* <*Annehmen*> (λαμβάνειν), también en el sentido de φθορά (¡no recibir en sentido mencionado ni retener!).

44. “... ni el ser de la facultad sensitiva ni la sensación es una magnitud, sino que es una cierta proporción y facultad de aquello”. [N. de los T.]

45. “... también el movimiento es una cierta actividad, aunque imperfecta”. [N. de los T.]

II. Ejercicios en torno a las Interpretaciones fenomenológicas
sobre Aristóteles (*Ética nicomaquea* VI; *Acerca del alma*;
Metafísica VII) (semestre de invierno de 1922-1923)

Contenido

Comentario sobre la “situación hermenéutica”	[1]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> VI (Z).....	[4]
En torno a <i>Acerca del alma</i> Γ 9-10	[7]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> H 6	[10]
En torno a <i>Acerca del alma</i> B 12 (B 5, 6, 11, 12; Γ 1-3)	[12]
En torno al problema fundamental de la ontología.....	[15]
En torno al problema de la ἀλήθεια (<i>Acerca del alma</i> Γ 4-7)	[19]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> VI, 3-7 10 (Bekker)	[23]
(Anaxágoras, Fragmento 12 (Diels))	
En torno a <i>Metafísica</i> Z 1.....	[26]
En torno a <i>Metafísica</i> Z 4.....	[31]
En torno a <i>Metafísica</i> Z 3.....	[34]
En torno a <i>Metafísica</i> Z 4.....	[35]
Ὅρισμός γ τὸ τί ἦ εἶναι	[37]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i>	[44]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> B 4	
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z 2	
Aspectos generales en torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z	
(especialmente Z 3-4)	
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z 3.....	[45]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z 4.....	[46]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z 5.....	[48]
En torno a <i>Ética nicomaquea</i> Z 9.....	[52]

-[1]-

Situación hermenéutica

Caracterizada a través de:

- 1) *Punto* de vista de la interpretación.
- 2) *Dirección* de vista de la interpretación.
- 3) *La visibilidad* resultante de Aristóteles.

Esta situación hermenéutica es diferente, dependiendo de la rigurosidad y el tipo de tratamiento en la interpretación. La interpretación *filosófica* necesita una iluminación completamente clara. Es fundamental la pregunta acerca de qué debe ser la filosofía.

Problema central de la presente investigación

Obtener una comprensión de la “*ontología*” y la “*lógica*” *aristotélicas* (es decir, las doctrinas del ser y los modos como se discute el ser). *Aristóteles* no tiene una “*ontología*”, sino una ciencia fundamental que considera el ὄν ἢ ὄν.

-[2]- El destacamiento de las categorías ontológicas está relacionado con el λόγος. El λόγος desempeña un papel en la ἐπιστήμη (σοφία).

Tal ἐπιστήμη debe ser rastreada concretamente. Una de ellas se encuentra en la *Física*. Es el fundamento investigativo de la ontología aristotélica. – La comprensión de la ontología y la lógica aristotélica debe comenzar por la *Física*. Pero esta función de la *Física* solo puede aclararse sabiendo qué es el conocimiento científico para los griegos. Por lo tanto, es necesario explicitar el sentido del fenómeno de la investigación y del conocimiento científico. – ¿Cómo ve *Aristóteles* en general el “conocer”? ¿Es un “fenómeno originario” <*Urphänomen*>? ¿Lo ve como lo ve la “teoría del conocimiento” (de hoy)?

-[3]- ¿Hay motivos para que haya conocimiento en *Aristóteles*? ¿Cuál es la esfera fundamental en la que comparece el conocimiento y en la que permanece, siempre que esté determinado filosóficamente?

Desde *Aristóteles*, estos problemas se han encubierto. Para ello hay ya motivos en la filosofía griega. El problema de la filosofía es empujado en la dirección “teorético-cognoscitiva” <erkenntnistheoretische>. Los modernos no solo no llegaron más allá de *Aristóteles*, sino que uno se queda indefenso frente a él. – No se trata de una apología de *Aristóteles*, sino a lo que se tiende es a la investigación; el sentido de la filosofía en cuanto investigación.

No se puede uno acercar a *Aristóteles* con nada, o con meras lecturas. La pregunta que yace en la interpretación debe aclararse en sí misma.

La filosofía radical es ella misma histórica, debe cuestionar su propia historia. En un nivel superior no hay separación de historia y filosofía. La investigación filosófica que discute estos problemas es la *fenomenología*. En *Aristóteles* no se asume ni se encuentra ningún “principio” fenomenológico; la fenomenología es investigación. – Antes de que el problema del conocimiento de los ὄντα pueda ser interpretado, –[4]– la ontología misma debe ser comprendida (?).

En torno a la interpretación de *Ética nicomaquea* VI (Z)

Ἐξωτέροι λόγοι la interpretación fáctica de la vida desde sí misma; la conciencia formativa común de la época. – La filosofía es la radicalización de una tendencia fáctica de la interpretación (inclusión de un “para esto” (ὑπόληψις)).

Ψυχή (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος [...] δυνάμει ζῶν ἔχοντος⁴⁶ [*Acerca del alma* B 1, 412a 27 ss.]) ningún vivenciar-en-sí de la ψυχή; diferente en el νοῦς.

La vida es un ser que depende de su ser.

αἴσθησις percibir, sensibilidad, sentir algo, tener un sentido para algo (correlativo: existencia del mundo).

φρόνησις cf. *Met.* A 1.⁴⁷

46. “... el alma es la actualidad primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”. [N. de los T.]

47. [Pero el término φρόνησις no es mencionado en *Metafísica* A 1.]

φρόνησις sin λόγος cf. *De sensu*?⁴⁸

λόγος (λογισμός) intencional: Hablar de algo; discutir sobre algo.

λογισμός: explicitar, nexo de la discusión.

–[5]– La “conclusión” es solo el fenómeno visto formalmente.

λόγον ἔχειν – ἔξις habitus, el tener-puesto, poder disponer de algo.

ἀρχή salida.

Los adjetivos en -ικός significan: lo que está implicado para ejecutar algo.

λογίζων	de una manera reflexiva.
ἐπιστήμων	contemplando determinantemente
οἰκεῖος	en el estar en casa (ver [EN] 1139b 12)
νοεῖν	mentar que percibe (el acceso a, acto)
αἰσθησις	percibir que mienta
ἀλήθεια	estar-desocultado
ἀληθεύειν	des-velar, ya no estar ocultado
ὄν ὡς ἀληθές	El ente en tanto no-velado.
ἐπιστήμη	custodiar (¿como un ente?)

Tema de una investigación:

Acerca del alma Γ, cap. 3 y ss.
Metafísica E, cap. 4
Metafísica Θ, cap. 10
Metafísica Δ

}

cf. Jaeger, *Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* <*Historia del surgimiento de la Metafísica de Aristóteles*>⁴⁹
pp. 21-28, 49-53 sobre ψεῦδος

–[6]– [*Met.* E 1] 1025b 19 Relación entre metafísica y física.

Investigación ontológica: caracterizada por la existencia de un determinado campo objetual que se establece como “ser”.

48. [En *De sensu* no hay ningún pasaje a este respecto sobre la φρόνησις.]

49. [Wilhelm Jaeger Werner, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.]

- 1) ¿Cuál es el sentido fundamental del ser? es decir ¿la región *arcóntica* del ser?
- 2) ¿Cuál es la experiencia fundamental que da acceso?
- 3) Determinado concepto...⁵⁰ (?)

La experiencia ontológica fundamental. ¿Acaso se transfiere a lo ente en cuanto ente mediante formalización?

Pol. 1253a 9 y ss.

λόγος intencional: hablar de algo o discutir sobre algo.

δηλοῦν anunciar temáticamente | *Met.* VII; *Ret.* A, cap. 11.

-[7]-

Importante: *Acerca del alma* Γ 9, B 1-5, B 12.

κρίνειν resumir (diferenciar) *no* juzgar. Cf. *Movimiento de los animales* 700b17 ss.

En torno a *Acerca del alma* Γ 9:

κίνησις κατὰ τόπον: trato, movimiento en su mundo.

Aspecto del viviente: εἶδος ἃ ἐντελέχεια ἃ οὐσία.

κατὰ τὸν λόγον ([*Acerca del alma* B 1] 412b 10 ss.) Hablo de eso,

= ὡς εἶδος, tengo lo ente en su tenencia de ser.

οὐσία: tener (hogar, bienes, posesión)

Lo objetual en tanto tenido; tenencia de ser

(El alma es la tenencia de ser de un objeto que tiene vida.

Ψυχή es por lo tanto una estructura categorial de lo óntico mismo. Nada en el cuerpo, sino una determinada tenencia de ser en una determinada región del ser.

-[8]- *Acerca del alma* Γ 9: Delimitación del alma según los dos lados de la tenencia de ser, “ousiatiivo” (de οὐσία) caracterizado.

- 1) Todo viviente es ἀντικείμενον, algo está para él ahí, es decir, en el sentido de κρίνειν. (La vida vive en su mundo).

50. [Puntos suspensivos en la transcripción.]

- 2) La vida se *mueve* en su mundo, es decir, tiene en él su estancia. (Ésta es también una forma de κίνησις, es decir, un cómo del comportarse hacia su mundo).

El problema se refiere a la estructura de la tenencia de ser, una observación ontológica.

432a 20 χωριστόν:

εἶδος – ὕλη Decisión dentro de un objeto ya dado. Lo viviente se da como ser auténtico; solo apenas en él son destacables las estructuras. El ser originario *es* la vida. Esto se articula primero como ὕλη o –[9]– εἶδος respectivamente. Esta articulación se supera sustituyendo εἶδος por ψυχή; es εἶδος en la objetualidad de la vida. Cf. [*Acerca del alma* B 2] 413b 24-31.

δοξάζειν [413b 31] tener una mirada de algo.

λόγῳ fenomenal. 413a 11 (importante para el sentido de ἀληθεύειν) φανερώτερον más evidente.

γνωριμώτερον κατὰ τὸν λόγον⁵¹ [413a 12] (más identificable en términos de su aspecto). (415b 27 ss.)

εμφαίνεσθαι (413a 15 ss.) mostrarse fenoménicamente, correlativo a λόγος.

ἀρχή (*Acerca del alma* Γ 9)

Γ 10, 433a 21; *Movimiento de los animales* cap. 6 (700b 23)

–[9’]–

ἀλήθεια, ἀληθεύειν:

El mundo está ahí en la medida en que el viviente se destaca. En este sentido, el mundo es “develado” (ἀληθές). En cuanto el viviente vive en un determinado mundo circundante, solo la intermediación próxima se destaca; el resto yace en la oscuridad. Hay un modo de ser para la vida, que ilumina el trato, hace visible lo que hasta ahora se ha velado a

51. “... cognoscible en un sentido conceptual”. [N. de los T.]

medida que avanzamos, devela (ἀληθεύειν). Esta es la base originaria de la ἀλήθεια griega.

En torno a [*Acerca del alma*] Γ 9-10

Modos del ἀληθεύειν. Importante para la investigación de principios. Investigar su efecto en la filosofía. Vemos cómo se aprehende el ámbito articulado del objeto (?); –[9]– cuyo carácter ontológico es enfatizado por *Aristóteles*, cómo *Aristóteles* explicita el fenómeno del movimiento. La κίνησις es el fenómeno principal; solo a través del desvío de la física se puede entender *Acerca del alma*. Aquí solo se da una interpretación preliminar.

Acerca del alma Γ 9: κίνησις κατὰ τόπον. Trato, movimiento en el mundo del viviente.

Pregunta: ¿en qué sentido para la κίνησις es cuestionada el alma? ¿Es acaso relevante la tenencia de ser del ser vivo en el movimiento? ¿De qué manera está involucrada la tenencia de ser en el trato?

Acerca del alma Γ 9-10. Los singulares μέρη τῆς ψυχῆς [433b 1] están fuera de discusión. Pero en ello están ὄρεξις y νοῦς (cap. 10 final). Demostración del nexo entre νοῦς y ὄρεξις.

433a 22 κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος⁵² no es mentado de forma necesariamente irracional. “εἰ γὰρ δύο” [a 21] y considerado posible. El “νῦν δὲ” [a 22] lo indica. (Sobre el asunto cf. *Movimiento de los animales* 700b 23).

La διάνοια parece ser el ἀρχή a través del ὄρεκτόν; pero cf. a 23.

–[10]– ὄρεξις es lo originario, dado con el ζῶον, en el mundo como algo que el ζῶον persigue. El νοεῖν es el momento destacable que ilumina el ser para el ζῶον mismo.

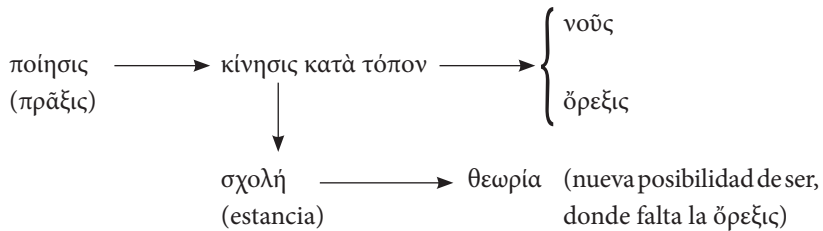
En el sentido del ὄρεκτόν yace, como un en <Auf> del esfuerzo, que está en lo que <Worauf> ya está aprehendido como νοητόν. – F. Brentano⁵³

52. “... moverían según una forma común”. [N. de los T.]

53. [Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*, Mainz 1867, especialmente 62 ss. Y la nota 108.]

dijo: el νοητόν funda el ὄρεκτόν. Pero el ὄρεκτόν no debe ser tomado solo, de esa forma uno (?) no acierta al ser del ζῶον. Los motivos para la prioridad del νοητόν sobre el ὄρεκτόν ya están en *Aristóteles*. *Aristóteles* no es tan radical como para ver la unidad originariamente, él trabaja ya con la separación; pero constantemente lucha por la unidad.

EN H 6 – Met. Γ⁵⁴ (M 1)



–[11]– El mundo solo está ahí como εἶδος. Solo en un contemplar es accesible el aspecto. La más pura κίνησις es la θεωρία.

La κίνησις es un fenómeno fundamental debido a la determinación de la tenencia de ser.

H 6. Cinco modos del ἀληθεύειν (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς).⁵⁵ En ellos el mundo se mantiene en posesión.

Τέχνη Procedimiento; ἐπιστήμη. Determinar mediante el contemplar; φρόνησις; modo de ejecución del νοῦς πρακτικός.

Con la tenencia de ser de lo viviente, se fija el cómo de la existencia del mundo. En la forma en que el mundo comparece, tiene su posibilidad de ser. –[12]– “Vida” es un “viviente”, algo que trata con un mundo.

54. [“Met. Γ” está tachado en el manuscrito. En torno a la problemática de la unidad ver precisamente *Metafísica X* y *Metafísica* (!) VIII 6.]

55. [*Ética nicomaquea* VI, 3, 1139b 16 ss.; cf. también VI 6, especialmente 1140b 34 s., 1141a 5. La referencia a *Ética nicomaquea* VII 6 no es clara.]

Acerca del alma B 12: αἰσθησις, percibir

Carácter general del αἰσθάνεσθαι un πάσχειν (242a 32).⁵⁶ Las plantas tienen un πάσχειν, pero ningún δέχεσθαι, debido a la falta de término medio (μεσότης) [424a 32 ss.]. El efecto de un σῶμα sobre otro es un πάσχειν. La intencionalidad es una δέχεσθαι (“que algo pasa conmigo”).

“Ἐκαστος el cualquiera – de ἕκας alejado; es decir, propiamente el “más lejano”.

Lo primero es algo general preteorético (cf. *Física A*, cap. 1. Conclusión). La “medianía” <*Durchschnittliche*> tiene la función de preparar tanto al individuo más lejano como al teóricamente general en la formación fáctica de los conceptos.

λόγος τις: Intencionalidad, una especie de hablar de.

–[13]–

λύεται se debilita, “muere” [424a 30 ss.].

μεσότης un término médico, significa tanto como “salud”.

Αἰσθησις (*Acerca del alma B* 5, 6, 11, 12; *Acerca del alma Γ* 1, 2, 3)

Determinaciones de la αἰσθησις. Todas las determinaciones se refieren básicamente al mismo fenómeno. Están ordenadas según su “generalidad”.

- 1) ἀλλοίωσις
determinación más amplia B 5
- 2) πάσχειν
418a 2
417b σωτηρία [b 3]; μεταβολή ἐπὶ τὰς ἕξεις [cf. b 15 ss.].
- 3) δέχεσθαι B 5-12
aceptar, percibir
- 4) κρίνειν
424a 6 τὸ δὲ μέσον κριτικόν

56. [La referencia a *Física VII* 1, 242a no es clara (presumiblemente errores en la transcripción); sin embargo, ver *Acerca del alma II* 12, 424b 16 ss.]

Cada αἰσθητόν es “contrario” (ἐναντίωσις), se encuentra en un ἐναντίωσις, se haya entre dos extremos, dos polos. – Tiene referencia a ambos lados – el medio es a cada polo el otro, mira a ambos lados.

–[14]– Modo resumido de la αἴσθησις. Es algo así como el medio.

- 1) Μεσότης
- 2) λόγος τις
- 3) δύναμει
en relación con un determinado ἐναντίωσις (por ejemplo, λευκόν – μέλαν) una disposición positiva
- 4) ἡδονή (ο λύπη) γ ὄρεξις (δίωξις – φυγή)

417 b15 Medido con el εἶδος del productor, es un στερητική διάθεσις. En αἰσθάνεσθαι que se encuentra en el ser que viene como el mundo es. (?)

(en el sentido de δέχεσθαι) – aquí la auténtica problemática de la facticidad (??)

–[15]–

En torno al problema fundamental de la ontología

- 1) ¿Qué es el ente ejemplar?
- 2) ¿Cómo es visible el carácter de ser?
- 3) ¿Cuáles son las categorías ontológicas? ¿Cuál es su alcance?
(La condición previa es que tenga sentido preguntar por la ontología).

La *vida* es el ser del ser humano. El carácter de ser de la existencia humana <*menschlichen Daseins*> se llama facticidad (un fenómeno ontológico originario). (Se elige esta terminología porque “vida” tiene un sentido más amplio).

La facticidad no es una región del ser que abarque la vida humana como una existencia aislada <*isoliertes Dasein*>; sino de tal manera cómo es ahí en su propio ser, en la medida en que *es*. En esto se incluye el ser del mundo en el que la vida fácticamente vive.

-[16]- La facticidad no concierne propiamente ni a la vida ni al mundo, sino a la relación entre ambos. Esta relación es la originaria. – Por lo tanto, los motivos para la ontología se encuentran en el problema de la facticidad. Se trata de la observación del ente como tal. La ontología no da “hilos conductores” para observaciones epistemológico-trascendentales, sino que el problema fenomenológico se encuentra en el objeto de la filosofía misma. – Siempre que la vida fáctica se mueva constantemente en una interpretación de la vida, crezca de tal manera (?), la facticidad vive un fragmento de la historia. Tiene una interpretación de sí misma. Radica en su carácter propio de ser para intencionar en su sentido de ser (?). La facticidad en sí misma debe ser puesta a la vista de esta manera. Para que la facticidad sea puesta a la vista, hay que tener una visión previa de un carácter de ser de la vida.

Requisito para la ontología es que la filosofía en cuanto lógica sea “*productiva*”, es decir, “guía previa”; que vea positivamente. La ontología no es algo que vaya detrás; no tiene que transmitir aspectos científicos y metodológicos en primer lugar, sino que tiene que abrir los ojos para *ver* las cosas mediante la irrupción positiva de –[17]– las áreas temáticas.

La filosofía tiene como objetivo hacer transparente la facticidad, aprender a ver el mundo. Para volver a comprender tal tarea de la filosofía, para ver que tal cosa ha existido antes, hoy en día se requiere una orientación histórica.

En la filosofía *aristotélica* tenemos tal investigación que ha tomado en serio la tarea de ver y explicitar lo que se ve. – Hoy a menudo se subraya que la psicología (cristiana) ulterior se encuentra mucho más avanzada que la griega (*Dilthey* y otros). *En términos de contenido* en la “antropología” de *Pablo* y *Agustín* pueden hacerse visibles nexos de vida mucho más ricos que en *Aristóteles*; pero se hacen accesibles no tanto en un cuestionamiento filosófico de la existencia sino en la *fe*, es decir, desde una posición fundamental diferente de la existencia.

Desde un punto de vista *filosófico*, hay que decir que toda la psicología ulterior va completamente a la zaga de la griega. En lo que respecta a la explicitación originaria, no se ha vuelto a alcanzar a *Aristóteles*. Precisamente *eso* no es filosófico, que uno quiera explicar nuevas posibilidades de vida –[18]– con medios viejos. – (También en Descartes...)

Si uno quiere comprender la ontología *aristotélica*, se debe acceder al campo originario de su ser; uno debe tratar con ese ente a *su* manera. ¿Qué significa para *Aristóteles* que la vida se comporte respecto de un mundo? Si esta explicitación es un conocimiento filosófico, debemos saber cómo se lleva a cabo el trato cognoscitivo con el mundo. – Este trato es ahora una forma del ἀληθεύειν, el modo en que el ente se revela desde su oscuridad. Necesitamos saber adónde pertenece este fenómeno. El ἀληθεύειν es un modo de la ψυχή, es decir, se pregunta cuáles son las estructuras fundamentales de la ψυχή.

Aristóteles obtiene el ἀληθεύειν originariamente de la αἴσθησις. También es de ella que se aprehende el νοῦς. Por lo tanto, la pregunta por la αἴσθησις es de fundamental importancia.

–[19]–

Problema de la ἀλήθεια (Acerca del alma Γ 4-7)

Dos tesis:

- 1) El verdadero portador del ser-verdadero es el *juicio* (λόγος), y *Aristóteles* formuló por primera vez que el λόγος es verdadero o falso.
- 2) Siempre que la *percepción* (αἴσθησις) tenga una determinada competencia cognoscitiva, *también* puede ser llamada *verdadera* en cierto modo.

¿Son correctas estas tesis?

ἀντικείμενον: Objeto.

No hay “coincidencia” (entre el juicio y el objeto) en griego. ἀποφαντικός (λόγος) de tal manera que muestra un objeto desde sí mismo.

El νοεῖν se lleva a cabo en el λέγειν (véase *EN VI*, cap. 3 comienzo).

δια-νοεῖν y σύν-θεσις significaba: mentar en el carácter de “*como*” <als> (cf. 430b 1-2).

Las dos tesis anteriores deben ser rechazadas. Sin embargo, se observa lo siguiente:

–[20]–

- 1) Solo como modo de ejecución de *δια-voεῖν* puede el *λόγος* ser verdadero o falso. (El *ἀληθεύειν* del *λόγος* es una defensa contra un posible *ψεύδεσθαι*).
- 2) La *αἴσθησις* es *originariamente* ἀληθής: νοῦς αἴσθησις τις.

Todo el problema se encuentra *antes* de la separación de lo teórico y lo práctico.

El *trato* (αἴσθησις y πράξις) ya tiene ahí al mundo como un algo develado. “Verdadero” no tiene aquí ningún sentido; pero ἀ-ληθής sí.

ἀληθεύειν = *custodiar* (¡etimología *alemana* cuestionable!), para apropiarse en su ser.

En la medida en que lo viviente tiene un mundo, puede equivocarse. El ser humano está ahí en el modo del *διανοεῖν*, λόγον ἔχειν; el mundo está ahí en el modo de “*hablar de algo como*”, “*tomar algo como*”. Una *simple* *aprehensión* es siempre solo artificial.

–[21]–

En torno a *Acerca del alma* III, cap. 4

*Torstrik*⁵⁷ distingue en su edición de *De anima* (*Acerca del alma*) entre dos diferentes redacciones que luego se mezclaron.

III, cap. 5. παθητικός [430a 24] pertenece a un nivel de interpretación anterior, que el *πάσχειν* en el cap. 4 [429a 14, b 25 ss.].

429a 13 ss.: εἰ δὴ ἀσὶ que obviamente (conexión con *δηλον*). Problema: o bien el *voεῖν* es un *πάσχειν*, como la *αἴσθησις*, o es otro *πάσχειν*.

429a 16: τοιοῦτον se dirige a εἶδος.

Ser-algo-así como el εἶδος, que está en la posibilidad del νοῦς, no es lo mismo que el ente mismo, el objeto del mentar.

Δύναμει no es la posibilidad vacía, sino que: el νῦς puede ser algo así como el εἶδος, es decir, en el modo de percibir.

El νοῦς es un determinado γένος ψυχῆς (413b 25 ss.). Él constituye la tenencia de ser del viviente (con). En el νοῦς se determina el modo

57. [Aristoteles, *De anima*, editado por Adolf Torstrik, Berlin, 1862 (Praefatio X 3: De codicibus aristoteleis ad duas familias redigendis).]

de ser del ser humano. El ser-humano está puesto ontológicamente en el νοῦς en una determinada posibilidad.

–[22]– Νοῦς es una determinada tenencia de ser de la vida, que se caracteriza por el hecho de que mienta algo *como* algo (διανοεῖσθαι) (429a 23). Esto es lo próximo; así es como comparece descriptivamente el νοῦς (cf. δι-αίρησις, σύν-θεσις).

ὑπόληψις, δόξα: tener algo por algo (EN VI, cap. 3; 1139b 14-17). Esta forma de tratar con el mundo (el ὑπόληψις) es tal que siempre puede engañar al pretender ser algo que no es así.

ἀληθεύειν: tener algo en posesión (en *custodia*) como algo *descubierto* (nexo con οὐσία = Tener, posesión, ser en tanto posesión).

Ἐπόληψις se refiere a cómo la vida se comporta con su mundo en el trato, cómo este trato está dentro del ser de la vida (además de esto otro sentido de ὑπόληψις en el sentido de mentar en su conjunto). La diferencia entre ὑπόληψις –[23]– en sentido estrecho y ἐπιστήμη y φρόνησις se refiere al carácter de referencia y ejecución de la vida.

En torno a *Anaxágoras*, véase *Diels*, fragmento 12.⁵⁸

Παρεμφαινόμενον γὰρ – (429a 20)

Como él (el νοῦς) se muestra como aquel que tiene algo que decir (así como el rostro nunca ve colores, nunca oye sonidos) (ver μεσότης); pero: cuando se muestra a partir de sí, hace demandas.

58. [La enumeración como fragmento 12 de Anaxágoras se mantuvo, de acuerdo con la actual manera de citar, también hasta la sexta edición ampliada de la colección de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por Walther Kranz, 3 vols., Berlin, 1951-1952 (ediciones posteriores entonces sin cambios).]

En torno a la *Ética nicomaquea* VI, capítulos 3-7, 10 (Bekker)⁵⁹

Problema del ἀληθεύειν, qué es en su ser y cómo lleva lo viviente a un determinado ser. *Dos problemas*: 1) Cuál es el carácter de ser del ἀληθεύειν. – 2) En el lado de lo que se aprehende (es decir, el mundo), se da la –[24]– separación ontológica entre ἀεὶ ὄν y lo que puede ser de otra manera. La pregunta clave es: ¿De dónde obtiene Aristóteles la diferenciación: “para siempre” – “también poder ser de otra manera”?

¿Cómo se va a diferenciar ahí entre el aprehender y tratar con este doble ser?

Ἐπιστήμη y σοφία como formas concretas de la investigación científica. – Para comprender desde el ser de la investigación del ἀρχή <ἀρχή-Forschung> lo que heredamos como “Física”...⁶⁰ mediante ello accedemos a la ontología como ciencia en el sentido aristotélico. Solo la “Física” da el acceso adecuado a la “Psicología”.

En torno a Acerca del alma Γ 4: δύναμις y ἐντελέχεια son modos fundamentales de ser. El νοῦς, por sí mismo no prejuzga nada. Es una pura posibilidad de acceso para cualquiera, mención, formulación como tal.

–[25]– En donde él mismo se inmiscuye, impide lo que no le pertenece a él.

σάρξ sustancia viviente, ligada a σῶμα.

Sobre στήρισις y δύναμις ver *Metafísica* Θ y Δ.

Observación ontológica del νοῦς en tanto posible objeto de sí mismo. πράγμα *Met.* IX, cap. 10.

Cómo juntamos actualmente “ente” y “objeto”, “ser” y “ser-objeto”.

Πράγμα significa “lo que de alguna manera se produce y se hace” (πράττειν, πράξις

59. [Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, editada por Immanuel Bekker, Berlin, 1881 (1831).]

60. [Puntos suspensivos en la transcripción.]

Πρᾶξις significa más precisamente una acción <Tun>, de modo que el con-qué <Womit> del trato llegue a su *ser* (concisamente: “pro-ducido”, “traído a su puesto”).

“τὸ τί ἦν εἶναι”, cf. Trendelenburg, Rin. Mus. 1828.⁶¹

–[26]–

En torno a Met. Z, cap. 1 – πρῶτον ὄν ser genuino, formalmente denominado οὐσία.

1028a 12 ὅτι – que-ser <daß-Sein>, es decir, algo que es esto y aquello, algo como algo.

Concepto de τὸ ὅτι en Anal. post. II, cap. 1. Aquí se diferencian distintos modos del ὅτι: 1) ὅτι, 2) διότι, 3) εἰ, 4) τί ἐστίν.

- 1) Eso *que* es algo así (algo como algo), ὑπάρχειν.
- 2) *Por qué* el algo es algo así, refiriéndose a ὅτι.
- 3) αἴτιον, puesto que algo es algo así.
- 4) *Si* algo es algo en absoluto.
- 5) El *qué* de aquello por cuyo “si” fue preguntado.

ζητεῖν	buscar, es decir	}	<p style="margin: 0;">preguntar</p> <p style="margin: 0;">reflexionar βουλευέσθαι (EN VI, cap. 10)</p>
--------	------------------	---	--

La búsqueda está en un no-tener; tiene como término el llegar a estar en posesión. Buscar es una forma de cuidar, de esforzarse (vida que busca). Expresión de no-tener: *Carencia* para evitar la negación, porque se trata de un carácter positivo del ser de la vida (constitutivo para la facticidad).

Origen del conocimiento a partir del *trato*. En el trato hay una cierta iluminación. Cada trato tiene una cierta *visión* (antes de toda contemplación teórica).

61. [Adolf Trendelenburg “Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῶ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax”, *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie* 2 (1828), pp. 457-483].

Esta “visibilidad” tiene la posibilidad de volverse independiente –[27]–; el contemplar puede convertirse en un modo propio del trato, del comportar-se. De esta manera, también la búsqueda, el preguntar, aquello hacia lo que se dirige la visión del trato, puede llegar a ser independiente. La pregunta tiene la posibilidad de hacerse independiente, y con ella uno se *plantea un problema*; uno se fija *en* algo.

Aristóteles comienza a partir de esta búsqueda, *Met.* VII, 17.

1041a 10 ss.: la pregunta siempre se hace en el modo de discutir sobre algo como algo. (El λέγειν es el modo propio de ejecución de la ἐπιστήμη).

1041b 28: αἴτιον πρώτων: Cuando pregunto algo acerca de su genuino “por qué” (el porqué de la “primera línea”), entonces llego a la οὐσία.

La pregunta por el διὰ τί se interpreta y se toma como un acceso. (Cuál es la pregunta y qué es lo preguntado). Así *Aristóteles* llega a lo que debe ser abordado como οὐσία. Más concreto es el método del capítulo 17, pero es el mismo en todo el libro VII.

VII. libro, capítulo 1. Planteamiento de la pregunta, que ya indica una dirección en la que se puede seguir el asunto (μέθοδος).

Categorías: eso, *de eso*, y *lo que se dice* de algo. Ser en conexión con el enunciado (hablar de y discutir sobre).

–[28]– ὅπερ: “lo que siempre de alguna manera” señala a la οὐσία.

1028a 13: τῶν οὕτω κατηγορουμένων:⁶² estos son *ahora* ποιόν, ποσόν, πρὸς τι, πού, ποτέ.

1028a 18 ss.: τῷ τοῦ οὕτως ὄντος:⁶³ en el modo en que se mientan en el sentido del discutir mismo; como determinaciones del tamaño (“tallas”) del ente que es *así* (de τί).

τοῦ ὄντος: son, en su propio sentido, articulados *hacia* el τί. En ellos siempre se incluye el τί. Su ser tiene en sí mismo siempre una referencia a τί ἐστίν.

El andar no puede llegar a su ser a partir de sí mismo.

χωριστόν: tomando su propio puesto (χωρίς).

1028a 29 τούτου: yendo al καθ’ ἕκαστον.

62. “... cosas que se predicán”. [N. de los T.]

63. “... cosas que son”. [N. de los T.]

1028a 31 simplemente en dirección a (ἀπλῶς), no en el desvío de un “como algo”.

Desde *Parménides* el λόγος ha tenido el predominio; es decisivo para la historia espiritual de Occidente.

1028b 31 ss. ὑποτυπωσάμενοι hacer el trazo y perfilar.

1028b 33 λέγεται: interpretación, en la que la vida fáctica está; en la que crezco, por tradición.

–[29]–

1029a 2 ss.: El carácter factual del ente en sí mismo es algo producido (σύνολον ο ἔξ ἀμφοῖν).

ὑποκείμενον: en relación con la estructura objetual de σύνολον.

1029a 10: τοῦτο ἄδηλον: esto es indefinido, a diferencia de καθ' ἕκαστον, que se supone que es la οὐσία.

ῦλη es un τί, solo como λεγόμενον, pero no como ente propiamente.

Frente a la diferente visión de *Platón*: nuevo punto de partida, partida de la αἴσθησις (ver *Nietzsche*: *Platón* “el cobarde ante la realidad”).⁶⁴

1029a 26: No encuentro la ῦλη en absoluto, pero es algo diferente, no estoy hablando de ella misma.

1029a 32: δῆλη: lo claro en sí mismo. – Las cosas que son se aprehenden en el sentido de la ποίησις.

Difícil es solo el sentido de ser del εἶδος.

ῦστερον: más tarde en el sentido de la ποίησις y la observación propia de la ποίησις.

εἶδος: Lo que quiero hacer; lo que primero es interpelado al hacer.

64. [La cita está al final del § 2 de la sección “Lo que debo a los viejos” del escrito de Nietzsche *Götzen-Dämmerung* (1889). Según la versión a mano de Heidegger, el pasaje del texto reza: “Al final, la *valentía* ante la realidad distingue entre naturalezas como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde ante la realidad –*por consiguiente*, se refugia en el ideal–; Tucídides se tiene a *sí mismo* en su poder, por consiguiente, también mantiene las cosas en poder”. (Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung* [entre otros] en *Nietzsche's Werke*, primera parte, vol. 8, Leipzig 1919). Las obras de Nietzsche (*Großoktavausgabe*) en posesión de Heidegger están catalogadas en Martin Heidegger, *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA 43, ed. Bernd Heimbüchel, Frankfurt am Main, 1985, p. 291 ss.].

El εἶδος que *tengo previamente*, lo que veo. “Así es como se ve”. La τέχνη está *ahí* (transmitida). Así es como se ve un libro. Así hablo *de* algo. (Λόγος y εἶδος se usan promiscuamente). – Εἶδος de entrada, no “esencia” o “tipo”.

–[30]–

Cómo εἶδος llega a ser *especie*; cómo pasa de la ontología a la lógica, ese es el problema.

ἐπιστήμη: aprehensión objetual; compilación de λόγοι: συλλογισμός (ὀρισμός) “lógica”. (Especie se refiere al género, γένος. ¿Qué significa eso?)

1029b 3 μεταβαίνειν. Ir por el camino de lo familiar, empezando por lo poco familiar.

1029b 6: no hay ningún bien en sí mismo (contra *Platón*). De la misma manera, solo se reconoce lo que es realmente adecuado.

–[31]–

En torno a *Metafísica VII*, capítulo 4

En torno al “τὸ τί ἦν εἶναι” (exposición del Dr. Pos).⁶⁵

ὄρος lo excluido, ὀρισμός la exclusión.

(noemático) (noético)

causa formalis 1044b 1: el fundamento creador, generador; lo que tengo previamente (por ejemplo, con el mineral y la estatua) El “¿Por qué?” originario extraído de la ποιήσις.

1029b 20 ss.: dativo ἐκαστω: lo que corresponde al τὸ τί ἦν εἶναι.

Imperfecto “ἦν”. Pasaje paralelo de *Platón*, *Fedón* 97e, donde ἦν se utiliza en relación con el primero ideal: ὅτι αὐτήν [τήν γῆν] ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι [*Fedón* 97e 2 ss.]. ὡς ἄμεινον ἦν αὐτήν ἐν μέσῳ εἶναι [97e 4].

65. [Henrik Jan Pos (1898-1955) desde 1922 estudió con Husserl y Heidegger en Friburgo de Brisgovia. A partir de 1924 fue profesor de lingüística en la Vrije Universiteit en Ámsterdam, a partir de 1932 fue profesor de filosofía teórica e historia de la filosofía en la Universiteit van Amsterdam. Hasta 1933 Heidegger y él estaban unidos amistosamente. A lo largo de sus conferencias en los Países Bajos en verano de 1930, Heidegger se hospedó en casa de Pos, entre otras. Pos también fue uno de los participantes en la discusión de Davos entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer.]

El πρότερον τῆ φύσει; independiente de...,⁶⁶ en el sentido platónico. Antístenes,⁶⁷ el Megárico, lo emplea (*Diógenes Laercio* VI, 3).⁶⁸

En τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ ἰματίῳ εἶναι es designado el concepto abstracto.

–[32]– La traducción de *Trendelenburg* de λέγοντι αὐτό [1029b 20]: el concepto abstracto que corresponde a lo individual.⁶⁹

Heidegger: no hay que empezar con la expresión aislada, que es más simple que la presentada [?].

La expresión completa en un solo lugar: 1031b 7: τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι –eso “que era ser”– en la acepción de τὸ εἶναι una reducción aún mayor.

Por lo demás, la expresión en el uso del lenguaje griego *no* aparece.

τί ἐστι *Tópicos* 131, 142b 27.

Un concepto más amplio que τὸ τί ἦν εἶναι (Presente de cara al imperfecto – Bonitz⁷⁰) τὸ τί ἦν εἶναι dentro del τί ἐστι.

Lo esencial que uno puede encontrar es el τὸ τί ἦν εἶναι, el τί ἐστι es lo que *primero* se asigna a un objeto.

¿Es ἦν el sustituto para un aoristo?

τὸ εἶναι nexo con la οὐσία.

66. [Puntos suspensivos en la transcripción.]

67. [Antístenes de Atenas (aprox. 450-370 a. C.), proveniente de la Escuela de Gorgias, fue alumno de Sócrates.]

68. [Referencia a la definición atribuida a Antístenes: Πρῶτος τε ὠρίσατο λόγον εἰπών, “λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν”, “λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν”.]

69. [Adolf Trendelenburg, “El τὸ ἐν εἶναι...” (cf. nota 13), p. 469. El pasaje citado (discusión de *Metafísica* VII 4, 1029b19-21) dice lo siguiente para Trendelenburg: ¿Pero cómo se entiende la oscura conclusión del pasaje? ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί εἶναι ἐκάστω. El αὐτό no puede referirse al anterior ὅτι πρόσεστιν αὐτό porque esto haría que λέγοντι αὐτό no tuviera sentido. La frase parece ser mucho más general. El αὐτό está interrelacionado con el siguiente ἐκάστω. En ese concepto se utiliza para cada uno de ellos el τὸ τί ἦν εἶναι, en el que lo individual (αὐτό) se haya, aunque aprehende (declara) lo individual (λέγοντι αὐτό). Así, el τὸ τί ἦν εἶναι eleva lo individual a un concepto general, el concepto general en relación con lo individual.]

70. [Hermann Bonitz, *Observationes criticae in Aristotelis libros metaphysicos*, Berlin, 1842, pp. 14 ss., cf. también p. 95. Sobre el empleo de τὸ τί ἐστι (en contraposición al τὸ τί ἦν εἶναι) esto significa aquí: “Quem ut illustret exempli loco adhibet τὸ τί ἐστι, quod pari ratione idem et magis adstricta et laxione significatione usurpetur” (14).]

¿Cómo se debe configurar el λέγειν para que –[33]– pueda alcanzarse la οὐσία? ¿En qué medida forma al τὸ τί ἦν εἶναι? ¿Cuál es el λόγος que permite el acceso al τὸ τί ἦν εἶναι?

Se trata del sentido del ser *en sí mismo*, libre de aprehender cualquier “interpelación”, es decir, tal acceso al ente mismo, de manera tal que este acceso sea “sin interpelación” de forma tal que no tenga aquello a lo que accede en su propio acceso.

De lo contrario, todo acceso es un “*tener previo*”. (Si interpele a un objeto, entonces ya lo tengo en un cierto “como” = eso). Pero aquí se trata de un acceso a algo *libre del tener previo*.

Trendelenburg: el τὸ τί ἦν εἶναι es aquello en lo que lo individual no se encuentra, pero que capta lo individual.⁷¹

–[34]–

En torno a [*Metafísica*] Z, capítulo 3

Aristóteles hace el planteamiento: el carácter de ὑποκείμενον en el σύνολον es la ὄλη. Pues solo de *ella* se dice todo, incluso la negación.

Lo que existe para los seres humanos está ahí (incluyendo el cielo). En ello reside la experiencia fundamental de un determinado sentido del ser en *Aristóteles*.

Toda interpretación debe obtener una ventaja, de lo contrario no aporta nada (debe ver más allá del texto). Cada interpretación decide (de acuerdo con su acertar o errar) sobre *este* punto. El aspecto filológico de la interpretación no es innecesario, pero sí secundario.

Hay algo en el ser del filósofo que los elude constantemente. (??) Las experiencias fundamentales se hacen efectivas de acuerdo con el lado de los objetos. Preguntar formalmente por una experiencia fundamental –[35]– es malinterpretarla.

71. [Cf. nota 24.]

En torno a [Metafísica] Z, cap. 4: La investigación se dirige al ser, *libre de objetos*. El *ὑποκείμενον* debe fracasar, porque el *λόγος* el *ὑποκείμενον ἄλλο κατ'ἄλλου λέγεται* (1030a 4). Y este es un *λέγειν* de carácter bastante diferente del que se exige para ganar el ser. El ser, libre de un “como” <Als> (*ἄλλο κατ'ἄλλου*, 1030a 4). El *τὸ τί ἦν εἶναι* vela el carácter del objeto y expresa la pura tenencia de ser. El carácter objetual no está presente, sino el carácter del ser.

- 1) Al “enunciar como” se determina el interrogar, en el cual el algo es dicho como algo. El *λόγος* debe estar *libre de conceptos previos*.
- 2) El *λόγος* debe estar libre de tenencia previa. No se me permite emplear ya el objeto en un determinado –[36]– qué, aunque este *λόγος* tiene la tarea de dejar que el ente comparezca a partir de sí mismo. Esto ocurre en un determinado *contemplar*. Cuanto más específico y originario es, tanto más puede dejar que comparezca algo. Lo que está *ahí*, tenemos que destacarlo. El ver crece hacia un determinado mundo.


1029b 17 ss.: *καθ' αὐτό*

- 1) La *ἐπιφάνεια*. – Si la *ἐπιφάνεια* en el *λευκόν* es interpelada en sí misma, si es la *καθ' αὐτό* en ese *λόγος* (1029 b17). La superficie es algo luminosa (coloreada). Y también todo lo coloreado es plano (relación esencial entre la planicidad y el colorido).

Pero: La verdadera tenencia de ser de la superficie fracasa en ello. (No yace en su colorido).

–[37]–

- 2) Se mienta la tenencia de ser (el ser-esto-ahí), pero no en su puro qué. (Por otro lado, en el primer caso solo se acierta al puro qué, pero no a la tenencia de ser).

οὐσία (Algo) [<i>Etwas</i>]		tenencia de ser	“ <i>Et</i> ”-	(Ser-Cómo)
		Puro qué	“- <i>was</i> ”	(Ser-Qué)

La perspectiva general de todo el curso del pensamiento:

- 1) Indicador formal: λεγόμενον καθ' αὐτό.
- 2) Lo que para un καθ' αὐτό: “*puro*” καθ' αὐτό (*sin* consideración a algo diferente).
 - (a) Rechazo de la falsa posibilidad.
 - (b) La pregunta por el ὄνομα.
- 3) El καθ' αὐτό en su carácter mismo de ser = τὸ τί ἦν εἶναι. Pero esto es = ὅπερ τόδε τι (en forma conjunta) (1030a 3) (“lo que sea que esté allí”), es decir, el qué en su tenencia de ser.
 - [38]– La expresión ὅπερ τόδε τι condensa el puro qué y la pura *tenencia de ser*.

La expresión “τὸ τί ἦν εἶναι”.

La expresión *completa* está en: 1031b 7:

τὸ τί ἦν ἐκείνω εἶναι. (Todo lo demás es una abreviatura).

Se incluye en ello:

1) τὸ εἶναι, 2) τί ἦν, 3) el *dativo*, 4) el ἦν εἶναι.

¿Cuáles son los motivos de estos cuatro momentos de la expresión?

- 1) Concepto del ὀρισμός (λόγος).
- 2) Determinación de los objetos que pueden tener un ὀρισμός. –
Características del ὀρισμός.
A través del ὀρισμός la
 - a) *Delimitación contra el ἄλλο κατ'ἄλλου λέγειν.* (Con ello ἄλλο... ἄλλου no se entiende formalmente como –[39]– “lo uno... lo otro”, sino en el sentido de contenido lo “heterogéneo” (extraño).
ὀρίζειν significa “limitar” y excluir a ἄλλο (lo extraño).
El λόγος ὀρισμός es el λόγος excluyente; con respecto a la “tenencia de ser y al “qué”
 - b) *El ὀρισμός se refiere al καθ' αὐτό*
En la forma de pura interpelación, aborda al ente mismo; va directamente hacia el ente y no huye de él. Porque la interpelación es, de manera puramente formal, también un discutir. Permanece en el propio ente, que lo capta directamente.
Por lo tanto, es una interpelación que simplemente va hacia lo ente.
–[40]–
 - c) El ὀρισμός no es un ὄνομα (ningún nombrar). (cf. 1030a 7-17).

El λόγος (el λέγειν) es un modo de desmontaje del διανοεῖν. El νοῦς es, empero, una ἔξις del ἀληθεύειν. El dar a conocer (el δηλοῦν) es la función propia del λόγος.

Por otro lado, en la tendencia a *nombrar* (ὄνομα), *no* hay *nada* que determine el contenido de un objeto.

El carácter de acceso del *nombrar* es completamente diferente al de la *interpelación* (genuina).

La interpelación es un λόγος interpretativo; incide en el ente y saca lo propio de él.

El nombrar permite la oscuridad (en la cosa), deja la cosa resuelta. Sí, la función original del nombrar es incluso el “mantenerse a raya”, para asegurarse contra ello. (Mientras que –[41]– en el ἀληθεύειν, cuyo modo de ejecución es el λέγειν genuino, me ocupo de la cosa).

La simple tendencia de asignar nombres no tiene ni siquiera la tendencia de ir al punto.

ἐὰν πρώτου τινὸς ἦ (1030a 10) significa, “si originariamente *aprehende el asunto*, con la tendencia a iluminar (ἀληθεύειν)”.

A partir de *ahí* únicamente es que se hace comprensible la referencia cambiante de ἔν y ὄν (cf. 1030b 10).

En el simple nombrar también hay una unidad, pero solo en la forma indeterminada del resumen “así es como lo llamo”. Pero esto *no* es *aquel* ἔν, que es idéntico al ὄν.

Sobre la expresión τὸ τί ἦν εἶναι

El imperfecto ἦν: el ente es lo que *era*, y *era lo que es*.

El sentido de γένος es la *descendencia*.

–[42]– Por lo tanto, el ὀρισμός solo es aplicable al εἶδη γένους.

Γένος es un concepto de ser, no un “qué” (= ὄπερ).

Cada ente es lo que es como él mismo y su descendencia. Solo es en la medida en que es como aquello desde lo que se origina.

A la base yace: Ser = Ser-hecho <*Gemachtsein*> (ποίησις – φύσις).

εἶδος: el este-ahí en su tenencia de ser. (Las cosas están siendo como algo para el ojo cuando las ve).

- ἀεί: el ente, lo que siempre está ahí, lo que no necesita ser producido, lo que ya está ahí.
- τέλος es el οὐρανός porque está terminado, el movimiento es porque está terminado.

–[43]– Sentido del dativo en τὸ ἐκείνω εἶναι.

En términos puramente gramaticales, tiene la función (según Kühner):⁷² percibir, encontrar, hallar algún algo (¿el viejo significado locativo?).

El dativo es lo que se contrae:

Πλάτων: Ἔτερα [...] τοῖς φύλαξιν ἠύρηκαμεν [*República*, libro IV, 421e 7].

Con lo que estoy tratando: μάχεσθαι τι.

Lo que se atribuye a una cosa como lo que le es propio.

La tenencia de ser de la unidad [?] ([...])⁷³ en sí mismo = τὸ ἐνὶ εἶναι (scil.⁷⁴ ὑπάρχον).

(ὑπάρχον: = el ser de la cópula).

–[44]–

ἐπι-στήμη pre-sidido (alto alemán medio) (*EN*)

ἔξις [*EN*] B, cap. 4 (1105b 20)

Un modo de ser que se ha convertido en ente a través de su ser, un modo de ser que ha sido apropiado en el ser mismo.

ἔξις (τοῦ) ἀληθεύειν, estar manteniéndolo en custodia, y por lo tanto asegurarse. ἐπιστήμη ningún βελτίστη ἔξις (*EN Z*, cap. 2 [1139a 16]) (La ἐπιστήμη es enseñable, porque *no* es originaria, sino ἐκ τῶν ἀρχῶν).

ἀεί siempre es así, debe ser así, no puede ser de otra manera.

La peculiaridad de la ἐπιστήμη es que yo sé que una cosa es así (estar en sintonía con el ente que tiene el ente en custodia, pero sin que yo esté siempre delante de él y lo vea). Por lo tanto, el saber es indirecto. Lo falso no tiene por qué ser imitado. Pero, un cierto desde-dónde es necesario,

72. [Cf. Raphael Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* (segunda parte: *Satzlehre* vol. 1), tercera edición al cuidado de Bernhard Gerth, Hannover, 1898 (Hannover, 1976) (aquí: Sintaxis de la proposición simple: Tercer capítulo, I. Doctrina del caso, caso Dativo [§ 422 ss.].)]

73. [Carácter entre corchetes ilegible.]

74. [Abreviatura del latín *scilicet* (a saber).]

de donde yo derivo el saber. Esto es accesible para mí en la ἐπαγωγή. Por eso la ἐπαγωγή *no* es *ninguna* βελτίστη ἕξις, porque los ἀρχαί solo son accesibles en la ἐπαγωγή.

ἐπαγωγή *no* <es> “inducción”, sino <lo> completamente neutral: que *conduce* a algo. No tienen por qué ser ἀρχαί, a veces solo son un ejemplo (en la función [?] del ἀρχή para la διδασκαλία, de hecho).

–[45]–

συλλογισμός recopilar varios discursos justificadamente.

ἐπαγωγή por ejemplo “lección de hallazgo”.

Comentario general sobre *Ética nicomaquea VI*

¿Hasta qué punto el concepto de ἀρετή es permitido por lo dianoético? ¿Hay una virtud para el διανοεῖν?

Dado que el λέγειν es el modo de ejecución del διανοεῖν y el ἀληθεύειν es la meta del λέγειν, el διανοητικὴ ἀρετή debe ser el modo más elevado del ἀληθεύειν.

Sobre el cap. 3 y ss.: Las cinco formas del ἀληθεύειν (τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς) se caracterizan en [EN] VI, cap. 3 ss.:

- 1) en lo que respecta al ámbito de ser que proporcionan de forma descubierta.
- 2) según si el modo respectivo de ἀληθεύειν es una determinada ἀρετή o es una βελτίστη ἕξις o no, es decir, si no hay μᾶλλον para ella o sí (¿para una βελτίστη ἕξις no hay ningún μᾶλλον!)

a) ἐπιστήμη ([EN] VI, cap. 3)

- 1) La ἐπιστήμη se refiere al αἶδια porque no se encuentra directamente ante el ser (cf. p. 44).

Cf. 1139b 21 ss.: ὅταν ἕξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, –[46]– λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή.⁷⁵

75. [Falta el punto 2.] “... cuando están fuera de nuestra observación se nos escapa si existen o no”. [N. de los T.]

En el διαψεύδεσθαι [1139b 17 ss.] se mienta algo como esto y así sucesivamente, pero el ser genuino está encubierto. Algo más (engañoso) ha avanzado hasta él.

- b) Τέχνη (cap. 4) es un modo del λέγειν (modo de ejecución de⁷⁶) = alemán por ejemplo “pasar por alto” (pensar en algo, cómo se debe hacer algo, y al mismo tiempo el resultado de esta actividad, el “saber cómo se debe hacer”, el “pasar por alto” la situación (“poiética”), un peculiar carácter visual, que tiene referencia a un campo de ser que posiblemente se puede producir de cierta manera. La τέχνη debe poner a disposición en la “planificación” lo que se va a producir.

Cf. el significado de la τέχνη y especialmente τεχνάζειν con los escritores más antiguos: *Homero, Hesíodo, Heródoto, los trágicos, Aristófanés, Platón* etc. (Entradas en el diccionario de Pape⁷⁷ bajo el rubro τέχνη y τεχνάζειν). Para *Homero*, Τεχνάζειν significa “planear”, pensar astutamente una cosa, dejar cada paso claro, establecer.

(ὅπως con esto o lo mismo *que*)

Incompletitud de la τέχνη (relación con τύχη)

La τέχνη no tiene la obra en sus manos, solo tiene el εἶδος del ἔργον originariamente en sus manos (el “plan”).

ή τέχνη τὸ εἶδος (Mζ9,⁷⁸ 1034a 24; Mζ7, 1032a 32 ss., b 11 ss.; Mλ3, 1070a 15, 30; Mλ4, 1070b 33).

–[47]– ή δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.

(Zμα1, 640a 31 ss.⁷⁹; [cf.] 639b 15 ss.).

La τέχνη no tiene la obra en sus manos porque es el ἀληθεύειν de la ποιήσις, porque es *tan* opuesta a las cosas que no tiene (con seguridad) el ἔργον. (Y eso incluye la τέχνη, *completada como tal*; se trata de una inseguridad de principios).

Así que no es ninguna βελτίστη ἔξις.

76. [Intersticio, es decir, omisión en el manuscrito.]

77. [Véase τεχνάζω, τεχνάω y τέχνη, en Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache, vol. 2, Braunschweig³, 1880.]

78. [Aquí y en lo siguiente, abreviaturas a Hermann Bonitz, Index Aristotelicus, Berlin 1870 (ND Berlin 1961): Mζ9 = τὰ Μετὰ τὰ φυσικά/Metaphysica Z 9; Mλ3 = Metaphysica Λ 3; Zμα1 = περὶ Ζῳων μορίων/ De partibus animalium A 1 ss.]

79. [De partibus animalium 640a 31.] “El arte es el concepto de la obra, pero sin materia”. [N. de los T.]

φύσις: La ἔξις de la φύσις está en ello diferenciada de la τέχνη; yo me *tengo* a mí mismo en la medida en que crezco. La casa llega a ser, *es* aquello que debe llegar a ser.

(El *crecer* conjuntamente <Verwachsen> es una determinada στέρησις, indicada por el “ver-”. Στέρησις *no* es una negación, sino algo positivo; es –como la “negación” en la dialéctica de *Hegel*, que proviene de ella–, no una categoría lógica, sino ontológica).

Ἀτεχνία no es la incapacidad de la implementación, sino la planificación *falsa*; la mala manera de hacer el proyecto.

La genuina ἀρετή de la τέχνη (que, sin embargo, ya va más allá de ella) es la σοφία.

–[48]– Esto convierte a τεχνάζειν en θεωρεῖν.

Se observa el movimiento inmanente del τεχνάζειν, el determinado estado (?) del τεχνάζειν puede ser formado en sí mismo al máximo –*independientemente* de si algo sale de él–. En la σοφία todo depende del θεωρεῖν, no del ἔργον. O más bien: el θεωρεῖν es el obrar en sí mismo y al mismo tiempo su obra (ver *Metafísica* Γ,⁸⁰ caps. 1-2 y *Ética nicomaquea* VI, cap. 7 (1141a 8 ss.)).

c) φρόνησις:

1) πράξις ([*EN* VI] cap. 5 [1140a 24 ss.]) – La πράξις se tiene a sí misma. En cambio, la situación del actuar [?] y en el espíritu [?] ámbito [?].

Ética nicomaquea Z, capítulo 5 (1140 a 24)

1140a 26 ss.: τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα⁸¹

(πρακτὰ σπουδαῖον [1140a 29 ss.]

1140a 28: ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν

el *en la medida en que* (ἰκόμο! = ποῖα) en torno (πρὸς) al ser del ser humano (τὸ εὖ ζῆν), la *significatividad*.

80. [Aquí libro I = *Metafísica* A(lfa).]

81. “... lo que es bueno y conveniente para sí mismo”. [N. de los T.]

ζῆν estar-*ahí*, la vida está de entrada *en* su mundo (está en algún *lugar*, en un determinado “sitio”, es decir de hecho *ahí*). La vida ya consiste en cómo se ve el mundo (no hay que introducir los conceptos formales de sujeto y objeto). “La vida comparece mundanamente”.

–[49]– El término aristotélico εὐπραξία (o εὖ ζῆν) no es más que una aguda formulación del ser en el mundo. La εὐπραξία no es una vivencia, sino un cómo del estar concreto en el mundo, un cómo del trato en el mundo (no como una vivencia, sino como está “objetivamente” en él).

Solo de esta manera es comprensible la frase aristotélica, el νοῦς es el mismo que el νοούμενον, la ἐπιστήμη es lo mismo que la πράγμα. (*Acerca del alma* 430a 19 ss.: τὸ δ’ αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι).⁸²

La ἔξις es la totalidad del concepto ontológico con el que *Aristóteles* llega más lejos, una forma de tratar con el mundo, como una forma de ser de quien lo trata. Cf. *EN Δ*.

Como ilustración de ἔξις, la comparación es que uno *lleva puesto* el estar-situado respecto del mundo como un vestido, pero en el caso de la ἔξις aquí mentada, lo que uno lleva puesto y lo que se tiene es lo mismo (es decir, la vida y el mundo son en el fondo lo mismo). Este es el concepto concreto de ἔξις. También existe el término formal –[50]– de ἔξις = δύναμις.

ἔξις ἀ σώζειν

διαφθείρει no significa destruir aquí, sino que se destruye el *estar-ahí* del ἀρχή, es decir, ya no está más *ahí* ([*EN Z 5*] 1140b 13).

ἡδύ – λυπηρόν (1140b 14)

ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει... (1140b 14 ss.).⁸³

¿Cuál es el propósito de este ejemplo? Aquí se trata del objeto de un θεωρεῖν que sale de la πράξις, en torno a la autonomía, que se lleva a cabo en un *bloqueo*, es decir, la πράξις se bloquea con ello, de esa forma

82. “... y es lo mismo el conocimiento en acto que su objeto”. [N. de los T.]

83. “... si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos”. [N. de los T.]

se excluye la posibilidad de que algo en el carácter de la ἡδύ ο λυπηρόν venga a mí.

La διάθεσις es una forma de ser, cf. *Retórica* A 11.

οὐδὲ δεῖν τούτου ἔνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν. ([EN Z 5] 1140b 18 ss.).⁸⁴

Lo que el ἀρχή debe hacer frente.

–[51]–

([EN. Z 5] 1140b 17 ss.: τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην⁸⁵ εὐθύς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή).⁸⁶

¿Qué significa εὐθύς? Si se añade junto con ὀρθότης o si dice “*todo a la vez*”, se encubre todo este contexto de cosas, no solo algo, sino que con el ἀρχή se pierde todo a la vez.

Εὐβουλία es el modo de ejecución, en el que toda la situación se apropia de una manera muy concreta. (¿Pero cómo se construye gramaticalmente εὐθύς?)

([EN Z 12] 1143a 32 ss.: ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων τὰ πρακτά).⁸⁷

Esta determinación sirve para calificar el carácter de referencia de la φρόνησις.

Ἕκαστον es en primer lugar cada uno = πᾶς. Es decir, cada uno de una integridad. Πᾶν significa todo, es decir, cada uno de estos todos, pero no el *todo* (es decir, se utiliza tanto cuantitativa como cualitativamente (= total). El ἔσχατον es solo un determinado modo señalado del ἕκαστον.

–[52]– (*En torno a* 1142a 11 ss. = [EN] Z 9):

(δι' ἀφαιρέσεως (1142a 18)) Ἀφαίρεσις es una forma en la que los objetos están ahí, *de manera que quito* los objetos específicamente *matemáticos* de lo concreto, y *de tal modo* que no tengo que preocuparme por lo

84. “... y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin”. [N. de los T.]

85. [En el manuscrito aparece ἡδονὴν καὶ λύπην en vez de ἡδονὴν ἢ λύπην (como aparece en todas las ediciones).]

86. “... pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor el principio no es manifiesto”. [N. de los T.]

87. “... todas las cosas prácticas son individuales y extremas”. [N. de los T.]

concreto. *No* necesito contemplar las cosas, al contrario, miro hacia otro lado (ἀπο-), este es el *movimiento* de ἀφ-αίρεσις.

Ἐμπειρία (cap. 1, *passim*) es lo *opuesto* a ἀφαίρεσις; aquí las cosas deben ser contempladas (¡no mirar hacia otro lado!). En la palabra se incluye πέρας (el límite), es decir, tengo que contemplar la cosa de tal manera que la penetre hasta su límite (¡véase la expresión “pasar por algo” = “experimentar” en alemán!)

Καθ’ ἕκαστα no se refiere simplemente al individuo en una integridad (eso sería el cada uno de la teoría pura), –[53]– sino que se contempla a cada uno, a cada individuo, a lo “*respectivo*” (es decir, a cada uno con quien *paso el tiempo*, lo que *tengo* solo *cuando paso el tiempo* con él; visto desde la perspectiva del *sí mismo*, “*respectivo*” en un sentido acentuado.

Ἐσχατον es el último lugar donde se decide el asunto. (Ἐκαστον viene de ἐκάς *lejano*, sup[erlativ(o)] [?], “el más lejano”).

El τέλος de la πράξις *caduca*, está *ahí*, está terminado. – En la πράξις el τέλος tiene el mismo carácter de ser que la propia πράξις.

οὗ ἕνεκα “propósito”, el ἀρχή de la φρόνησις. Pregunta general, si la forma del ἀληθεύειν tiene propiamente el ἀρχή.

αἰρετόν, προαίρεσις, que es νοῦς καὶ ὄρεξις, lo que significa que es el fenómeno fundamental para ambos. Constituye la forma fundamental de ser del ser humano. Está condicionada por la situación completa de la vida (situación), que está ahí en la circunspección como lo circunstancial.

< ala derecha > ἔσχατον lo extremo de las consideraciones. El συμπέρασμα, la conclusión, está ahí donde comienza la acción.

La φρόνησις es el ojo de la πράξις.

–[54]– En la φρόνησις tengo τέλος y ἀρχή, porque la conclusión de la φρόνησις es la πράξις. El tener del τέλος es lo ἔσχατον, y la πράξις la tengo en potestad.

En la ποίησις, por otra parte, existe la posibilidad del fracaso; por lo tanto, la τέχνη *no* tiene el τέλος. (τέχνη es la consideración de cómo producir algo, *no* la “técnica” (τεχνάζειν = alistar)). – Al final de la τέχνη el τέλος *no* está ahí (sino la mostración (??)).

Pero en la φρόνησις el fin es la πράξις.

εὐβουλία <es> la posibilidad...

La implementación del ἀληθεύειν, la φρόνησις, el modo concreto de impulso, el ἀρχή, el modo de ejecución de la φρόνησις es la εὐβουλία.

ζητεῖν –de forma concreta es lo que se busca en el trato–. Ya hay algo en el trato, estoy buscando el sombrero para irme. La búsqueda se hace al mirar. Separar: lo “buscado” <Gesuchte>, lo “rebuscado” <Durchgesuchte> o visitado <Besuchte>, lo explorado <Abgesuchte>.

El modo del trato, donde el *ver* es autónomo, –[55]– donde el *ver* determina el modo del trato. Buscar de esta manera significa *preguntar* en el sentido teórico.

Encontrar quiere decir tener *ahí*, ponerse delante de lo existente.

¿Qué se busca en la πράξις? Como aquello que conduce al ἔσχατον. Todo esto debe estar ahí en la εὐβουλία; es el encuentro con este “ahí” lo que importa.

εὐβουλία: encuentro *sin* búsqueda (también en la εὐβουλία se encuentra lo que aún no se tiene).

δόξα: mantener la dirección a, pero sin búsqueda, señalada por el ἀρχή.

ὀρθότης – en el ἀρχή es fijada, significa transparencia.

La δόξα no es tanto ἀρχή, de modo que adonde se dirige no tiene que ser buscado por ella, sino que ya tiene algo que existe ante sí; es un mentar algo.

Por otro lado, la εὐβουλία es una búsqueda que hay que hacer.

“Φρόνησις” se emplea doblemente:

- 1) en un sentido amplio: la εὐβουλία aparece en ella –[56]–;
- 2) en el sentido más estrecho: es el tener del τέλος como ἀρχή (φρόνησις genuina).

προαίρεσις γ φρόνησις

La φρόνησις es efectiva en la προαίρεσις. La προαίρεσις capta lo que debe ser de tal manera (τέλος). El τέλος es ἀρχή, es señalado. Lo captado tiene su agarre a través de la φρόνησις; tiene ἀρχή – naturaleza; con esto, de *una* sola vez se señala aquello que debo captar (el captar propio del ἀρχή es la εὐβουλία).

III. Observaciones editoriales a la documentación

Los dos seminarios están incluidos en el catálogo de las obras de Heidegger, que figura en el volumen 1 del *Heidegger-Jahrbuch*.⁸⁸ Si Heidegger continuó el seminario desde el semestre de invierno de 1922-1923 hasta el semestre de verano, no puede determinarse claramente sobre la base de la transcripción de Becker. Es de suponer que solo lo continuó durante unas horas.

Las transcripciones de Oskar Becker están escritas en tinta negra con la antigua escritura alemana. La escritura es generalmente legible y se puede descifrar, excepto en algunos pasajes. La transcripción estaba a disposición de los redactores en una copia del cuaderno universitario, que contiene la transcripción completa de los dos seminarios de Aristóteles. El recuento consecutivo de páginas del cuaderno universitario de Becker, al que también se refiere el índice elaborado por él mismo, figura entre corchetes en el texto. Los pasajes subrayados en tinta negra en el texto se reproducen en cursiva. En cambio, no se han tenido en cuenta los pocos subrayados en crayón. Las adiciones de los editores en el texto, así como las adiciones de los editores y las referencias bibliográficas en las notas, figuran entre corchetes. Las lecturas dudosas se indican con un signo de interrogación entre corchetes. En cambio, los añadidos entre corchetes en las citas griegas son de Becker. Los signos de interrogación entre paréntesis y los puntos de omisión también son de Becker. Todas las citas griegas han sido revisadas por los editores y se han corregido

88. *Heidegger-Jahrbuch* 1 (2004: 473, 475).

sutilmente las pequeñas discrepancias o desviaciones. Se ha mantenido la puntuación de Becker.

Aprovechamos la ocasión para agradecer al Dr. Ulrich von Bülow, del Archivo de Literatura Alemán de Marbach del Neckar, su amable ayuda en la edición de las dos transcripciones del seminario. También queremos agradecer al Dr. Hermann Heidegger su permiso para publicar estas transcripciones.

Günther Neumann, Alfred Denker y Holger Zaborowski

“¿Podemos revivir el antiguo sentido amplio de la retórica?”

Conversación con Hans-Georg Gadamer*

Ansgar Kemmann

Acceso biográfico

–*Estimado profesor Gadamer, ¿cómo ha llegado usted a la retórica? ¿Fue acaso a través de Heidegger?*

–Usted debe recordar, en lo concerniente a Heidegger, la enorme tarea a la que él se enfrentó, a causa del dominio de Tomás de Aquino. ¿No es verdad? Lo más sorprendente fue que Heidegger haya podido revivir a

* Traducción del alemán: Álvaro Ledesma Albornoz (Albert-Ludwigs Universität Freiburg/ Pontificia Universidad Católica Chile). Esta traducción fue realizada con financiamiento de Conicyt Chile. La presente entrevista es de carácter anecdótico. El lenguaje usado corresponde a este carácter y su tono es coloquial y narrativo. He tratado de mantener en la traducción tanto el carácter como el tono de la entrevista. Debo señalar que el texto alemán no es siempre transparente. Existen oraciones no contextualizadas, inconclusas y no claras. También se usan verbos de manera extraña (para el alemán estándar) y no hay siempre un orden claro en las ideas. En la traducción he tratado de volver el texto más transparente. Sin embargo, he limitado mi tarea a la traducción, evitando la interpretación. Por este motivo he decidido dejar intactas las aporías sintácticas. El carácter anecdótico de la entrevista repercute en el uso no especializado de terminología filosófica. En los momentos en los que la terminología refiere a conceptos claramente técnicos, sea de Gadamer o de Heidegger, he decidido usar las traducciones canónicas de dichos términos y añadir una nota refiriendo al término alemán. En casos puntuales he añadido notas sobre palabras específicas cuya traducción exacta al castellano es compleja o imposible. Por cuanto a la bibliografía citada en el texto, he indicado la traducción castellana, si esta se encuentra disponible. Agradezco encarecidamente a Nicoletta Fanfani por su gran ayuda en la revisión de esta traducción.

Entrevista a cargo de Ansgar Kemmann. Hans Georg Gadamer fue tan amable de recibirme varias veces en su hogar entre 1999 y 2001. El presente texto representa la versión final alcanzada el 4 de diciembre de 2001. El texto fue en su gran mayoría revisado en conjunto. Esta entrevista fue publicada en inglés en Gross y Kemmann (2005).

Aristóteles. También para mí, de esto no hay duda alguna. Yo estaba perplejo al momento de llegar a Friburgo, simplemente a causa de la lectura de esa conocida introducción gracias a la cual Heidegger había conseguido ser llamado a Marburgo.¹

Cuando estuve allí, con recomendaciones de Natorp y Hartmann, Heidegger fue increíblemente amigable conmigo. Me vio inmediatamente como un mensajero de Marburgo. Seguramente sospechó ya que a causa de esa introducción se daría el llamado a Marburgo. Después de su curso² me invitó a leer Aristóteles una noche por semana junto a él en privado. Allí fue entonces cuando, para mi asombro, comprendí que el λόγος tenía algo que ver con el habla. Para el neokantismo en Marburgo significaba sencillamente “Razón”. Sí, eso me sorprendió y jugó un rol importante para mí. Eso hay que reconocerlo con seguridad. ¡Cómo se volvió vivo para mí, Aristóteles! Ese mismo semestre de verano de 1923 se dictaba en Friburgo el seminario sobre Aristóteles acerca de la φρόνησις, este tuvo aun más influencia en mí.

Déjeme ahora corregir un poco su pregunta de cómo llegué yo a la retórica. La opinión general siempre es: pues bien, es obvio que él asistió al curso de Heidegger. ¡Pero no fue así! Más bien: en Friburgo había reconocido que todavía no era capaz, que me faltaban las herramientas necesarias; por lo tanto, estudié filología clásica y en esa área, bajo la tutela del profesor Lommatzsch,³ estudié sobre todo retórica, tanto ática como romana, Cicerón y Quintiliano.

Lommatzsch me dio a leer a Cicerón, para que con ello pudiese practicar mi latín. ¡Naturalmente lo hice con diligencia! ¡Al fin y al cabo en el seminario hablábamos en latín! Sí, era un seminario pequeño de unas

1. Se refiere al escrito programático de 1922 conocido como *Informe Natorp*. Véase GA 62: 345-399. [El texto se encuentra en el volumen 62 de las obras completas de Heidegger en la forma de un apéndice. Existe una traducción al castellano de este apéndice en Heidegger (2002). N. del T.]

2. En alemán: *Vorlesung*. *Vorlesung* es una forma de clase en el sistema universitario alemán. En una *Vorlesung* el profesor lee en voz alta sus apuntes al modo de una exposición mientras el auditorio escucha.

3. Ernst Lommatzsch (1871-1949). Profesor de filología clásica en la Universidad de Marburgo.

cinco personas, quizá. El que me haya dedicado más a la retórica fue mi propia decisión, esto porque la retórica era lo que más se acercaba a la filosofía. También Friedländer⁴ comenzó en ese tiempo a dedicarse a cosas del período del helenismo y a preguntarse qué se gestaba poco a poco allí entre el latín y el griego.

La historia de la retórica perteneció, por tanto, al arsenal con el cual yo avancé. La retórica tardía, sobre todo Quintiliano, y también jugó un gran papel el *Simposio* de Platón, donde claramente se pueden estudiar las diferentes fases de la retórica, especialmente también la última fase, en la cual se le dice a Sócrates: “Tú no entiendes aquello que ahora diré”. ¿No es esto verdad? [Ríe] ¡Ese es el origen de mi hermenéutica!

Naturalmente, mientras realizaba los estudios de filología clásica, participaba en algunos seminarios de Heidegger, también asistí a uno que otro curso. No a todos. Pues todo esto transcurrió entre 1924 y 1927. Sí. Y en 1927 rendí mi examen final. ¡No fue para nada mucho tiempo! [Ríe] Y tampoco es que sea un filólogo clásico formado en todos los aspectos. Pero eso que conformaba el tema de Heidegger, la doctrina de las *πάθη*, ese lado de la retórica aristotélica, que como usted bien menciona era especialmente destacada por Heidegger, eso no lo entendí en aquel momento. Yo era todavía demasiado inmaduro para ello. Después del curso, de hecho, los estudiantes hablábamos poco sobre ello. Y, el desarrollo que el propio Heidegger llevó a cabo es diferente a aquel que yo, sobre la base de mi muy distinta formación,⁵ lentamente ensayé.

Sobre el estado de la retórica

En dos recientes entrevistas publicadas mencionó usted la retórica y abogó por un concepto más amplio de esta. En diálogo con Gudrun Kühne-Bertram y Frithjof Rodi usted ha determinado el “concepto plenamente amplio de retórica” históricamente, a saber, como un concepto

4. Paul Friedländer (1882-1968). Segundo profesor de filología de Gadamer.

5. En alemán: *Voraussetzungen*. [N. del T.]

posaristotélico “el cual debería abarcar todas las humaniora hasta la modernidad”.⁶ De modo similar dijo usted a Jean Grondin: “El ámbito de las humanidades⁷ debería ser puesto, con honor, bajo el concepto antiguo de retórica, donde se trata de enunciados confiables y no de pruebas estrictas”.⁸

Su maestro Martin Heidegger, al contrario, se ha referido directamente a Aristóteles y formulado la retórica como δύναμις del hombre. “¿Qué significa retórica realmente? ¿En qué sentido está relacionada la retórica con el λέγειν? Aristóteles determina a la retórica (libro I, Cap. 2)⁹ como δύναμις. Es preciso mantener esta determinación a pesar del hecho de que Aristóteles a menudo la denomina τέχνη. Esta denominación es impropia, mientras que la definición propia es la de δύναμις”.¹⁰

¿Qué es lo que está en juego entre estas alternativas (τέχνη/δύναμις)?

–Bien. Esa es una pregunta muy correcta. Τέχνη es una expresión muy general, cuando uno no se refiere particularmente a la matemática. En este sentido, la peculiaridad de esta afirmación de Heidegger es una forma de ensayo a tientas. Uno debe notar aquí que este concepto fue usado por Heidegger antes de que emplease enfáticamente el concepto de ἐνέργεια. Heidegger encasilla el concepto de ἐνέργεια en el de δύναμις. Y lo extraña por ello mismo. Esa es la razón.

Y naturalmente lo que ha hecho Heidegger ha sido muy correcto. Y, si puedo decirlo, esto fue para mí una revelación, tanto como podría serlo ahora para los más jóvenes. A pesar de que Aristóteles fue leído meticolosamente por Hartmann, no fue implementado en un pensamiento propio. Por el contrario, Heidegger me fascinó de inmediato con ello.

6. Gadamer (1997-1998).

7. En alemán: *Geisteswissenschaften*. [N. del T.]

8. Gadamer (1997, en especial: 284).

9. Aristóteles, *Ret.* A 2, 1355b 25.

10. GA 18: 114.

Al momento de la entrevista este volumen (No. 18) de las obras completas no se encontraba publicado. Hans-Georg Gadamer tenía el texto del curso en una copia de la transcripción de Walter Bröcker. [No se dispone hasta el momento de una traducción castellana de este volumen de las obras completas. N. del T.]

Incluso el día de hoy caracterizaría a la retórica como δῶναμις, así como lo hizo Heidegger. Eso significaría: ella pertenece al ser humano¹¹ y no es una capacidad ocasional. En realidad, cada quien es un orador.¹²

La retórica de la filosofía: Martin Heidegger como ejemplo

–En su curso del semestre de verano de 1924 Martin Heidegger advierte lo siguiente: “Señalo solamente que tal vez sería apropiado que los filósofos se decidieran a reflexionar acerca de qué significa en realidad hablar a los otros”.¹³

¿Quiénes son estos “filósofos” y qué es lo que los lleva a perder de vista el hablar a otros y la conversación?¹⁴

Esta es una crítica muy general. Heidegger fue siempre un camorrista,¹⁵ la crítica tiene que ver un poco con ello. En ese caso se refería, por ejemplo, a Richard Kroner en Friburgo, a Nicolai Hartmann en Marburgo y a otros como ellos, también a Edmund Husserl, naturalmente. Aunque en realidad Heidegger nunca escondió su admiración por Husserl, por lo menos en esos tiempos. En cuanto a Hartmann, no encuentro que Heidegger sea justo. ¡Hartmann tenía una relación espectacular con sus estudiantes! Y Hartmann no era tampoco un mal profesor, pero naturalmente comparado a Heidegger era realmente un caballero; tan noble y reservado. Yo intenté por supuesto juntar a ambos, lo cual no resultó, mientras que entre Bultmann y Heidegger sí. Pero con Hartmann no se dio, y Heidegger era más exitoso enseñando.

–¿Siguió Heidegger en su propio pensamiento este señalamiento a los filósofos?

11. En alemán: *Menschsein*. [N. del T.]

12. En alemán: *Redner*. [N. del T.]

13. *GA* 18: 169-170.

14. Traduzco *Ansprache* por hablar a otros y *Gespräch* por conversación. La primera implica el acto de dirigirse a alguien y abordarlo con el habla; el segundo, una dinámica conjunta. Véase Gadamer (1960: 365 ss./466 y ss.). [N. del T.]

15. En alemán: *Raufbold*. [N. del T.]

El modo de dictar un curso de Heidegger era tremendamente fascinante. Oh, sí, retóricamente magistral. ¡Magistral! Con esto no quiero decir que su presentación escrita era igual de convincente, pero como orador tenía él un resplandor enorme. ¡Enorme! Uno no se lo puede ni siquiera imaginar. ¡Todos estábamos completamente cautivados! Era muy inusual que de repente Aristóteles se convirtiese en un fenomenólogo. Pues eso era exactamente lo que había hecho Heidegger. Él le insistió tanto a Husserl al respecto hasta que Husserl se lo creyó. Y es sorprendente el grado en el que tenía razón. ¿No es verdad? El modo en el que Hartmann y todo el resto, incluidos los filólogos, trataban a Aristóteles, no lo volvía en un oponente contemporáneo. En ellos era puramente histórico. En Heidegger, al contrario, estaba de repente vivo.

–¿Qué significa para Heidegger concretamente hablar a los otros?

–Ah, sí, esta pregunta es muy interesante. Era muy difícil hablar con Heidegger. Él quería comprender las cosas paso a paso. Por esta razón no se moría por hablar conmigo: yo comprendía demasiado rápido. Eso no le gustaba, él necesitaba de los pasos. Ciertamente él era superior a mí en este respecto y en consecuencia un pensador más grande, pues veía continuamente entre los pasos. Lo que quiero decir es que yo aprendí infinitamente mucho al escucharlo, pero eso no era una conversación. Y debo decir que hasta el final de mis estudios nunca supe en lo absoluto si él tenía una buena opinión de mí.

Su capacidad de trabajo era enorme. Así también como educó a Hannah Arendt, ¿no piensa usted igual? Ella era una interesante y dotada judía. Yo la conocía bien, pero no tenía idea alguna de la relación personal entre ellos dos. Eso lo manejó Heidegger de manera muy cautelosa. Ahora uno ya lo sabe. Una vez vino uno de mis amigos, Jakob Klein, y me dijo que había escuchado que entre Heidegger y esta mujer parecería haber una relación. ¡Pero si eso es un sinsentido –respondió él– en una ciudad tan pequeña ya lo sabría todo el mundo! En ello él los subestimó.

Mi relación con Heidegger mejoró tan solo en razón de mi defensa a él después de la guerra. De esto estuvo él agradecido de corazón. Después solía venir a menudo a Heidelberg, digamos una vez cada dos semestres, y discutir con mi círculo de estudiantes. Él preveía paso a paso, de ello fui testigo en persona. Sin embargo, no me di cuenta, debo admitirlo, de

que mi gente quedaba siempre decepcionada con él, ya que estaba acostumbrada a mí como compañero de conversación.

En ese entonces ni lo sospechaba. ¡Pensaba que todos le estimaban tanto como yo! ¡Sí! Recuerdo bien que yo caía siempre una y otra vez bajo su hechizo, y mis estudiantes, bueno, ¡ellos no! Claramente todos ellos se molestaban de que él no me cediese la palabra lo suficiente. Es ahora cuando me entero, ahora que estoy viejo, la gente me dice una y otra vez: “¡Ah sí! ¡Heidegger! ¡Eso fue siempre terrible!”

Heidegger nunca pudo cambiar esto del todo. Pero debe ser difícil, cuando uno tiene un intelecto tan superior. Uno puede de inmediato acomodar al otro en su pensamiento. Para nosotros es más fácil reconocer que el otro puede tener también la razón.

Por otro lado, Heidegger podía ser, en los momentos adecuados, muy humano. Por ejemplo, poco antes de la muerte de Löwith, Heidegger le escribió una carta tan hermosa que tanto Löwith como su mujer quedaron encantados. Heidegger fue capaz, por tanto, de condenar el camino de Löwith como un camino intrépido, a pesar de que Löwith, al volver a Heidelberg, en un primer momento lo atacó públicamente de manera severa.

–¿Qué importancia tenía para Heidegger la posibilidad de la exposición¹⁶ pública?

–Él tenía la esperanza de que con ella se podrían superar los prejuicios de la filosofía de escuela. Sí, sí. Esa era siempre la impresión. Él tenía la confianza de que a través de la exposición esto podía realizarse, y lo hizo.

Sin embargo, no había intercambio con el público. Él se buscó a sí mismo con demasía. En la última visita que le hice supe que ya no le quedaba mucho tiempo de vida, eso ya se sentía. Entonces me preguntó: “Usted dice que el habla solo es en el diálogo, ¿no?”¹⁷ Sí, respondí yo. Y entonces se nos ocurrió Dios sabe qué, no hubo nada de fondo, no tuvo ningún propósito.

–¿Qué caracterizaba la manera de exponer de Heidegger? ¿En qué medida reflejaba su comprensión de la filosofía?

16. En alemán: *Vortrag*. [N. del T.]

17. El original reza: “Ja, Sie sagen, Sprache ist nur im Gespräch?”. [N. del T.]

–La originalidad de su uso del lenguaje era lo extraordinariamente convincente en él, era fabuloso. Y el impacto era enorme. Cuando yo escuché sus primeros cursos me revolvió completamente. Yo volví a casa, de Friburgo a Marburgo, y no quise usar ninguna forma del lenguaje de las cuales había usado hasta el momento. ¡Quería concebir de forma inmediata las palabras y no hacer más uso de palabras foráneas!

Lo que quiero decir es que detrás de Heidegger estaba el afán de la superación de los restos latinos en el lenguaje de la filosofía. Y esto con justicia. Son todos restos latinos, todas nuestras palabras foráneas en la discusión. “Discusión”, uno puede decir lo que quiera, sin embargo, es obviamente latín. También Kant hablaba todavía en latín, después tradujo y finalmente comenzó a hablar alemán. Sin embargo, sus textos, aquellos que tenían sus estudiantes, estaban siempre en latín. Esto ya se encuentra en Heidegger, querer tener un idioma alemán natural una y otra vez.

Ahora lo veo: es Europa. En otros lados es mucho más fácil proceder desde el griego, por ejemplo, para los japoneses, pues el latín no presenta ningún impedimento. Lo que es importante para todos nosotros es que lo latino no puede ser aplicado a la totalidad de la humanidad como a Europa.

Algo muy pero muy peculiar en el Heidegger joven era que amaba la polémica y que siempre la elaboraba en forma escrita, para con ello saber lo que había dicho. Así tenía de repente textos maravillosamente trabajados, los cuales exponía pomposamente en la sala. Y cuando daba justo en el punto miraba satisfecho por la ventana. Muy extraño. Y bueno, eso me atrajo mucho, debo decirlo.

–*¿En qué consistían dichas polémicas?*

–Alguna maldad, preferentemente contra Max Scheler. Este era uno de sus oponentes preferidos, aquel que en mayor grado le comprendía, así que con él perdió Heidegger de sobremanera. ¡Así lo sintió él mismo! Y el momento en el que Heidegger habló sobre la muerte de Scheler, eso jamás lo olvidaré.¹⁸ Yo también conocí entre medio a Scheler y también me generó una fuerte impresión, aun cuando lo encontraba muy poco

18. Max Scheler murió el 19 de mayo de 1928. El lunes siguiente (21 de mayo) Heidegger presentó, en su curso, su obituario. Impreso en *GA 26: 62 ss./64ss.*

simpático. Scheler es el único, aparte de Heidegger, del que debo decir que sus cursos eran simplemente fascinantes. Tenía un carisma demoníaco, muy dramático. Heidegger, en comparación, era muy austero en su presentación.

La muerte temprana de Scheler fue para Heidegger algo muy pero muy determinante. En ese momento se perdía un interlocutor que empezaba a emerger. Nosotros no podíamos medirnos con Heidegger, pero Scheler, él era uno, el único, diría yo, que podía medirse con él. Lentamente, Heidegger, después de que a lo largo de toda su vida solo emitió críticas maliciosas contra él, vino a descubrirlo.

Recuerdo también la siguiente anécdota: en este conocido curso, “Hermenéutica de la facticidad”,¹⁹ llegó un día Heidegger a hablar sobre Scheler: “Sobre ello hace Scheler una observación: Aristóteles escribe en el *De partibus animae...*”. Entonces Heidegger gruñó desde la cátedra: “Bien, señoras y señores, ¿qué ha citado Scheler aquí? ¿Este libro no existe!”. Yo me acerqué a él después del curso y le dije: “Discúlpeme, señor profesor, usted ha comprendido aquí algo mal. No se ha dado cuenta de un error de imprenta. En vez de *anima-e* debería de estar ahí una *l*, por tanto, *animal* y punto, lo que da como resultado *De partibus animal(ium)*. ¡Este libro sí que existe!”. “Hm, ajá, ¡él tiene razón!” En el siguiente encuentro aclaró entonces Heidegger: “Quisiera hacer aquí una corrección, obviamente esto era así y asá, sacado del *De partibus animalium*. Vuelvo a ello tan solo para que no venga alguna persona a tener la idea absurda de que quiero refutar a Scheler valiéndome de una falla de impresión”. Heidegger se obsesionaba tanto con algo y podía infinitas veces desembarazarse de ello con destreza.

–*Sobre el curso del semestre de verano de 1924 incluso dice Heidegger: “El presente curso no tiene ninguna intención filosófica. Se trata más bien de la comprensión de conceptos fundamentales en su conceptualidad: la intención es filológica, ella quiere lograr que la lectura de los filósofos se*

19. Curso friburgués del semestre de verano de 1923. [GA 63. Existe traducción al castellano: 1999. [N. del T.]

ejercite".²⁰ La frase terminal del curso reza: "No se trata de decir algo nuevo, sino de decir eso que los antiguos ya mentaron".²¹

¿Expresan estas observaciones un genuino gesto filosófico, o acaso se trata de "mera retórica"?

–La frase final es muy enfática: "De lo que se trata, no es de decir algo nuevo, sino de decir realmente eso que los antiguos solo mentaron".²² Esa era su colosal aspiración. Las primeras oraciones las pensaría yo, de todos modos, como una clase de defensa personal. Heidegger dijo esto para no caer en la justificada sospecha de que quería imponerse. Ese es el sentido. De ello estoy muy seguro. Eso es lo que él quiere decir con ello.

No era para él tampoco seguro qué tan lejos llegaría al saldar cuentas con Husserl. Naturalmente estando en Friburgo evitó hacer esto. Por motivos de supervivencia cumplió en Friburgo de la forma que le era posible con el rol que Husserl le había impuesto. Para Heidegger fue también una situación difícil el estar en Marburgo. Por una parte, tenía que hacer a un lado a Hartmann, por la otra Paul Natorp seguía ahí. Natorp coexistió año y medio con Heidegger desde su llegada y de hecho fue una importante influencia para él. Hasta el día de hoy tengo la seguridad de que aquí hay todavía algo que no se ha hecho, a saber, identificar el impacto que tuvo el Natorp tardío en el joven Heidegger.

–En la parte final del curso retoma Heidegger el problema de hablar con el otro. Por lo menos con relación al enseñar. "Enseñar quiere decir, incluso por su propio significado, hablar al otro, abordar al otro al modo

20. GA 18: 3.

21. GA 18: 329.

22. Gadamer repite la frase con cierta alteración: mientras la frase de Heidegger dice: "Es gilt nicht, Neues zu sagen, sondern das zu sagen, was die Alten schon meinten", reformula Gadamer: "Es gilt, nichts Neues zu sagen, sondern das wirklich zu sagen, was die Alten nur meinten". [N. del T.]

del comunicar.²³ *El ser auténtico de un enseñante es: ponerse frente a otro y hablarle de tal modo que el otro, oyendo, vaya con él*.”²⁴

¡... que oyendo vaya con él!

*¿Qué significa entonces para el pensar la posibilidad de la comunicación?*²⁵

–Uno busca la palabra correcta. Uno la ofrece, por así decirlo, y así es también el hablar. Por ello mismo tiene para mí la conversación esta dignidad, porque en ella uno reacciona inmediatamente ante este ofrecimiento. La conversación tiene este efecto, el que ambos lados al final se acerquen uno al otro. Uno no ha solamente sostenido su posición, sino que ha comprendido también al otro. La conversación es, por supuesto, una situación íntima que uno no puede arbitrariamente acaparar.

–¿Cuánta apertura al público necesita el pensar? ¿Cuánta puede tolerar?

–Yo me pregunto siempre lo mismo, y ahora me es claro cuánto dependiendo del público al momento de estar detrás de la cátedra. Así que, cuando me resulta exitosa una presentación, estoy siempre inclinado a decir: “¡Vuestro mérito! ¡Es debido agradecer a los oyentes!” Así es. Pensar un discurso desde la cátedra no es algo público. Naturalmente que es público, pero no al modo de una publicación escrita, sino que es más como una conversación. Eso es a lo que Heidegger se refería, y yo estaría totalmente de acuerdo. El que un discurso sea llevado a cabo de forma oral desde la cátedra significa también que, bajo ciertos parámetros, y estando uno consciente, uno pueda resguardarse de mejor manera.²⁶ Como Heidegger, quien por esta razón escribió todas estas polémicas,

23. En alemán: *Mitteilen*. En la filosofía heideggeriana este es un concepto técnico cuyo significado es compartir con el otro el propio estar-en-el-mundo (por medio del habla). Véase: GA 18: 61. Véase también: GA 64: 30/trad. 42-43 y *SuZ*, 155, 162/trad. 180-181, 187. [N. del T.]

24. GA 18: 327.

25. En alemán: *Mitteilbarkeit*. [N. del T.]

26. El original reza: “Dass eine Rede vom Katheder aus gesprochen ist, bedeutet auch, dass man unter Umständen, bei Besinnung sich da etwas mehr angefasst hätte”. El texto alemán no es claro ya que el verbo *sich anfassen* es usado de forma inusual. Por esta razón he decidido consultar la traducción inglesa que lo traduce como “guard oneself”. [N. del T.]

porque en verdad se había habituado a una crítica tumultuosa en contra de diferentes personas.

Pero también debo reconocer que las personas que realizan sus cursos con una actitud excesivamente retórica no son los mejores maestros. A un curso así asistí yo en Breslau. Era Eugen Kühnemann,²⁷ eso fue terrible [ríe]. ¡Él tenía demasiada retórica!

–¿Cómo se expresaba este “demasiado”?

–Bueno, usted sabe, él recurría una y otra vez a efectos retóricos. Heidegger iba más a las cosas.

–¿Refiere usted a efectos que servían de divertimento pero que no ofrecían nada a la clarificación?

–Sí, sí. Todos lo encontrábamos muy bonito, pero cuando uno escuchaba a otra persona, como por ejemplo Hönigswald, que tenía un habla muy reflexionada, era otra cosa, y también una buena preparación a Heidegger, a quien, para ese entonces, aún no conocíamos.

Yo mismo no tuve ningún problema para aprender esto. Yo era muy tímido como para hablar espontáneamente sin un manuscrito. A esto me arriesgué por primera vez en Leipzig.²⁸ Allí tuve que, repentinamente, representar el campo completo de la filosofía: Kant, Hegel, al mismo Heidegger, y Husserl. ¡Todo ello tenía que de algún modo ser dominado! En este sentido no fue para mí una exigencia descabellada pero sí una manera de aprendizaje. Porque tenía que aprender cómo presentar estas cosas que no siempre tenía en la cabeza. Y bueno, en pocas palabras, eso mejoró cada vez más en mis cursos y esto lo reconozco hasta el día de hoy.

Y llegué a convertirme en un buen orador, simplemente porque reconozco muy bien la reacción del público. Pero cuando la iluminación es mala... De los cursos que recuerdo, hubo una sala, entre las diferentes salas en las que expuse, que era muy oscura; fue allí, creo yo, en donde

27. Véase también: Gadamer (1977: 12). Gadamer asistió a una introducción a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en el semestre de verano de 1918 a cargo del neokantiano Eugen Kühnemann (1868-1945).

28. Gadamer enseñó en Leipzig desde el semestre de verano de 1938 hasta el semestre de verano de 1947.

peor hablé, ¡sencillamente porque no podía distinguir bien la última fila de la sala!

El diálogo con los oyentes puede encontrarse aun en la forma escrita. La totalidad de mis trabajos fueron en realidad hablados, y después laboriosamente y con esfuerzo adaptados a la forma escrita, de tal manera que mucho del carácter oral pudiese ser todavía sentido. Por ello es que uno puede leerlos de mejor forma, mientras que los trabajos de otros no dejan para nada sentir que uno es abordado.

Filosofía de la retórica: en el universo de la lingüisticidad²⁹

–La retórica no es tan solo un aspecto en la ejecución del filosofar, sino también un tema de la filosofía. Sobre esto dice Heidegger en el curso del semestre de verano de 1924: “El que tengamos la Retórica de Aristóteles es mucho mejor que tener una filosofía del lenguaje.³⁰ En la Retórica tenemos frente a nosotros algo concerniente al habla en cuanto modo fundamental de ser del hombre como ser-con-otros;³¹ así la comprensión de este λέγειν provee nuevos aspectos de la comprensión del ser del ser-con-otros”.³² Más tarde tomó Heidegger también una distancia ante la filosofía del lenguaje nominalista. A pesar de eso, evitó expresamente volver a la retórica en sus reflexiones sobre el “morar del mortal en el hablar del habla”.³³

¿Qué ganó y qué perdió Heidegger con ello?

–Es difícil decirlo. Naturalmente también para mí, puesto que mi encuentro con él fue al principio extremadamente dramático. Al pasar el

29. En alemán: *Sprachlichkeit*. Traduzco este término siguiendo la traducción castellana de *Verdad y método*. [N. del T.]

30. En alemán: *Sprachphilosophie*. [N. del T.]

31. En alemán: *Miteinandersein*, término heideggeriano para referir al fáctico estar con otros en el mundo. Véase: *SuZ*, § 26, en especial: 125/trad. 151-152. Rivera traduce este término por “convivir”. [N. del T.]

32. GA 18: 117.

33. Cf. Heidegger “Die Sprache (1950)”, en 1959, en especial p. 30). [Existe traducción al castellano: 1987: 30; El original alemán reza: “Wohnen der Sterblichen im Sprechen der Sprache”. N. del T.]

tiempo se gestó (entre nosotros) una distancia, esto a causa de su error político y de la forma en la que él siguió la corriente, por razones entendibles. Pero todo aquel que no estaba ciego debía reconocer que él se había equivocado al comenzar con ello. Sin embargo, existe claramente una deficiencia en el manejo de este caso, puesto que nadie dice con claridad lo que yo digo en cada oportunidad que tengo: ¡él fue el único rector que ocupaba una cátedra alemana y que no permaneció en su cargo por más de un período!

–¿Acaso fue su retiro de la política una de las razones que le llevaron a desatender toda forma de habla que no sea la poética?

–Sí, eso creo. En lo concerniente a las formas de habla poética, él tenía una confianza tal en su fantasía filosófica, que no tomaba en serio las otras formas. Que con ello había comprendido mal precisamente el punto de partida, eso no era importante para él. Ya que había encontrado en el habla poética un punto de encuentro con su propia filosofía, estaba todo correcto.

Heidegger no se dejaba desilusionar. Él podía siempre formular sus propios buenos pensamientos con ideas razonables. Pero uno debe decirlo: ese era su punto débil, la interpretación poética. Lo que uno siempre puede mencionar con respeto es el coraje con el cual se dedicaba a ello. Pero casi siempre de forma errónea. Había límites a su talento, pero eran difíciles de percibir en razón de la fuerza de su genio. Allí debía uno estar muy seguro, como yo, de que era él y no uno el que se equivocaba. Con ello pude conquistar finalmente esta apreciación de su parte, el que él se admitiera a sí mismo que yo me manejaba mejor con los poemas de lo que él pudo.

Sus propios poemas. De eso mejor ni hablar. Ellos eran... bueno, usted ya conoce la anécdota de lo que pasó cuando fue a visitar a Bröcker, ¿no es así? ¡Oh! ¡Una anécdota exquisita! Ya viejo, escribía Heidegger una cantidad enorme de poemas y mostraba a sus invitados ocasionales armarios llenos de ellos. Un día quería él visitar a su antiguo alumno y amigo Walter Bröcker. Naturalmente fue invitado de inmediato con alegría. Al llegar llevaba consigo un paquete y le dijo a Bröcker: “Tome, quería pedirle que revisase esto, son mis intentos poéticos”. Después de cenar Heidegger le entregó el paquete y al día siguiente, en medio del desayuno lo

miró ansioso. Y después... ¡típico Bröcker! Bröcker le dijo: “¡Ah, sí, eso! El horno se encuentra por allá”. ¡Heidegger no se lo tomó mal!

–¿En qué medida se diferencia el aspecto poético y retórico de la lingüística humana? ¿En qué se relacionan?

–Bueno, el discurso retórico puede sonar mucho más preceptista que el poético. Yo no opinaría, como dije, que Heidegger haya tenido su fuerte en lo poético. Por más que haya sido muy sensitivo, no lo era en el lugar correcto. Se veía tan solo a sí mismo, en reflejo. Esa era su debilidad. También el papel que jugó con Celan, él fue el único culpable. Aunque estaba realmente afectado y listo para una veneración total. Bueno, qué se va a hacer.

–En el curso de 1924 enfatiza Heidegger especialmente: “[D]e modo que el λόγος tiene su fundamento en las πάθη”.³⁴ Las πάθη son “las posibilidades fundamentales en las cuales el Dasein se orienta primariamente sobre sí mismo, en las cuales se encuentra [...] La posibilidad de hablar sobre las cosas está dada primeramente dentro del caracterizado encontrarse y estar-en-el-mundo, por cuanto estas están liberadas de la apariencia que poseen en el trato cercano”.³⁵ También la ontología griega tiene su principio en el πάθος (“Discusión del ser del ente proveniente del miedo a que este en algún momento dejará de ser”).³⁶

¿Qué significa en este contexto la caracterización de las πάθη como “fundamento” y “posibilidades fundamentales”?

–Esta es la desconfianza en el habla. ¡El habla no es lo primero! Incluso es algo que... Bien: uno defiende algo, sin al mismo tiempo decírselo a otros. Así tiene uno que justificar esto. Tiene mucho sentido decir esto.

–¿En qué grado tienen una fuerza argumentativa dichas posibilidades fundamentales de la orientación en el encontrarse? Suena como si estas πάθη fueran la instancia última, si uno revierte el camino y regresa del λόγος al πάθος.

34. GA 18: 177.

35. GA 18: 262.

36. GA 18: 289.

–Sí, pero con la restricción de que ella pruebe tener un valor. No es un simple juego. Esto condujo a Heidegger hacia el *lóγος*. Todavía recuerdo cuando dijo “logos”, y yo quedé sorprendido, ya que eso debía significar “el habla” y no “la razón”. Yo estaba sorprendido, pero cada vez se confirmaba con claridad.

Lo decisivo es que el *lóγος* es capaz de decirlo de modo que lo mentado en sí es comunicado a los otros. Sin embargo, todo *lóγος* es incompleto. Eso fue, creo yo, también decisivo para Heidegger.

–*Si todo *lóγος* es incompleto, ¿acaso debe todo *lóγος* acreditarse?*

–Exacto, exacto.

–*¿No obstante debe haber primero un ser-concernido³⁷ antes de que uno pueda hablar de ello?*

–Muy bien visto. No cabe duda de que Heidegger vio esto. ¡Quiero decir, mi propio paso más allá de él, si uno podría acaso llamarlo así, va exactamente en esta dirección! De hecho, esto no lo obtuve yo de estas cosas,³⁸ sino que me fue claro sobre la base de otras muchas razones, a las cuales pertenecían también las varias formas de... Bueno, se habla siempre en este contexto de tantas cosas que al final uno las ve desaparecer de nuevo.

El mismo Heidegger siguió en gran parte un ímpetu infantil en su carrera, lo que uno no ve porque él no lo hacía tan público. Públicamente él lo diría de nuevo en palabras. Él también percibió, en este sentido, que las palabras no son lo primero.

37. En alemán: *Betroffensein*. En la filosofía heideggeriana este término indica el carácter del *Dasein* de concernirse por los entes con los que trata. Este carácter está relacionado con el hecho de que los entes *afectan* al *Dasein*. Ambos son aspectos del encontrarse (*Befindlichkeit*) Véase *SuZ*: 137/trad. 163-164.

38. Se refiere al curso del semestre de verano de 1924 (*GA* 18). [N. del T.]

–¿Suena lógico decir que el miedo es aquello que hace surgir el habla? En la lección del semestre de verano de 1924 se dice: “Cuando nos entra la extrañeza,³⁹ comenzamos a hablar”.⁴⁰

–Yo diría inmediatamente: esto lo dice uno con una ligera burla. Yo ya lo reconozco (a Heidegger) en lo que ahí dice, sin embargo, para mí hace falta una frase como esta: esta forma, en la que el habla es despertada por el miedo, no es, desde luego, la continuación de algo que nos parece realmente cuestionable, sino un esquivo de lo extraño mismo. Es la tendencia de la mayoría querer esquivar las formas siempre más radicales. Y con esto está referida, por supuesto, según él, la eterna pregunta del más allá. ¡El miedo es miedo a la muerte!

Pienso que existe una cierta unilateralidad cuando él comprende así el volverse hablante.⁴¹ Puede bien ser así, pero no es para nada el verdadero hablar. Esto se lo puede permitir Heidegger solo porque transformó de manera inmediata esta en la forma vulgar con la cual uno se excusa. Uno siempre resbala hacia este mal uso del habla para, por decirlo así, mantenerse con buen humor. Heidegger tuvo el coraje para decir todo esto, por así decir, porque tuvo al mismo tiempo el coraje de señalar a los otros, ¿no es verdad?, porque en verdad los otros solo parlotean, queriendo liberarse. Así, más o menos, puede proponer esta idea. O sea, algo así. Sí, es curioso. Ah, cierto, la eterna pregunta por el más allá: aquí habla el cristiano que busca a Dios, que no lo encuentra. Y así fue hasta el final. Pero el miedo no es lo definitivo para él, creo yo. Esto no está mencionado aquí⁴² de esta manera, pero Heidegger tuvo el fuerte deseo de decir cuántas veces se teme en vano.

39. En alemán: “Wenn uns unheimlich ist...”. La palabra alemana *unheimlich* refiere coloquialmente a algo extraño, no confiable, algo que produce sentimientos negativos. Heidegger utiliza este término en función de su sentido etimológico: *un* (prefijo privativo) y *heim* (hogar), encontrarse como no en casa. En la filosofía heideggeriana “die Unheimlichkeit” muestra un modo específico de encontrarse (*sich befinden*) en el mundo, modo en el cual el mundo pierde su carácter de familiaridad. Véase *SuZ*: 188-189/trad. 212-213. [N. del T.]

40. *GA* 18: 261.

41. En alemán: *Sprechend-werden*. [N. del T.]

42. Se refiere al curso del semestre de verano de 1924.

Recuerdo todavía ese día en el que lo vi por última vez. Él se acercó hacia mí en el jardín abrazado a esposa. Cinco u ocho días después, no estoy muy seguro, murió. Nosotros estábamos de hecho contentos. Él vino así, era alguna forma de aprobación. Y también, la forma en la que allí vino, del brazo de su esposa, me conmovió profundamente. Eso era todo menos el ocultamiento de su propio miedo. No, eso era algo más, pero el miedo jugó siempre un papel en él. En realidad, tenía él una honestidad insuperable consigo mismo admitiendo que tenía miedo. Y al mismo tiempo sabía que ello era realmente innecesario.

–¿Ahora, en sus años maduros, considera usted más a menudo preguntas religiosas? ¿Es para usted ahora este un tema más importante de lo que era antes?

–Yo diría que los intentos de hacerlo comprensible se han vuelto para mí menos importantes. No se *intensifica*. Yo arguyo cada vez: *ignoramus* es nuestra función, eso es lo correcto, y por más que haya una idea de un conocimiento del más allá, esta no es realmente humana. Uno debería entonces, asimismo, añadir toda una temática del primer llanto después del nacimiento. Yo evitaría, por tanto, ambos. Eso no lo podemos ver de ningún otro modo; a que nosotros, como todos los humanos, nos enfrentamos de igual manera a todo lo que destruye.

–¿Cómo ve usted personalmente la relación entre lingüística y afectividad?⁴³

–La oración decisiva es $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$.⁴⁴ Uno aprende a través de la experiencia. Eso no es nada fuera de lo común. Tan solo me acordé de ello porque usualmente esto uno lo ve desde un punto de vista epistemológico. Pero en la vida nosotros no nos comportamos según un punto de vista epistemológico, sino que uno debe llevar a cabo sus experiencias.

Para mí esto es decisivamente importante, porque entonces puedo ver qué rol juega la escritura⁴⁵ en el mundo moderno, y de hecho todas las otras formas de reproducibilidad. ¿Cómo comparte realmente uno

43. En alemán: *Befindlichkeit*. [N. del T.]

44. Esquilo, *Agamenón*, 117.

45. En alemán: *Schriftlichkeit*. [N. del T.]

la comunidad⁴⁶ cuando entre medio hay un aparataje como este? Recibir una carta, ¿no es cierto?, esto es completamente distinto a cuando uno comprende a alguien como interlocutor en una conversación. Y, del otro lado, es muy difícil escribir de manera que uno sea correctamente comprendido.

Y ciertas cosas se han hecho evidentes, por ejemplo, que uno tenga que escribir ciertas cosas a mano, por ejemplo, cartas de condolencias. Todavía se acostumbra, creo yo, que uno escriba estas cartas a mano y no a máquina. Esas son cosas que uno no puede borrar de la faz de la tierra.

–*En el curso mencionado acentúa Heidegger: “[E]n realidad en la génesis de las πάθη habla la corporalidad junto con ellas”⁴⁷. En su diálogo con Gudrun Kühne-Bertram y Frithjof Rodi expresa usted algo parecido: “Yo mismo he llegado hace tiempo a saber que el señalar [...] es también ya hablar y que la corporalidad en su totalidad habla conjuntamente el lenguaje de los gestos, el lenguaje de los tonos, etc.: la lingüística es tan solo un concepto aproximado. Uno tiene que ir mucho más allá”⁴⁸.*

¿Qué tan lejos se debe ir exactamente?

–¡Tan lejos como sea posible! Uno puede hablar hasta callando. Ese era también uno de los problemas favoritos de Heidegger. Él decía: callar es decir algo, ya que el callar también es habla. Eso le encantaba, ya desde Marburgo. Y eso también fortaleció mi convicción de que allí también algo está dicho.

–¿Qué significa entonces “lingüística”?

–Todo aquello que puede dar a entender algo. Por lo mismo: hermenéutica, de ahí su indeterminabilidad. Que los hombres puedan expresarse a través de gestos, sonidos, palabras, escritos es de todas formas algo externo.⁴⁹ Depende mucho más de cómo uno se mueve en la lingüística y de estar cada vez listo a buscar nuevas posibilidades de dejar hablar al otro y comprender lo que él quiere decir.

46. En alemán: *Gemeinsamkeit*. [N. del T.]

47. GA 18: 203.

48. Gadamer (1997-1998: 30).

49. En alemán: *etwas Äußerliches*. [N. del T.]

Nadie que se exprese dice aquello que realmente quiere decir. Porque uno jamás puede decir una última palabra, y de hecho todo lo que se dice va tan solo en una dirección de lo que uno quiere decir. Y por ello queda vulnerable y comprensible. En realidad “retórica” es el término pleno para todo aquello que tiene que ver con el otro.

–*El trato con las πάθη, dice Heidegger, es cuestión de la ἔξις: “[E]l ἦθος y las πάθη son constitutivos para el λέγειν mismo”.⁵⁰ En diálogo con Jean Grondin se refirió usted a la venerable noción antigua de retórica, a aquella forma de saber, de la cual se habla en el diálogo platónico El político, la cual sabe “encontrar la palabra correcta en el momento correcto”.⁵¹ Tal saber exige de manifiesto una δύναμις, como Aristóteles la define (“Poder-ver aquello, que por una cosa habla”,⁵² dice Heidegger).*

¿En qué relación se encuentra la δύναμις retórica con la capacidad de comprender⁵³ del hombre?

–¡Es la misma δύναμις! Reflexionamos qué es lo que habla por la cosa. Pero si uno no sabe que dice algo a medias, entonces el otro tampoco puede entenderle a uno. El otro necesita exactamente eso que él mismo no ha dicho. Así vería yo en principio toda forma de educación, a saber, que es una sorprendente internalización de eso que uno mismo no ha dicho.

Uno se ha comprendido, pero eso no se puede poner de nuevo en palabras. También nuestras formas de hablar son así: con él me entiendo bien. Y allí uno no puede decir: “Momento, eso no lo entiende nadie”.

Uno habla tan solo de comprender cuando no es comprensible con obviedad. Y cuando uno ha comprendido algo, no lo ha aceptado, sino: uno sabe ahora tan solo lo que el otro ha querido decir. Allí yace la ganancia. Yo enfatizo esto tanto, ¡porque esa es la forma en la que venimos a entendernos! Consiste en que, en primer momento, uno escucha al otro y reflexiona: ¿podría ser que él también pueda tener razón?

–*¿Qué estatus tiene el saber de la retórica? ¿Es acaso τέχνη, es acaso φρόνησις?*

50. GA 18: 165.

51. Gadamer (1997: 262).

52. GA 18: 115.

53. En alemán: *Verstehensvermögen*. [N. del T.]

–Eso uno no lo puede distinguir en la experiencia misma. Uno se vuelve lentamente en el otro. Yo creo que esa es la respuesta que uno debe dar.

La φρόνησις es la totalidad de la virtud,⁵⁴ ella no es un poder, sino es un ser, como Heidegger bien dice. Quiero decir, es un hecho, que uno casi no pueda decir sencillamente: ¡eso es la φρόνησις! Es mucho más probable notar donde falta.

–¿Y notamos más probablemente también cuando falta la pertinencia del discurso que cuando esta está dada?

–Sí, pero uno tampoco puede expresarlo todo, aun cuando sea muy mesurado. El orador, el cual no se mantiene crítico consigo mismo, está en muy mal camino.

–*En la discusión con Grondin quedó abierta su pregunta final: “¿Podemos revivir el antiguo sentido amplio de la retórica?”*⁵⁵ *Aristóteles parece haber comprendido la retórica de manera más restrictiva cuando la integra dentro de la política como τέχνη y la establece como la toma de decisiones práctica. La liberación de esta relación no ha sido positiva para la retórica. Una y otra vez se comenta, además, que la comprensión amplia del término lleva a desbordar a la retórica o a exponerla a una completa arbitrariedad.*

¿Cómo evalúa usted este riesgo? ¿Necesita la retórica de una integración al horizonte de la política?

–O sea, eso no lo puede decir uno en general. Depende. Ha leído usted mi escrito sobre por qué en el fondo no puede el filósofo vivir para la política.⁵⁶ Me acuerdo ahora de él por la respuesta y digo: uno no lo puede decir con absoluta claridad. Y también diría: ambos están ya ahí. Uno tiene la tentación de entrar en ella, pero uno debe reconocer los límites. Y cuando no se tiene esta perspectiva en el contexto, entonces la política no se convierte en política, sino en su exacto contrario: que uno lo sabe todo de antemano. La política que uno quiere como política, no

54. En alemán: *Gesamt-Tugend*. [N. del T.]

55. Gadamer (1997: 295).

56. Gadamer (2000: 35-42).

lo es. Sino: política es eso que se hace instintivamente y que repercute por sí misma.

–*Se lo puede decir tal vez de este modo: si uno integrara la retórica completamente en el horizonte de la política, entonces no se podría ganar ningún entendimiento de lo que la política es.*

–Sí.

–*Una retórica filosófica considera a lo político, pero no se disuelve en ello.*⁵⁷

–Exacto, así es. Pero es ciertamente un trabajo de lo más arduo el tener que decidir el uso correcto entre el concepto amplio de retórica y el concepto usado el día de hoy.

–*Es sorprendente que usted nunca haya dictado un curso acerca de la retórica, incluso cuando esta juega una y otra vez un rol en sus textos.*

–Para ser un buen defensor de mi opción eso no era suficiente. Yo siempre, bueno, es muy difícil, sabe usted, es tan difícil una crítica a cosas como aquellas. No sé cómo se originaron mis trabajos. Ellos vinieron todos así. Y algunas cosas me han decepcionado, de lo que había leído. Pero la respuesta es sencilla: no me sentía más en la cumbre de mis conocimientos filológicos. Fueron en verdad difíciles exigencias las que se me demandaron. Y no fui capaz de mucho, aun en ese entonces.

–*¿Qué sería para usted lo más significativo en la revitalización de la retórica? ¿Cómo sería la relación del arte de hablar y el arte de escuchar?*

–Depende, como siempre, de los primeros cinco años de vida. Usted tiene siempre que considerar que en esos primeros cinco años uno aprende a hablar. Ese es el punto, solo por eso lo digo. Por ello es tan irrevocable. Tanto como uno también escucha a personas y sabe de dónde vienen. Se trata de este poder enorme del aprender a hablar. ¡Es la estructura base⁵⁸ del mundo! Yo soy ahora bisabuelo. Tengo ahora un pequeño, él tiene unos seis años. Cuando él aprende una nueva palabra, una que usa correctamente, ¡se pone entonces muy feliz! Eso es lo determinante: que

57. El original reza: “Eine philosophische Rhetorik würde zwar dem Politischen Rechnung tragen, aber im Politischen nicht aufgehen”. [N. del T.]

58. En alemán: *Aufbau*. [N. del T.]

uno aprenda a expresarse completamente. Todo lo otro, que uno puede entonces aprender, se funda sobre una base tal.

Un idioma de comunicación mundial será, naturalmente, el inglés, pero habrá por todos lados lenguas maternas. Y eso es también por lo que uno debe luchar. Todo idioma tiene una perspectiva nueva, y uno se vuelve más tolerante al ver como válida la forma en la que el otro habla. Yo pienso que aprendiendo más idiomas uno llega a una mayor autocrítica. Esa es también una forma de posibilidad de paz, la que nace de esto. Tenemos que aprender a admitir que todas las religiones tienen sus limitaciones⁵⁹ y con ello pueden justificar el reconocimiento de las otras. No lo sé, pero sospecho que tendrá que ser así, si es que queremos sobrevivir.

Pero seguro es verdad que la palabra “retórica” no es todavía una que pueda decir lo que ella es en sí. Ella es, al fin de cuentas, un escuchar conjunto. Eso es también lo que tengo ante la mirada con la hermenéutica: no existe la palabra definitiva. Para ello nadie está facultado. Cuando el otro me comprende mal, entonces debo yo hablar de otra forma hasta que él me comprenda. Todos estamos siempre tan solo en el camino.

–*Honorable profesor Gadamer, muchas gracias por la conversación.*

Referencias

- GADAMER, H.-G. (2000), “Über die politische Inkompetenz der Philosophie (1992/1993)”, en *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen: Mohr, 35-42.
- (1997), “Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk (Mai 1996)”, en *Gadamer-Lesebuch*, ed. J. Grondin, Tübingen: Mohr.
- (1997-1998), “Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrum Kühne-Bertram und Frithjof Rodi”, *Dilthey-Jahrbuch*, 11: 19-30.
- (1977), *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr. [Traducción: *Verdad y método*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca: Sígueme, 2012.]

59. En alemán: *Einseitigkeiten*: literalmente “unilateralidades”. Traduzco por limitaciones para favorecer la comprensión del sentido. [N. del T.]

- GROSS, D. y A. KEMMANN (2005), *Heidegger and Rhetoric*, Albany: State University of New York Press.
- HEIDEGGER, M. (2007), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 27). [Traducción: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009.]
- (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer (*SuZ*). [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015.]
 - (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Anhang: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*: 345-399). [Traducción del anexo: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid: Trotta, 2002.]
 - (2004), *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 64). [Traducción: *El concepto de tiempo: tratado de 1924*, trad. J. A. Escudero, Barcelona: Herder, 2008.]
 - (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1924*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
 - (1995), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 1999.]
 - (1959), “Die Sprache” (1950), en *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Neske. [Traducción: *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Barcelona: Del Serbal, 1987.]

Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición: diálogo con Franco Volpi*

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

–Respecto de tu camino filosófico, ¿cómo fue que te interesaste en Heidegger y cómo llegaste a la fenomenología?

–Mi formación fue primariamente filológica. Sin embargo, en Italia se imparte, ya en el colegio, historia de la filosofía, a la cual estudié a la par de la filología clásica. Mi maestro de filosofía en el colegio era un excelente especialista en Platón y en Plotino, había publicado entre otros textos una edición crítica de las *Enéadas*. Gracias a él empecé a orientar mis intereses hacia la filosofía y decidí estudiar en Padua, en donde había una escuela de tradición aristotélica. El primero que me sugirió ocuparme de Heidegger fue Enrico Berti, un aristotélico italiano reconocido en el mundo. Él estaba interesado en la reconstrucción de la tradición del aristotelismo de manera filológicamente fundada. En aquella época yo había leído la carta que Heidegger escribió al padre Richardson,¹ donde Heidegger menciona que sus primeros pasos fueron determinados por la tesis doctoral de Franz Brentano.² Recuerdo que Berti me dijo: “¡Ah! ¡Ese podría ser el tema de tu tesis doctoral!, indagar en qué medida Aristóteles ha sido importante para Heidegger”. En esa época no estaba la *Gesamtausgabe*,³ y por lo tanto no había la posibilidad de rastrear de manera clara y visible la influencia de Aristóteles en el camino de Heidegger, específicamente en *Ser y tiempo*. Este fue el tema de mi

* Transcripción: Luz María Rodríguez. Revisión: Consuelo González.

1. Cf. Heidegger (1964-1965).

2. Cf. Brentano (1862).

3. Volpi se refiere a la *Obra integral* de Heidegger que inició su publicación en 1975.

tesis: estudiar en qué medida el aristotelismo fue importante para Heidegger, empezando con la interpretación de Brentano hecha por el joven Heidegger, para llegar a una comparación estructural entre la *Ética nicomaquea* y *Ser y tiempo*. También por esa época decidí ir a estudiar a Alemania, en Colonia y Würzburg.

–¿Con quiénes estudiaste en Alemania?

–En Colonia, con un grupo de fenomenólogos como Ingeborg Schüssler, que era asistente de Karl-Heinz Volkman-Schluck; con Klaus Held, asistente de Ludwig Landgrebe; con Ernst Vollrath y Wolfgang Janke. Ahí empecé a tener contacto con la tradición de la fenomenología, tradición que en Padua hasta comienzos de los años 70 no tenía representantes. En Würzburg estaba Heinrich Rombach y me encontré además con Rudolf Berlinger, ambos alumnos de Heidegger. Aunque Berlinger conocía muchos detalles de la vida de su maestro, me parecía escasamente productivo desde el punto de vista filosófico.

–¿Qué posición tenía Berlinger?

–Él tenía una postura muy crítica respecto de Heidegger, decía que Heidegger le había copiado a Schelling, a Braig, a Lask... Pero también decía que Brentano había sido importantísimo para Heidegger y más aun que había sido influido por la tradición teológica de la escuela de Tubinga, como Franz Anton Staudenmeier y Carl Braig sobre todo. Por cierto que este último me interesó y tuve la oportunidad de estudiarlo. Sin embargo, continué empeñado en esas búsquedas; recuerdo que todos, entre ellos Max Müller, comentaban: “¡Ah! sí, sí, Aristóteles ha sido importante para Heidegger, tienes razón; pero Heidegger es más platónico”. Y yo le decía a Max Müller que era posible leer *Ser y tiempo* más o menos como una traducción moderna de la *Ética nicomaquea*. Y él: “¡Credo quia absurdum!”.

–Pero tú seguiste la corazonada en torno a la importancia de Aristóteles.

–Claro, leyendo *Ser y tiempo* y teniendo como referencia la *Ética nicomaquea* encontré muchos puntos que me parecían comunes. Por ejemplo, la idea de la orientación por la praxis, la idea de la *frónesis*, incluso el mismo estatuto epistémico de ambos libros: no son libros de teoría pura, sino de una filosofía práctica, interpretada y realizada con un *pathos* casi religioso. La *Ética nicomaquea* no está escrita para ser estudiada como

una teoría, sino como algo que sirve para orientar la vida. En Heidegger, la idea de la propiedad implica todo un *pathos* de vida, aunque Heidegger diga que se trata solo de una indicación formal. Por ello, empecé a imaginar qué tipo de correspondencias estructurales, conceptuales o terminológicas podría haber, y descubrí muchas. A pesar de que se criticaba a Aristóteles y a pesar de que muchos de los alumnos directos de Heidegger me decían que eso era absurdo.

–Entre ellos Max Müller, como ya has mencionado.

–Sí, por ejemplo, un alumno de Max Müller fue Rombach. Este conocía a Heidegger, por quien era valorado muchísimo, pero me decía que tenía su propia filosofía, su propia idea de una *Strukturontologie*, y que no estaba interesado en Aristóteles. Cuando le comenté que me interesaba la relación Aristóteles-Heidegger me envió con su maestro Max Müller, quien por entonces estaba en Múnich y que al final de su vida se retiró a Friburgo. Con Müller platicué varias veces y me contó algunas anécdotas. Por aquel entonces envié una carta a Heidegger preguntándole si era posible ver su copia personal de la tesis doctoral de Brentano, a lo que me contestó que no era posible, por la situación en que sus archivos se encontraban. Sin embargo, descubrí que ese libro tampoco se encontraba en los archivos. Heidegger había prestado el libro con sus notas al margen a Ute Guzzoni que, según parece, aún lo tiene en su biblioteca.

–Y entonces, ¿cómo llevaste a cabo tu investigación?

–Lo único que me quedaba era tratar de adivinar la filigrana aristotélica escondida en *Ser y tiempo*. En esa época no había textos con los cuales pudiera reforzar la intuición que tenía. Por tanto, hice una comparación estructural y descubrí que precisamente en la ordenación especulativa filosófico-práctica de *Ser y tiempo* había elementos que permitían deducir que dicha obra era un equivalente de la *Ética nicomaquea*, es decir, que contenía la idea aristotélica de una filosofía práctica. En el primer estudio que publiqué, mi tesis doctoral sobre Heidegger y Brentano (1976), traté de mostrar que la manera en que Brentano plantea la problemática de la polisemia del ser en Aristóteles ya va en una dirección, por decirlo así, univocista. Ahora creo que exageré un poco la forma de ver dicha dirección, pero efectivamente Brentano muestra que hay una unidad fuerte en la polisemia del ser.

–¿Qué recepción tuvo esa tesis?

–Esto no era bien aceptado por los aristotelistas de Padua, ellos se mantenían en la postura de que el ser se dice de manera multívoca y que no se podía hablar de una unidad fuerte. En todo caso, se trataría de un *focal meaning*, una significación focal, mas no de una unidad fuerte. En el caso de Brentano, en cambio, había una cierta forma de ver al ser como si fuera un género y de deducir a partir de esta unidad genérica la polisemia, o bien de reducir la multiplicidad de las significaciones a la unidad fuerte de la analogía, casi como si se tratara de una tesis univocista. Y Heidegger sigue por ese camino: a partir de preguntar si el ente se dice de manera múltiple, se pone en búsqueda de una significación unitaria, básica y fundamental, de la que la polisemia se pueda deducir. Su tendencia es postular, más allá de la polisemia de los entes, un ser distinto de ellos (la diferencia ontológica). Eso ya no es Aristóteles.

–¿Qué significado tuvo tu descubrimiento respecto del pensar de Heidegger?

–En esta experiencia de indagaciones y de trabajar con muchas intuiciones en una época en que no se tenían a la mano los textos, me di cuenta de que, cuando Heidegger declara que Brentano fue importante para él, no busca solo antepasados ilustres para su carrera filosófica, sino que revela efectivamente las fuentes de donde brota su propio pensar. Por ejemplo, durante los años 20 Heidegger se inclina por una de las cuatro significaciones del ser, el ser como verdadero, y la analiza para ver si puede ser la significación más importante. Basta echarle un ojo a los textos de esa época para darnos cuenta de que en el centro de la reflexión heideggeriana está la cuestión de la verdad. Sin embargo, Heidegger no comparte la solución brentaniana que considera el ser en el sentido de la sustancia (*ousia*) como la significación fundamental, pues re(con)duce la ontología a una ousiología. Heidegger interpreta la verdad de una manera más amplia que de la manera predicativo-categorial y trata de mostrar que la verdad no surge primariamente del juicio.

–¿Dónde publicaste estos resultados?

–Poco a poco me sentí confirmado en mi intuición, que era una tarea más bien adivinatoria de correspondencias, y me atreví de una manera mucho más segura a presentar la tesis con el libro *Heidegger e Aristotele*

(1984). Era tal mi certidumbre que lo podría ilustrar refiriéndome a comentarios chuscos que se hacían en esa época. El erudito Jonathan Barnes, destacado aristoteliasta de Oxford, expresaba que si Aristóteles hubiera vivido en el siglo XX, sin duda habría elegido Oxford como su lugar para trabajar. Los neoescolásticos de Lovaina le contestaban que tal vez tenía razón, pero que en invierno Aristóteles habría ido a Lovaina. Recuerdo que Berti, el aristoteliasta de Padua, escribió una carta diciendo que ciertamente Aristóteles habría ido a ambos lugares, pero que de vacaciones habría viajado a Padua. A todo esto yo contesté que si Aristóteles hubiera vivido en el siglo XX, no habría ido a Oxford para discutir con *sir* Jonathan Barnes ni a Lovaina ni a Padua. Habría ido con toda seguridad a la Selva Negra para discutir con uno de su altura, es decir, con Heidegger, y no solo porque Heidegger estuviera a su altura sino porque creo que un eje importantísimo en el trabajo filosófico de Heidegger fue el redescubrimiento de Aristóteles. No es casualidad que todos aquellos que han propuesto una rehabilitación de la ética o de la política de Aristóteles hayan sido alumnos de Heidegger: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Hans Jonas, todos aprendieron de su maestro a leer de manera actualizada las obras de Aristóteles. Con todo, creo que Heidegger no estaba interesado únicamente en vivificar el pensamiento de Aristóteles, sino que primariamente lo utilizó para buscar su propio camino, lo cual explica que en varios de sus planteamientos se encuentren huellas importantísimas del Estagirita.

–Hasta el momento has hecho referencia al joven Heidegger y al Heidegger de Ser y tiempo. ¿Qué ocurre con Aristóteles en el llamado “último Heidegger”?

–He tratado de encontrar la resonancia aristotélica en el Heidegger de esta época, pero me parece que después de la *Kehre* (giro), Aristóteles pierde importancia. Estoy más interesado en el énfasis que se hace en Aristóteles como el creador de una filosofía práctica, como el pensador que puede representar una alternativa o un correctivo al dominio y a la soberanía de la técnica en nuestro mundo contemporáneo. La postura del último Heidegger es muy interesante; sin embargo, opino que es problemática porque desemboca en un fatalismo que no me parece fecundo. Creo que el análisis de la técnica es muy lineal y me parece tan improbable

como impracticable es la antropología de la *Lichtung* que Heidegger propone. Si tomamos uno de los textos de Heidegger que pudiera brindar orientación a la problemática contemporánea, por ejemplo la *Carta sobre el humanismo*, hallamos una *pars destruens* muy importante, una crítica genial al humanismo tradicional, pero la *pars construens*, las propuestas positivas, aparecen muy problemáticas en la medida en que Heidegger termina desplegando una antropología de la *Lichtung* escrita para los raros y los pocos que entienden. Él critica de manera inteligente, aguda y contundente la utilización de la palabra “humanismo” y habla del vano intento de restituir el sentido a la palabra; critica las ideas fundamentales de Sartre y Marx porque no son lo bastante originarias. En cierta medida Heidegger tiene razón, pero me parece que está ciego frente al hecho de que, con todo lo decadente y débil que puede ser la propuesta del humanismo, es la única practicable. Los valores del humanismo, aunque hayan sido explotados por la retórica política y no garanticen más nada, son los que en última instancia nos sirven para orientarnos. En cambio, una antropología de la *Lichtung* es problemática, aun cuando sea interesante. La idea de que solo unos pocos están abiertos a la palabra del ser no es viable ni para los filósofos, pues muy pocos de estos adhieren a ella. No es una propuesta que tenga la fuerza para lograr un consenso o tan siquiera una disponibilidad a la escucha; en fin, es una propuesta tan elitista que se muestra más débil que la del humanismo tradicional.

–Pero ¿no crees que con ello Heidegger intentó abrir otra perspectiva diferente de la del humanismo petrificado?

–Concuerdo con que se ha abusado de los valores y que estos ya no tienen fuerza. A menudo las declaraciones de valores esconden la ausencia de valores. Por lo mismo Heidegger piensa que la idea de valor ya es una idea decadente, genialmente criticada por Nietzsche. Pero, por otro lado, la antropología heideggeriana de la *Lichtung*, por mucho que sea filosóficamente aguda, es poco practicable. En este sentido mi postura es crítica hacia Heidegger, pero me parece importante ofrecer una respuesta a la *Carta sobre el humanismo*, y esto es algo que está pendiente.

En algún momento tomé distancia frente a Heidegger y me interesé un poco más por las cuestiones de tipo práctico, en las esferas de la ética y la política. Perseguía la idea de un movimiento de la vida desde

el punto de vista de la filosofía práctica, que es idea también de Aristóteles y Heidegger, pero mi intención era actualizar el problema sin estar adherido a un solo filósofo, no estaba buscando un padre en filosofía; lo que quería era tratar de pensar de manera más autónoma, claro, a través de los grandes maestros de la tradición filosófica como lo son Aristóteles y Heidegger.

–Respecto de tu experiencia en Alemania, ¿qué ambiente filosófico viviste?

–La idea de ir allá surgió porque en mi imaginario cultural Alemania era el país de los poetas y pensadores (*Dichter und Denker*). Pues yo había aprendido alemán leyendo por ejemplo a los escritores del romanticismo y del idealismo. Me acuerdo que cuando llegué por primera vez a Alemania hablaba con expresiones arcaicas y la gente no me entendía porque decía las palabras en un estilo que había encontrado al leer a Kant o a Hegel. Esta imagen del país se veía reforzada por el hecho de que en ese tiempo vivían Heidegger y Horkheimer, Bloch y Gadamer. Adorno y Jaspers acababan de morir. Habermas y Luhmann estaban muy presentes en el debate público. Por entonces una idea predominante era la que concebía a la filosofía como asunto de los grandes pensadores y, como en Alemania había varios, quise ir a conocer a algunos de ellos para verlos de cerca y saber qué hacían. Fue una experiencia muy interesante, sobre todo porque al aprender bien alemán pude acercarme más a la tradición alemana de otros grandes pensadores como son Fichte, Schelling, Schleiermacher... Todo esto fue único, porque representó para mí un gran festival en filosofía, la época del romanticismo alemán, y, agregado a esto, Heidegger y Husserl.

Esta experiencia fue entonces muy interesante y enriquecedora, pues en los años 60 y 70 Alemania vivía todavía del aura de los grandes pensadores, de los *mâîtres-à-penser*. Sin embargo, creo que en estos tiempos los grandes pensadores han desaparecido. Cada día más, los alemanes importan la filosofía analítica. De acuerdo con la idea actual, la filosofía ya no emana de grandes pensadores sino de escuelas, como la escuela fenomenológica o la escuela analítica. En mi opinión sigue siendo indispensable enfrentarse con los grandes pensadores alemanes como Kant, Fichte, Schelling y Hegel, con los griegos como Platón y Aristóteles, con

los clásicos como Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, para obtener una idea de lo que ha sido la gran filosofía. Aunque pareciera que el destino de la filosofía que emana de grandes filósofos se ha agotado, cuando uno lee a Heidegger, a Husserl, también a Frege u otros, recuerda que una y otra vez la filosofía ha sido integrada por los grandes. A veces se convierte en una tentación creer que su pensamiento es inmortal, pero al mismo tiempo se mantienen las esperanzas de que una y otra vez aparecerá un gran filósofo.

–*De estos grandes pensadores ¿quién te ha impresionado de manera personal?*

–Sin duda, Ernst Jünger. Cuando lo vi por primera vez, tuve la idea de lo que era un personaje carismático, un hombre que con su personalidad parecía reflejar todo lo que había escrito. Cuando lo conocí me pareció que tenía un aura, sentí la fuerza de su presencia y de su pensamiento, y me di cuenta de lo impactante que puede ser un gran pensador. Él me decía lo mismo de Heidegger; me contaba que pocas veces tuvo la impresión de estar frente a un personaje tan carismático.

–*¿Cómo lo conociste?*

–Tenía la idea de publicar su texto *Über die Linie* junto con la respuesta que le daba Heidegger. Mientras estaba traduciendo a Jünger tuve un problema porque había algunos errores de imprenta y no entendía bien lo que aparecía en el texto alemán, por lo que decidí escribirle y preguntarle qué pasaba con una frase a la que, me parecía, le faltaba algo. Él me llamó por teléfono y con gran confianza me dijo que fuera a Wilflingen y que ahí discutiríamos aquello. Recuerdo que fue muy divertido: en Alemania hay dos Wilflingen y yo llegué precisamente al equivocado. Afortunadamente el otro no está tan lejos, así que cuando me di cuenta inmediatamente me dirigí hacia allá; sin embargo, a la cita iba con una hora de retraso. Estaba preocupado porque pensé que tal vez ya no me recibiría, pero, sorprendentemente para mí, Jünger fue muy simpático: “Komm Volpi, komm herein!”. Tuvimos conversaciones muy ricas y hablamos de los más diversos temas. Él me decía que se acordaba de cuando Heidegger caminaba en su jardín y lo miraba con esos ojos profundamente hondos de brillo muy especial, que quedó impactado por tan fuerte mirada. Me platicó que Heidegger y Carl Schmitt eran los dos

seres más inteligentes que había conocido. De estas conversaciones publiqué posteriormente un libro.⁴

Estuve con él cuando le entregaron el doctorado *honoris causa* de la Universidad Complutense de Madrid. Recuerdo que muchos esperábamos en una sala enorme a que Jünger entrara. En determinado momento apareció una masa de gente ingresando en la sala y de pronto este viejo personaje pequeñito que era Jünger entraba cual si fuera el espíritu, con sus cabellos blancos como un aura, mientras todo lo demás desaparecía a su alrededor. “Lo demás” eran el presidente Felipe González, otros funcionarios del gobierno de España y personajes importantísimos que, sin embargo, frente a la fuerza luminosa de este pequeño hombre, desaparecían.

–¿También conociste a Heidegger?

–No conocí personalmente a Heidegger, pero tengo dos cartas suyas porque cuando escribía mi tesis doctoral sobre él y Brentano lo contacté para ver si me permitía consultar su copia de la tesis doctoral de Brentano. Me contestó muy amablemente que la labor de investigar este aspecto de su pensamiento era una muy buena idea, pero que no podía ayudarme porque sus escritos y sus libros estaban en los archivos, de forma clasificada; después de la publicación eso sería posible. Pero cuando en septiembre de 1976 viajé a Friburgo, Heidegger ya había muerto y su esposa estaba enferma. Sin embargo, Friedrich-Wilhelm von Herrmann y el hijo de Heidegger me recibieron muy cordialmente, me contaron varias anécdotas y me mostraron los lugares donde Heidegger había vivido y trabajado. Fue una experiencia muy interesante.

–Respecto del trabajo autónomo que has realizado sobre la filosofía práctica, ¿podrías precisar tu propuesta y quizá señalar diferencias con respecto a las interpretaciones de Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre?

–Estoy convencido de que la filosofía práctica tiene una tarea sumamente importante, porque en nuestro tiempo se percibe una desorientación y una falta de respuestas compartidas. Nadie sabe decir adónde

4. Cf. Gnoli y Volpi (1998).

estamos yendo, adónde nos está conduciendo nuestra voluntad de poder. En la entrevista de *Der Spiegel*, Heidegger plantea esto como uno de los problemas más inquietantes del mundo contemporáneo. Se cuestiona si la técnica puede ser sometida a un orden político y cuál sería este. La pregunta se mantiene abierta pues la democracia no le parece capaz de controlar el macroengranaje de la técnica. Pienso que existen por lo menos algunos sujetos con autoridad moral intacta y que se plantean estas cuestiones, por ejemplo la Iglesia católica, con la que guardo cierta distancia, mas acepto que cuando habla el papa lo hace con una autoridad moral que además es reconocida. Él es uno de los pocos sujetos que se preguntan abiertamente, desde una posición pública, adónde está yendo el mundo. Pero también las grandes religiones cuestionan que el desarrollo de la humanidad contemporánea dependa únicamente de los criterios del consumo y el bienestar, pues el ser humano es más que eso.

–¿Qué papel jugaría aquí la filosofía?

–La filosofía tiene que reflexionar sobre este problema desde una postura distinta de la de la religión. Practicar un pensamiento crítico, cuestionar todo y afrontar las consecuencias de esta crítica, aun cuando produzca una deconstrucción de las soluciones. Así se despierta la conciencia crítica y se brindan conceptos o esquemas para poder tener luz al abordar las cuestiones fundamentales del ser humano. Muchos como Rorty, MacIntyre, Hannah Arendt, Habermas, Gadamer se han preocupado por esto y cada uno ha contribuido a la oferta de soluciones que hay en el mercado de las ideas contemporáneo. Pero, con todo, yo observo una gran confusión. Por ello opino que una de las primeras tareas que tenemos que proponernos es aclarar los conceptos que se utilizan. Por ejemplo, podemos constatar que pensadores reconocidos como Hans-Georg Gadamer o Hannah Arendt brindan, entre otras cosas, algo que emana del pensamiento aristotélico. Gadamer ofrece una rehabilitación de la *frónesis*, dice que necesitamos educarnos en la prudencia. Esto me parece perfecto y creo que ya contribuye a despertar la conciencia respecto del problema que enfrentamos. Sin embargo, lo grave de este planteamiento es que Gadamer toma una importantísima pero pequeña determinación del conjunto de la filosofía aristotélica, la saca de su contexto antiguo y la propone como respuesta a los problemas contemporáneos. Cierto que

con esto se tiene una perspectiva interesante desde la que podemos observar nuestra situación, pero creo que no se puede resolver el problema de la ética contemporánea con una rehabilitación de la *frónesis*. Es una forma de aristotelismo mutilado, deficitario, insuficiente. Lo mismo podría decir de la idea de *vita activa* propuesta por Arendt, que es una genial apertura de otro horizonte a partir del pensamiento aristotélico. Para Arendt las ideas de *vita activa* y vida contemplativa se han fusionado en el concepto moderno de trabajo, contra cuya tiranía ella retoma la distinción aristotélica de *praxis*, *poiesis* y *theoria* no solo para subrayar la riqueza de las actividades humanas, sino antes que nada para rehabilitar lo ideal de la acción y de la interacción política, libre de poder y dominación, y capaz de formar una comunidad entre los seres humanos. Todo esto me suena muy bien, pero lamentablemente el sistema de vida actual ha destruido el mundo de vida donde hubiera sido posible practicar algo como una *vita activa* o una vida contemplativa. Entonces la propuesta arendtiana resulta poco practicable para el hombre contemporáneo que vive en la dimensión y en el sistema del trabajo. Por ello, predicar la vida activa cuando no hay ni espacio ni tiempo para hacerlo resulta bastante utópico. Algo similar se podría decir de MacIntyre y otros.

–¿Estaríamos hablando de una pasión inútil?

–La filosofía es el arte de inventarse razones para dudar de lo evidente. Es como un arrojar piedrecillas en aquel estanque que es la mente humana: el tamaño de los círculos concéntricos que se desplazan depende de la dimensión del estanque. ¿Una pasión inútil? Depende del destinatario. Similares a esas piedrecillas son los esfuerzos que hacen los filósofos contemporáneos para erigir categorías, echar mano de recursos conceptuales y teóricos para analizar mejor la situación del mundo actual. Aunque siempre nos acompañará el interminable conflicto de las interpretaciones, se trata de una contribución importante para que el ser humano viva las situaciones de su vida como una confrontación con sentido. A la vez que problemático, me parece inviable pretender que la filosofía brinde soluciones. Si así lo hiciera, estaría adjudicándose un papel que no le pertenece. La filosofía es pensamiento crítico y tiene, como Kant decía, la tarea de fomentar el ejercicio de la crítica independientemente de la pretensión de poder, porque el poder corrompe la libertad; todo ello

con la finalidad de que germine lo que Kant llamaba el progresar de la humanidad hacia lo mejor [*das Fortschreiten der Menschheit zum Besseren*]. Kant creía que efectivamente la humanidad caminaba hacia lo mejor; sin embargo, la historia nos muestra que muchas veces no es así. Lamentablemente sabemos muy bien que el ser humano no está vacunado contra las regresiones a la barbarie y que los valores del humanismo no garantizan nada, pues se ha visto que en nombre de ellos ha acontecido lo más antihumano. Sin embargo, debemos poder garantizar un nivel mínimo de humanismo justamente para exorcizar el peligro, que siempre nos amenaza, del potencial regreso a la barbarie. La humanidad no es una posesión sino una conquista continua.

–Pero, en este sentido, ¿qué posibilidades tendría la filosofía? ¿En qué dirección apuntan dichas posibilidades?

–La filosofía tiene que ser crítica consigo misma, no debe pretender ofrecer más de lo que honestamente puede dar. Aunque te diré que efectivamente uno espera siempre algo de la filosofía. Por ello tenemos que delimitar bien los ámbitos en los que ella puede hacer contribuciones. Por ejemplo, al definir la Constitución europea surgieron preguntas sobre quiénes somos, qué es Europa y qué valores la fundamentan. Nos preguntamos si la unidad era solo económica, si poco a poco se iba volviendo más política y qué tan benéfico sería hablar o proponer la idea de una unidad cultural. En este contexto me parece importante la participación de los filósofos, porque creo que ellos tienen conocimiento del pasado europeo y su tarea es importante en la medida en que humildemente quieran trabajar a la par con políticos, juristas, teólogos. Los filósofos pueden indicar perspectivas históricas y conceptuales para ayudar a formular esta carta. Como de hecho aconteció después de la Segunda Guerra Mundial en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Jacques Maritain fue uno de los filósofos involucrados en la elaboración de ese documento fundamental. Y se puede ver que ahí las palabras “hombre”, “individuo”, “persona” tienen una función específicamente pensada: la primera remite al ser humano en un sentido general, la segunda refleja una semántica liberal y la tercera una tradición católica cristiana. De ahí la importancia de que cartas de este tipo sean fundamentadas desde una perspectiva conceptual y filosófica.

–Pero, en la vida cotidiana ¿tiene algo que decir la filosofía?

–La filosofía no solo es indispensable en estas grandes ocasiones. Hay también un gran trabajo por hacer en ámbitos más sencillos y menos visibles como lo es el ámbito de la medicina. Aquí la filosofía práctica tiene una función regulativa importante en la aplicación de las normas generales a casos particulares. Durante un tiempo pertencí a un comité ético de un hospital y tuve una experiencia directa de lo que eso implica. El conocimiento de los principios generales tiene que ser aplicado a los casos concretos, se debe ayudar a pensar y determinar qué se hace en cada situación. Por ejemplo, cómo puedo ayudar a una madre que a través de un diagnóstico prenatal sabe que su hijo va a nacer discapacitado. ¿Es permisible el llamado aborto terapéutico? ¿En nombre de qué valores se puede justificar? ¿La calidad de vida o la felicidad del individuo son criterios para tomar una decisión tan importante? Obviamente la madre es quien decide, pero es necesario que esté informada y que haya recibido una orientación para que asuma una decisión de manera consciente. Es común que en estos comités haya un abogado, un teólogo, un psicólogo, pero es importante que también haya un filósofo y que este no tenga pretensiones de poseer un saber más alto sino que contribuya con su capacidad a tomar mejores decisiones.

La filosofía ya ha perdido el papel tradicional de reina de las ciencias. Sin embargo, conserva una competencia histórica y conceptual que nos da luces para razonar sobre problemas concretos y buscar soluciones a casos particulares. Este trabajo es más humilde pero no menos importante, y además convierte a la filosofía en una disciplina viva que busca en su pasado intuiciones y recursos simbólicos que le permitan leer los problemas actuales a los que se enfrenta. Así puede ejercer una función de orientación o de consejo. Con ello la filosofía recupera su originaria y tradicional cercanía con la vida, de la que se distanció en la época moderna y de la que permanece distante aun en la contemporánea. Con el tiempo la filosofía se ha ocupado tan solo de la construcción de un edificio teórico, pero ella había sido originariamente una forma de vida. Creo, con Kant, que cada ser humano tiene la capacidad de pensar por sí mismo y, en la medida en que activa esa capacidad, independientemente de la profesión o función social que tenga, es él mismo un filósofo. Entonces

la filosofía no está reservada para especialistas de historia de la filosofía, ni es algo que se practique únicamente en el cubículo del profesor catedrático, sino que pertenece a cualquier ser humano en tanto este se proponga razonar de manera auténtica: *Sapere aude!*, declara Kant, “¡ten el valor de servirte de tu razón de manera autónoma!”, para salir del estado de minoría en el que está la mayoría de la gente. Se trata de un don invaluable del ser humano que es el pensar por uno mismo. Así, la filosofía interpretada como ejercicio de la capacidad crítica del pensar pertenece potencialmente a cualquier ser humano.

–¿Tendría que haber un equilibrio entre el cuidado de la tradición filosófica y la capacidad de todo ser humano para hacer filosofía?

–Creo que volver a la tradición es de suma importancia. La filosofía tiene una relación muy especial con su tradición. Se trata de una relación distinta de la que tienen otras disciplinas respecto de la suya. La filosofía se alimenta fundamentalmente de su pasado, a punto tal que podemos decir que los verdaderos problemas en filosofía no tienen solución sino historia. Quien en filosofía se cree original es a menudo ignorante.

–En esta relación tuya con la tradición gran parte de tu trabajo ha sido el de traductor. En México, José Gaos enfatizaba que un aspecto importante del trabajo filosófico es la traducción, ¿nos podrías comentar acerca de tu experiencia en este ámbito?

–Mi pasión por la traducción tiene que ver con mi formación en filología clásica. Una parte fundamental de mi educación se basó en el ejercicio de traducir textos del griego antiguo y del latín. La idea que estaba detrás de este programa formativo era que traducir implicaba la capacidad de producir una síntesis muy especial entre horizontes de comprensión distantes entre ellos. ¿Qué hago cuando traduzco desde un idioma como el griego antiguo? Construyo un puente hermenéutico hasta un mundo de vida diferente del mío, que me permite entrar a ese mundo e importar de ahí elementos al mío. Pero esta operación de síntesis no se limita únicamente al trabajo de la traducción, sino que es un paradigma que permite explicar toda mi manera de ser en cuanto ser humano. Traduzco no solo cuando paso la frontera de un idioma a otro, sino permanentemente en las situaciones de mi vida, cuando me enfrento a mi alrededor o a otros. Mi estar en el mundo y en la historia tiene el carácter

del traducir, así el traducir formal es un fenómeno interesante que puede servir de modelo para comprender o interpretar la vida humana. La traducción no solo es un problema lingüístico sino también filosófico.

En este sentido es interesante ver qué hace uno cuando pasa de un idioma a otro, maravillarse ante las operaciones y los brincos que nos trasladan continuamente de la frontera del propio horizonte cultural a la frontera del otro horizonte. La pregunta es cómo puedo hacer este salto en otro mundo. ¿Hay algo como un horizonte unitario de la razón que está en la base del poder brincar a otro mundo?

–Franco, muchas gracias por esta conversación.

Referencias

BRENTANO, F. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau.

GNOLI, A. y F. VOLPI (1997), *I prossimi titani: conversazioni con Ernst Jünger*, Milano: Adelphi, 1997. [Traducción: Jünger, E. (1998), *Los titanes venideros: ideario último recogido por A. Gnoli y F. Volpi*, Barcelona: Península.]

HEIDEGGER, M. (1964-1965), “Ein Vorwort”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 72: 397-402.

VOLPI, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne.

– (1976), *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Martin Heidegger*, Padova: Daphne.



II

FILOSOFÍA PRIMERA Y FENOMENOLOGÍA



Synthesis y *diaíresis*: un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger

Alejandro G. Vigo

Universidad de los Andes

1. Aristóteles en Husserl y Heidegger

Uno de los capítulos más importantes de la renovada presencia de Aristóteles en la filosofía contemporánea está dado, sin duda, por la recepción de su pensamiento en la escuela fenomenológica. Al mencionar la conexión existente entre Aristóteles y la fenomenología, muy probablemente sea el nombre de Heidegger el primero que viene a la mente. En efecto, es bien conocido el papel decisivo que ha jugado la confrontación productiva con Aristóteles, sobre todo en la etapa de elaboración de la concepción que Heidegger presenta en *SuZ*. Los importantes trabajos de un estudioso como Franco Volpi, entre otros, han mostrado, por ejemplo, la existencia de notables correspondencias estructurales entre el modelo esbozado en dicha obra y la concepción de la praxis humana que Aristóteles desarrolla en el texto de la *EN*: vistas desde cierto ángulo, las correspondencias son tan notorias y numerosas que Volpi ha ido tan lejos como para caracterizar provocativamente a *SuZ* como una suerte de traducción conceptual de la *EN*.¹ Pero es también muy conocida la

1. Para un estudio de conjunto de la recepción de Aristóteles por parte de Heidegger véase Volpi (1984). Para las correspondencias entre *SuZ* y *EN* véase Volpi (1989). La importancia del texto de la *EN* en la formación de la concepción presentada en *SuZ* en los tiempos de las lecciones de Marburgo había sido enfatizada, con mucha anticipación, por Hans-Georg Gadamer, quien había señalado a Aristóteles como la presencia absolutamente dominante en las lecciones de Heidegger de esa época (cf., por ejemplo, Gadamer, 1979: 286; véase también 1981: 311 ss.). Esta versión fue luego ampliamente confirmada por la publicación de dichas lecciones en el marco de la *Gesamtausgabe*, así

estrecha relación existente entre la pregunta heideggeriana por el (sentido del) ser y la temática central de la metafísica aristotélica, tal como esta queda enunciada en la famosa tesis de la existencia de una multiplicidad de significados de “ser”, tesis a la cual Heidegger consagró, como se sabe, reiterados esfuerzos interpretativos en la primera época de su producción filosófica independiente.² Y en este mismo contexto, vinculado con el intento de retomar la problemática central de la ontología, hay que situar también, por ejemplo, la intensa confrontación de Heidegger con la concepción aristotélica del tiempo, tal como Aristóteles la desarrolla en *Fís.* IV 10-14.³

Menos evidente a primera vista resulta la existencia de algún tipo de conexión con el pensamiento aristotélico en el caso de Husserl, el fundador de la escuela fenomenológica. Y ello es comprensible, pues Husserl no se ocupó con la interpretación de los textos de Aristóteles de una manera siquiera de lejos comparable a aquella en que lo hizo Heidegger. Sin embargo, también en el caso de Husserl pueden trazarse interesantes líneas de vinculación, directas e indirectas. Una primera e importante conexión viene dada a través del papel mediador que juega aquí la figura de Franz Brentano, el maestro de Husserl. Como se sabe, Husserl ha atribuido a Brentano, un pensador situado claramente en la tradición del aristotelismo escolástico, el mérito de haberle hecho reconocer la importancia de la temática vinculada con la intencionalidad, en la cual Husserl halló la matriz básica para el desarrollo de la concepción fenomenológica de la correlación entre actos y objetos.⁴ La importancia de la figura de Bren-

como la del así llamado “Natorp-Bericht” de 1922, a cuya existencia e importancia Gadamer también se había referido expresamente (cf. Gadamer, 1981: 313).

2. Un estudio de conjunto de las relaciones entre Heidegger y Aristóteles que toma como hilo conductor la temática correspondiente a la cuestión del “ser” se encuentra ahora en Sadler (1996). Para la recepción crítica de la ontología aristotélica véase esp. Sadler (1996: 38-95). Para la presencia de la concepción aristotélica del “ser” en los orígenes del pensamiento heideggeriano véase Volpi (1984: 37-64).

3. Véase *SuZ* § 81 y esp. *Grundprobleme* § 19. Para una buena discusión de la recepción de la concepción aristotélica del tiempo por parte de Heidegger, véase Volpi (1984: 116-150).

4. Véase esp. la discusión de la concepción de Brentano acerca del carácter intencional de los fenómenos psíquicos en *LU V* §§ 9-12.

tano como precursor de la fenomenología resulta todavía más clara, si se tiene en cuenta que su mediación ha sido fundamental también para el redescubrimiento de la pregunta aristotélica por el ser por parte de Heidegger, quien en reiteradas ocasiones ha remitido expresamente a Brentano en tal sentido.⁵

Por este lado se ve, pues, una conexión clara con el aristotelismo e, indirectamente, con Aristóteles en el origen mismo de la fenomenología. Pero hay, además, en la obra de Husserl no pocas referencias directas, aunque generalmente más bien ocasionales, a Aristóteles mismo. Dentro de las obras que Husserl publicó en vida, si se excluye la consideración más circunstanciada de la fundamentación aristotélica de la psicología en el apartado dedicado a Aristóteles dentro de la “Historia crítica de las ideas” contenida en *EPh* (cf. “Octava lección”: 51-57), se puede comprobar que las otras referencias, incluidas también las restantes dispersas en la propia *EPh*, se refieren en su amplia mayoría a aspectos vinculados con la teoría lógica, como lo muestra ya el solo hecho de que se concentren fundamentalmente en obras como *LU* y *Logik*.⁶ Ello responde al hecho de que Husserl ve a Aristóteles, sobre todo, como el fundador de la lógica, cuyo núcleo temático reside en la apofántica, esto es, en la teoría del juicio predicativo y sus formas. Ahora bien, la apofántica constituye para Husserl, al mismo tiempo, el punto de convergencia entre lógica y ontología, en la medida en que todas las formas categoriales aparecen como sobredeterminaciones de los objetos, justamente, en el acto del juicio (cf. *EU* § 1: 1 s.). Según esto, la diferencia entre “apofántica formal” y “ontología formal” no es, para Husserl, tanto relativa al objeto cuanto, más bien, a la “actitud” (*Einstellung*) desde la cual se aborda, en cada caso, un mismo y único objeto (cf. *Logik* § 41-44). No es, por tanto, en absoluto casual la reiterada referencia a Aristóteles en contextos de tratamiento referidos a problemas vinculados con la fundamentación de la lógica formal y, en particular, con la teoría del juicio, ya que con su identificación del ámbito de las formas categoriales como punto de convergencia de la

5. Véase esp. las referencias a Brentano en el esbozo autobiográfico titulado “Mein Weg in die Phänomenologie” (cf. *SD*: 81 ss.).

6. Véase las referencias en Ströcker (1992: 236 s. v. “Aristoteles”).

lógica y la ontología Husserl, al igual que Kant, no hace sino permanecer fiel a lo que constituye uno de los aspectos centrales del legado de Aristóteles al pensamiento filosófico posterior. En efecto, Aristóteles ha sido el primer pensador que se planteó la tarea de la elaboración de una doctrina de las categorías que provea la matriz explicativa básica requerida para posibilitar la articulación del punto de vista lógico y el ontológico.

Por supuesto, tampoco Heidegger es ajeno a este modo de ver las cosas. Todo lo contrario. Y ello explica que también en su caso Aristóteles juegue un papel fundamental, allí donde se trata de abordar temáticamente aspectos vinculados con la estructura del juicio y el enunciado predicativo, y con la noción de verdad. La importancia que tanto Husserl como Heidegger asignan a Aristóteles en este particular campo temático se pone de manifiesto en el hecho de que es justamente en el marco de la consideración de la estructura del juicio y del enunciado predicativo donde puede constatarse la presencia del tal vez único motivo central de recepción de Aristóteles que resulta común a ambos filósofos. Dicho motivo tiene que ver con la caracterización de la estructura interna del juicio y del enunciado predicativo que lo expresa en términos de una unidad de índole analítico-sintética o, para decirlo de modo aristotélico, en términos de “composición” (*synthesis*) y “división” (*diáresis*). En lo que sigue me propongo reconstruir el peculiar modo en que Husserl y Heidegger se apropian de este motivo aristotélico en el marco de sus respectivos tratamientos del juicio y el enunciado predicativo. Me interesa mostrar que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, la coincidencia de Husserl y Heidegger, tanto en la importancia otorgada a la concepción aristotélica como en la innovadora manera en que la leen, no responde a motivos circunstanciales, sino, por el contrario, a razones sistemáticas de fondo, vinculadas con la orientación básica de una teoría fenomenológica del juicio, tal como ambos autores la conciben. Para comenzar, sin embargo, realizaré una muy breve recapitulación de los aspectos relevantes de la propia concepción aristotélica.

2. *Synthesis y diaíresis en la concepción aristotélica del lógos apophantikós*

Para los fines que aquí interesan, hay dos lugares fundamentales en los que Aristóteles apela a la caracterización del enunciado declarativo de la forma S-P (*lógos apophantikós*), en términos de la ya mencionada oposición entre composición y división. El primero de ellos se encuentra en el capítulo 1 del tratado *DI*. Aristóteles tematiza aquí las condiciones que debe reunir una configuración lógica, para poder ser “verdadera” o “falsa”, en el sentido más habitual de estos términos. Tanto en el caso de las representaciones intelectuales como en el de las verbalizaciones que las expresan, la verdad y la falsedad no se dan más que en el ámbito de la composición y la división (*peri síntesin kai diaíresin*) (cf. 16a9-13). Así, términos simples de tipo nominal o verbal, tomados por sí mismos, esto es, “sin composición y división” (*áneu synthéseos kai diairéseos*), no pueden ser considerados verdaderos o falsos (16a13-16): solo a través de su inserción en el enunciado de la forma S-P quedan incluidos en el ámbito de la diferenciación veritativa.⁷ Según se admite generalmente, las nociones de composición y división aquí introducidas remiten a la diferencia entre el enunciado afirmativo y el negativo, tal como Aristóteles la tematiza en el capítulo 6 de la misma obra: afirmativo (*katáphasis*) es aquel que declara o manifiesta que algo pertenece a algo (*apóphansis tinòs katà tinós*), mientras que el enunciado negativo (*apóphasis*) es aquel que declara o manifiesta que algo no pertenece a algo (*apóphansis tinòs*

7. En rigor, esto vale solo para el significado más habitual de las nociones de “verdadero” y “falso”, el cual queda, en principio, restringido al ámbito del enunciado predicativo. Sin embargo, en *Met.* IX 10 Aristóteles tematiza una noción diferente de verdad y falsedad, vinculada con los términos simples y situada, por tanto, en un ámbito previo a aquel en que se mueve la oposición entre composición y división. Aunque generalmente es tenida mucho menos en cuenta, esta noción “pre-proposicional” de verdad resulta, a mi juicio, central en la concepción aristotélica. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción de Aristóteles relativa a la verdad proposicional y su conexión con la noción “pre-posicional” de verdad de *Met.* IX 10 me permito remitir al tratamiento llevado a cabo en Vigo (1997). Para una amplia reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica de verdad, en el sentido teórico del término, véase también la excelente investigación de Crivelli (2006).

apò tinós) (16b25-26), donde el sutil juego con las preposiciones *katà* y *apò* enfatiza, sobre todo, la idea de separación en la caracterización del enunciado negativo. La identificación de “composición” (*sýnthesis*) con “afirmación” y de “división” (*diáiresis*) con la “negación”, establecida en el texto, es retomada también en otro importante pasaje contenido en *Met.* VI 4, 1027b17-27, donde se la introduce, nuevamente, en conexión con la tematización de la verdad y la falsedad, pero esta vez desde la perspectiva propia del tratamiento del “ser” según lo verdadero y lo falso.⁸ Sobre esta base, dicha identificación pudo posteriormente volverse canónica en la larga e influyente tradición de los comentaristas griegos y latinos, hasta el Medioevo tardío e incluso después.

Hay, sin embargo, un segundo texto aristotélico que parecería abrir otras posibles vías de interpretación. El texto está contenido en *DA* III 6, 430b1-4, y lamentablemente es lo suficientemente breve y oscuro en su alcance como para no haber gozado, en general, del favor de los intérpretes, que, no sin buenas razones, han preferido atenerse a la versión más clara y también más familiar que ofrecen *DI* y *Met.* El pasaje reza como sigue:

En efecto, lo falso <se da> siempre [*aeí*] en una composición [*en synthései*], ya que incluso si <alguien> dijera “no blanco” de lo blanco, habría compuesto lo blanco y lo no blanco. Y <del mismo modo> puede decirse también que todos <los enunciados son> una división [*diáresin*]. (Texto de Ross)

El objetivo del pasaje, inserto en la compleja discusión acerca de la intelección de los indivisibles, es subrayar el hecho de que la falsedad y el error no afectan a dicha intelección, pues solo pueden darse allí donde hay

8. Para el “ser” según lo verdadero y lo falso véase *Metafísica* V 7, 1017a31-35; IX 10, 1051b1-2; XIII 2, 1089a28, y, en conexión con lo que aquí se discute, especialmente XI 11, 1067b25-26, donde, a diferencia de lo que es más habitual, se lo llama el “ser” *según la composición y la división* (tò <sc. ón> *katà sýnthesin kai diáresin*). Para la correspondencia de este “ser” según la composición y la división con el habitualmente llamado “ser” según lo verdadero y lo falso cf. Ross (1924 II: 336 *ad* 1067b25). El pasaje de *Metafísica* XI 11 es parte de un extracto tomado de *Física* V 1, 225a20-30, donde aparece la misma referencia al “ser” según la composición y la división (cf. 225a21).

composición. En tal sentido, Aristóteles opone el caso de la captación de los términos simples al caso del enunciado predicativo, en cuanto expresión de un juicio. Es en este último ámbito donde hay falsedad y verdad (430b4-5: *tò pseûdos kai alethés*), en el sentido habitual de esos términos, pues es allí donde hay propiamente composición. Si se tiene en cuenta que lo que le interesa primariamente a Aristóteles en este contexto es la oposición entre lo “compuesto” y lo “no compuesto” e “indivisible”, se advierte enseguida que el ejemplo escogido para apoyar el aserto de que lo falso se da siempre en una composición juega, provocativamente, con el sentido habitual que las nociones de composición y división adquieren en los contextos de explicación de carácter más marcadamente lógico y, en cierto modo, lo pone en cuestión. En efecto, Aristóteles escoge aquí como ejemplo de composición precisamente el caso de un juicio que contiene una negación en el predicado (v.g. “no blanco”). Lo más probable es que dicho ejemplo no deba ser reconstruido como un caso de juicio contradictorio del tipo “lo blanco es no blanco” o bien “lo blanco no es blanco”. Cuando Aristóteles alude al sujeto del juicio como “lo blanco” puede estar pensando más bien en algo que de hecho posee esa propiedad, pero que no es identificado de modo directo por referencia a ella en el correspondiente enunciado. La mención del ejemplo “Cleón es blanco”, introducido inmediatamente después (cf. 430b5), parece hablar en este sentido. Si se reconstruye de modo paralelo el caso con negación en el predicado aludido en 430b2-3, habría que pensar entonces en un enunciado como “esto es no blanco” o “esto no es blanco”, donde “esto” remite a algo que es efectivamente blanco, por ejemplo, a alguien como Cleón, o bien simplemente en un enunciado como “Cleón es no (no es) blanco”. Así leído, el ejemplo presentaría el caso de un enunciado negativo falso, pero no necesariamente el de uno contradictorio.⁹ Como quiera que

9. En cambio, Hamlyn piensa que Aristóteles tiene en la mira aquí el caso límite de un enunciado negativo contradictorio, en cuanto necesariamente falso. Véase Hamlyn (1986: 143 *ad loc.*). Con todo, el paralelismo con el ejemplo de Cleón, que representa el caso de un enunciado afirmativo verdadero, parece avalar la interpretación que he ofrecido en el texto. Que, bajo tal interpretación, el enunciado negativo sea falso y el afirmativo verdadero es, en el fondo, irrelevante para lo que Aristóteles quiere decir. La falsedad está, sin embargo, en el centro de la atención, porque, como se ha dicho, la discusión

sea, lo más importante es el hecho de que el ejemplo comentado implica claramente una ampliación del ámbito de aplicación original de la noción de composición, en la medida en que Aristóteles se muestra ahora dispuesto a aplicarla también al caso de un enunciado que contiene una negación en el predicado. Que Aristóteles apunta conscientemente a tal tipo de extensión lo muestra el hecho de que introduzca una referencia expresa a una paralela extensión del ámbito de aplicación del concepto de división, en virtud de la cual *todo* enunciado puede ser descripto también de ese modo (cf. 430b3-4).¹⁰

Pero si es verdad que Aristóteles afirma aquí que *todo* enunciado declarativo de la forma S-P, independientemente de su cualidad lógica, puede ser descripto tanto en términos de *synthesis* como en términos de *diaíresis*, ¿cómo debe entenderse esta tesis desde el punto de vista sistemático? El modo más natural de entenderla viene dado, a mi juicio, por la propia referencia de Aristóteles al hecho de que es la composición en la forma del enunciado S-P la que abre el espacio donde puede darse la verdad y la falsedad. La noción de composición alude aquí a la articulación de los términos S y P en la unidad de la estructura predicativa, allí donde esta aparece dotada de fuerza asertiva.¹¹ Tomada en este sentido amplio, hay

apunta como un todo a contrastar la infalibilidad de la intelección de lo indivisible con la falibilidad del conocimiento referido a lo compuesto.

10. La sentencia de 430b3-4: *endéchetai... kai diaíresin phánai pánta* es la más discutible respecto de su significado preciso. Pero, como sostiene ya Hicks (1907: 514 s. *ad loc.*), la mejor interpretación consiste en tomarla en el sentido de que todo lo que puede ser descripto como *synthesis* admite ser descripto también como *diaíresis*, lo que aplicado al contexto tiene que referirse naturalmente a los enunciados de la forma S-P. Esta interpretación remonta incluso a comentaristas griegos como Temistio y Simplicio. Véase Rodier (1900: 471 s. *ad loc.*) y ahora también Polansky (2007: 474).

11. La composición S-P en sentido fuerte tiene lugar solo allí donde el verbo correspondiente permite *afirmar* la conexión así establecida entre ambos términos, por encontrarse en el modo indicativo. Este sentido fuerte de composición, que involucra la presencia de fuerza asertiva, es condición de posibilidad tanto de la verdad como de la falsedad del enunciado, y debe tomarse en el sentido amplio que subsume tanto el caso del enunciado afirmativo como el del enunciado negativo. A este sentido de composición dotada de fuerza asertórica apunta Aristóteles en *DI* 4, cuando enfatiza la importancia del modo verbal del indicativo, como marca diferencial del *lógos apophantikós*, frente a otros tipos posibles de *lógos* sintácticamente articulado, pero incapaz de verdad o falsedad (v.g. ruegos, deseos, órdenes, etc.). Solo bajo tales condiciones la conexión S-P

una composición de S y P en todo enunciado declarativo de la forma S-P, sin importar todavía cuál sea su cualidad lógica. Ello es así en la medida en que todo enunciado declarativo conecta de modo asertórico los términos S y P en una unidad predicacional. Respecto de la noción de división Aristóteles no da ninguna indicación específica en el pasaje citado de *DA* III 6, pero lo más plausible es leerla a la luz de la interpretación ofrecida para la noción complementaria de composición: si esta alude a la vinculación de los términos S y P en la unidad del enunciado S-P, la noción de división deberá entonces aludir, con toda probabilidad, simplemente a la distinción de S y P dentro de la estructura del enunciado. Todo enunciado conecta S y P en una unidad predicacional y puede ser descripto, en tal sentido, como una composición. Pero, de modo análogo, todo enunciado S-P puede ser descripto también como una división, en la medida en que la conexión de S y P en un enunciado unitario presupone siempre ya la distinción de dichos términos, que entran a formar parte de una estructura compleja como sus elementos constitutivos. La posibilidad de conectar en un enunciado un término S y un término P presupone siempre ya que ambos términos estén a disposición y puedan ser considerados como diferentes uno de otro respecto de su función en el enunciado mismo. En tal sentido, la composición presupone siempre ya la división. Pero, a su vez, los términos simples tienen como finalidad principal su posible empleo en el enunciado. En atención a esta mutua pertenencia de composición y división en el marco del fenómeno de

es de naturaleza apofántica (cf. también *DI* 5, 17a15-22). En tal sentido, en Vigo (1997: 110 s.) he sugerido que en la reconstrucción de la posición de Aristóteles resulta necesario introducir el concepto de fuerza asertórica, distinguiéndolo sistemáticamente de la noción de afirmación, en el sentido en que esta se opone a negación: afirmación y negación en este sentido aluden a dos modos de composición (positiva y negativa) de los términos S-P, modos de composición que no necesitan todavía estar dotados de fuerza asertórica, pues también en el caso de enunciados no apofánticos podemos distinguir entre los afirmativos y los negativos (por ejemplo, una orden afirmativa y una negativa). Lamentablemente, en el uso más habitual el concepto de afirmación combina de manera tendencialmente confusa ambos momentos de significación, a saber: el de la composición positiva de S y P y el de la fuerza asertórica que acompaña a dicha composición en el caso de enunciado declarativo.

la enunciación como tal, la estructura del enunciado puede describirse como esencialmente “diarético-sintética”.

Este atisbo de la estructura diarético-sintética del enunciado predicativo por parte de Aristóteles queda relegado, sin duda, a una posición marginal no solo dentro del propio corpus aristotélico, sino también en la posterior tradición de comentaristas y seguidores de la obra del filósofo. Ha sido, en cambio, la asociación de la noción de composición con el caso del enunciado afirmativo y de la noción de división con el del enunciado negativo la que ha ocupado un papel central en la posterior recepción y continuación de la teoría aristotélica del juicio. Además del carácter destacado de dicha asociación ya en los propios textos aristotélicos, ha sido también la orientación básica de la teoría lógica en las épocas posteriores a Aristóteles, con su fuerte tendencia conceptualista y logicista, lo que ha propiciado esta unilateral acentuación en la recepción del motivo de la oposición entre *synthesis* y *diáresis*. En cambio, es la aparición de un tipo diferente de enfoque general dentro del ámbito de la filosofía de la lógica, como la peculiar concepción de tipo genético propia de la escuela fenomenológica, lo que hace posible que el atisbo aristotélico de la estructura diarético-sintética del enunciado predicativo presente en *DA III 6* pueda desplegar con nueva fuerza su potencial explicativo, hasta entonces casi inexplorado. Y, como se verá, es justamente el carácter *genético* del abordaje fenomenológico lo que posibilita y, en cierto modo, hace inevitable el desplazamiento de la acentuación en dirección de la sugerencia del *DA*, a la hora de interpretar el significado de las nociones de composición y división aquí relevantes.¹²

12. Al reconocer que el texto de *DA III 6* involucra una extensión del ámbito de explicación de las nociones de *synthesis* y *diáresis*, Maier (1896: 25 ss.) sugiere que dicha extensión viene motivada ya en el propio Aristóteles por el desplazamiento en dirección del enfoque genético que caracterizaría la perspectiva de dicho texto. Más concretamente, Maier lee el pasaje como una referencia al proceso de la *génesis psicológica* del juicio, entendido como una conexión de representaciones. Sin embargo, no hay realmente nada en el pasaje que justifique una lectura psicologista del tipo de la sugerida por Maier. Los conceptos de composición y división, tal como los entiende Aristóteles, no remiten en primera instancia a procesos de tipo psicológico, sino que expresan más bien requerimientos de tipo lógico-semántico que deben satisfacer una configuración lógica capaz de ser verdadera o falsa. El aspecto propiamente psicológico referido a los

3. Husserl: la génesis de la articulación S-P y la estructura diairético-sintética del juicio predicativo

En *EU* Husserl presenta y desarrolla, en algunos de sus fragmentos fundamentales, un proyecto comprensivo de reconstrucción genética de las formas lógico-categoriales. Más específicamente, se trata de un intento de reconstrucción de la génesis de dichas formas a partir de sus presupuestos en el ámbito de la experiencia antepredicativa. En el marco de dicho intento, el ámbito de la espontaneidad intelectual, en el cual se constituyen las formas lógico-categoriales, por un lado, y el ámbito de la receptividad sensible, en el cual se constituyen los objetos tal como son dados en la experiencia antepredicativa, por el otro, aparecen en correspondencia con dos niveles diferentes de actos intencionales heterogéneos, de los cuales el primero, sin embargo, se da siempre encabalgado, por así decir, sobre el segundo. Este modelo de encabalgamiento de actos juega un papel central en la concepción husserliana de la intencionalidad, en particular, con referencia al problema de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, y remonta, en su matriz básica, a una fase tan temprana del pensamiento de Husserl como la representada por el texto de las *LU*, obra en la cual resulta de especial importancia en este respecto la concepción en torno al conocimiento desarrollada en la “Sexta investigación”, con el famoso “Capítulo sexto”, dedicado al desarrollo de la doctrina de la intuición categorial (*LU* VI §§ 40-52).¹³

procesos psíquicos subyacentes al acto de juzgar como tal queda en el enfoque aristotélico más bien relegado al trasfondo. En el caso de las teorías fenomenológicas la referencia a los actos intencionales pasa, en cambio, al primer plano, pero el tipo de génesis que se tiene en vista en ellas tampoco es de tipo real-psicológico, sino más bien, como veremos, de tipo ideal-categorial.

13. Para una discusión más extensa del modelo de encabalgamiento de actos en conexión con el intento de reconstrucción genética de *EU* véase Vigo (2000). La presentación sintética de la concepción de *EU* ofrecida aquí se basa en la exposición más amplia realizada en dicho texto. Para el origen del modelo de encabalgamiento de actos en el marco del desarrollo de la doctrina del conocimiento y la intuición categorial de *LU* VI véase la discusión en Vigo (2002).

Como ya he indicado, Husserl ve en la apofántica el núcleo temático de la teoría lógica. Esto equivale a decir que el juicio predicativo, que es el objeto básico de la apofántica, está en el centro de la lógica como tal, la cual en su temática nuclear es justamente una teoría del juicio y sus formas (cf. *EU* § 1: 1). En tal sentido, la tarea central de la reconstrucción genética de las formas lógico-categoriales no es otra que la de intentar dar cuenta del origen de la forma elemental del juicio predicativo “*S es p*”. Esta constituye, dentro del ámbito de la apofántica, la “célula básica” (*Urzelle*) y el “prototipo” (*Urtypus*) para todas las demás formas de determinación predicativa, las cuales pueden verse, desde el punto de vista de la reconstrucción genética, como inmediata o mediatamente derivadas a partir de ella y, por ende, como inmediata o mediatamente fundadas en ella (cf. *EU* § 50 c): 250 ss.). Ahora bien, en el análisis genético de esta forma lógico-categorial prototípica Husserl busca expresamente orientación a partir de la intuición, presente ya en Aristóteles, según la cual el juicio predicativo presenta una estructura de índole diairético-sintética. En tal sentido, Husserl remite en el § 2 de *EU*, en el marco de la introducción al programa de reconstrucción genética de las formas lógico-categoriales, a la concepción tradicional del juicio predicativo como una “articulación bimembre” (*Zweigliedrigkeit*) que comprende, por un lado, un sujeto subyacente (*hypokeímenon*) del cual se predica y, por el otro, aquello que se declara o predica de él. Desde el punto de vista lingüístico-gramatical, el primer elemento corresponde al nombre (*ónoma*) y el segundo al predicado verbal (*rhêma*), explica Husserl (cf. *EU* § 2: 4), bajo remisión expresa a la concepción que Aristóteles presenta en *DI* (cf. 2, 16a19-21; 5, 17a9-10) (*EU* § 2: 4).

Desde el punto de vista propio del enfoque genético, lo importante en esta caracterización de la estructura bimembre del enunciado predicativo reside en el hecho de que sugiere por sí sola la secuencia a la que debe atenerse la reconstrucción a intentar, a saber: primero tiene que estar dado (*vorgegeben*) ya un objeto, que luego puede ser tomado como “sujeto-tema” (*worüber*) del que se declara un predicado. Este simple esquema provee ya el modelo prototípico (*Urmodell*) a partir del cual debe orientarse el análisis que busca reconducir el juicio predicativo a

su origen en la experiencia antepredicativa (4 s.). La pregunta central es aquí la que apunta al tipo de enlace o conexión que se da entre los dos miembros constitutivos de la estructura del juicio, los cuales, como indica Husserl, han sido siempre ya distinguidos en esa misma estructura. En tal sentido, se trata de explicar en qué medida el juicio de la forma S-P es *a la vez (in eins) síntesis y diaíresis* (5).

Sería un error considerar esta referencia a la concepción aristotélica como de carácter meramente ocasional. Por el contrario, el posterior análisis del origen de la estructura predicativa elemental S-P, tal como lo lleva a cabo en la parte constructiva de *EU*, muestra a las claras hasta qué punto Husserl se mantiene, en todo momento, dentro de la matriz explicativa provista por el modelo prototípico puesto a disposición por la concepción tradicional. La intuición central es, en tal sentido, la recogida en la caracterización del juicio predicativo como una estructura que *a la vez es síntesis y diaíresis*: Husserl considera la estructura formal del juicio predicativo como una unidad de naturaleza analítico-sintética, en la medida en que involucra esencialmente, por un lado, el despliegue de la totalidad significativa a ser articulada predicativamente en dos elementos diferentes, correspondientes respectivamente al término S y al término p, y, por el otro, la (re)vinculación de dichos elementos en la unidad del enunciado predicativo como tal. El análisis que Husserl lleva a cabo en el § 50 de *EU* marca fuertemente, como se verá, la presencia inseparable de ambos momentos, el diairético o analítico y el sintético, en la génesis de la estructura predicativa. Pero, tratándose de mostrar el origen de dicha estructura a partir de sus presupuestos en el nivel de la experiencia antepredicativa, Husserl debe identificar una preestructuración análoga, también de índole analítico-sintética ya en el nivel de la propia receptividad sensible, tarea que lleva a cabo en los §§ 23-24. Desde luego, no puedo entrar aquí en los detalles del complejo análisis que Husserl desarrolla en el texto. Me limito entonces a unas pocas indicaciones relativas al tema que nos ocupa.

En el contexto de los §§ 23-24 Husserl introduce el contraste, fundamental para sus fines, entre lo que denomina la “aprehensión simple” (*schlichte Erfassung*) o “consideración simple” (*schlichte Betrachtung*) y la “explicitación” (*Explikation*) o “consideración explicitante” (*explizierende*

Betrachtung) de un objeto, que constituyen dos formas diferentes de síntesis en el nivel de la receptividad sensible.¹⁴ Es en el pasaje de la aprehensión simple a la consideración explicitante (explicación) donde Husserl encuentra la matriz básica para la posterior reconstrucción genética del juicio predicativo elemental. Este pasaje da cuenta del surgimiento de una preestructuración de tipo “diarético-sintético” ya en el nivel de la mera receptividad sensible, es decir, en el nivel de la experiencia antepredicativa. La aprehensión (consideración) simple es llamada “simple” exclusivamente en atención al hecho de que se dirige al objeto como un todo, en un acto intencional de tipo unidireccional. Pero, considerada desde el punto de vista de su constitución, tal tipo de aprehensión alberga en sí una multiplicidad de momentos estructurales, que hacen de ella un tipo peculiar de unidad temporal inmanente (cf. § 23 a): 116). Se trata en el caso de la aprehensión (consideración) simple de un acto de aprehensión activa en el nivel de la receptividad, por contraste con la recepción puramente pasiva. El ejemplo de Husserl es el del escuchar un tono que se mantiene por un tiempo, por oposición al mero oír pasivamente dicho tono. Sin entrar en los detalles relativos al modo en que la aprehensión activa del tono se conecta con la estructura del fluir temporal y comporta una peculiar modificación de los horizontes retencional y protensional, baste con subrayar que dicha aprehensión activa es, como tal, un acto temático-objetivante, que presupone ya la constitución propia del flujo temporal mismo en el nivel de la pura pasividad receptiva, a través de la cual el tono es “predado” pasivamente: el acto temático-objetivante de captación se da, por así decir, montado sobre ella (cf. 118 s.).

14. Se trata de dos de los tres tipos fundamentales de síntesis correspondientes al nivel de la receptividad distinguidos previamente en el § 22, junto a la “aprehensión relacionante” (*Beziehungserfassung*) o “consideración relacionante” (*das beziehende Betrachten*) (cf. EU: 114 s.). Este último tipo de captación intuitiva se diferencia de la “explicitación” o “consideración explicitante” por el hecho de que en el relevamiento del contenido intuitivo del objeto sigue la dirección de su horizonte externo, y no la del horizonte interno. Puesto que no juega ningún papel en la reconstrucción del origen del juicio predicativo no relacionante, sino que resulta relevante tan solo en la explicación del origen de los juicios con predicados de relación, esta forma de síntesis receptiva puede ser dejada de lado en el presente contexto.

Ahora bien, esta aprehensión (consideración) simple se dirige unidireccionalmente al objeto como un todo, sin proceder todavía al despliegue explicitante de su contenido intuitivo. Por lo mismo, no puede constituir todavía el origen inmediato de la estructura del juicio predicativo, que representa una unidad de tipo diairético-sintético y presupone como tal la distinción entre el objeto y sus determinaciones. El “lugar de origen” (*Ursprungstelle*) de esta distinción categorial básica se encuentra, para Husserl, más bien en la consideración explicitante (explicación) del objeto. El proceso de explicitación, que actualiza virtualidades presentes ya en el nivel de aprehensión (consideración) simple, puede caracterizarse como un adentrarse en el horizonte interno del objeto, relevando los momentos constitutivos del contenido dado intuitivamente (cf. § 24 a): 124). El paso de la aprehensión (consideración) simple a la consideración explicitante (explicitación) es, pues, una transición que va de un acto continuo y unidireccional de consideración del objeto como un todo a una serie de “aprehensiones particulares” (*Einzel erfassungen*), dirigidas cada una de ellas a correspondientes aspectos particulares (*Einzelheiten*) del objeto, y vinculadas internamente entre sí por la referencia común a uno y el mismo objeto. Tales aprehensiones parciales aparecen así conectadas en una “«unidad» politética” de actos referidos a un objeto idéntico (cf. 124). Lo esencial en este punto es el contraste entre la multiplicidad de aspectos particulares objetivados en la serie discreta de actos individuales de aprehensión, por un lado, y el objeto unitario al que todos y cada uno de los aspectos particulares así relevados quedan referidos, por el otro. La referencia a la unidad e identidad del objeto resulta aquí esencial, pues para que el proceso de explicitación sea tal, los actos sucesivos de aprehensión deben aparecer como sucesivas captaciones *del mismo objeto*, en cuanto este provee el “tema” del proceso de explicitación.¹⁵ En dicho proceso de despliegue del objeto en su contenido intuitivo, el tema indeterminado (*das unbestimmte Thema*) que provee el punto de partida se convierte en el “sustrato” (*Substrat*) para

15. Süßbauer (1995: 145 ss.) llama acertadamente la atención sobre el papel central que juega en la concepción husserliana de la percepción el contraste entre la identidad del objeto y la diversidad propia de la serie sucesiva de actos de captación referidos a él.

las características sucesivamente relevadas, las cuales quedan, a su vez, constituidas como “determinaciones” (*Bestimmungen*) de dicho sustrato (cf. 125 s.). Esta doble “configuración de sentido” (127: *Sinnbildung*) tiene lugar a través de un tipo particular de síntesis de coincidencia (*Synthesis der Deckung*), en el modo de la “identidad parcial” (*Identitätsdeckung*): cada característica relevada en el proceso de sucesivo despliegue explicitante se hace consciente como *determinación* del objeto, lo cual implica que no resulta ni totalmente diferente ni totalmente idéntica respecto de dicho objeto, sino que el objeto aparece como el mismo *en y con* cada una de esas diferentes determinaciones (cf. § 24 b): 128 s.).

De este modo, el objeto constituye el “polo de unificación” en el cual se asientan los diferentes momentos de contenido relevados sucesivamente en el proceso de despliegue explicitante. Considerado a partir de su origen en la captación simple dirigida al objeto como un todo, el proceso de explicitación puede verse entonces como un proceso *diairético* (*analítico*)-*sintético* de determinación progresiva, al cabo del cual se tiene el mismo objeto total que provee el punto de partida del proceso, pero ahora en una nueva modalidad de presencia intencional, en la medida en que resulta enriquecido en su sentido objetivo, al aparecer como sustrato de una multiplicidad de determinaciones, las cuales resultan parcialmente distinguidas de él y, a la vez, identificadas con él, en una serie de actos expresos de determinación.

Este análisis de las correspondientes preestructuraciones en el nivel de la síntesis de la receptividad provee la base para la reconstrucción de la génesis de la estructura del juicio predicativo, tal como Husserl la lleva a cabo en el § 50 de *EU*. Ello es así, porque, de acuerdo con las premisas básicas del modelo genético husserliano, todo “paso” (*Schritt*) en el nivel de la síntesis predicativa presupone un “paso” correspondiente en el nivel antepredicativo de la receptividad sensible y su explicitación. En tal sentido, Husserl establece a modo de principio que “solo puede ser predicado originariamente lo que está originariamente dado, apprehendido y explicitado en la intuición” (cf. *EU* § 49: 240). Husserl parte, entonces, del caso más elemental de consideración explicitante a nivel de la receptividad, a saber: aquel en que un objeto *S* es explicitado por referencia tan solo a uno de sus momentos, el momento *p*. En tal explicitación hay,

como se dijo ya, una transición de S a p en la cual tiene lugar una peculiar síntesis de coincidencia, en el modo de la identidad parcial. Pero Husserl enfatiza ahora que en dicha transición de S a p en el nivel de la receptividad sensible todavía no se ha “puesto” (*gesetzt*) expresamente a S como sujeto de un juicio predicativo ni se lo ha determinado expresamente como poseedor de la característica correspondiente, en el modo de la determinación predicativa “ S es p ” (cf. § 50 a): 242 s.). Este tipo de determinación expresa es el resultado de una nueva forma de actividad sintética, esencialmente diferente de los momentos de actividad identificados en el análisis de la estructura de la consideración explicitante, la cual tiene lugar, como se dijo reiteradamente, en el nivel de la receptividad pasiva (cf. 243). Este nuevo tipo de síntesis activa toma la forma de una “repetición expresa”, fundada en una actitud intencional modificada (*in geänderter Einstellung*), de la unidad sintética preconstituida en el nivel de la receptividad, de modo tal que dicha síntesis pasiva queda reconfigurada, precisamente, como una síntesis activa (cf. 245).

Puesto que esta nueva síntesis de carácter activo tiene que ser necesariamente análoga en su estructura a la síntesis pasiva explicitante, a la cual repite de modo expreso, se sigue que su aporte específico debe verse, sobre todo, en el hecho de que eleva los mismos contenidos desplegados en el nivel de la receptividad a una nueva forma de objetividad, precisamente en la medida en que estos aparecen ahora como correlatos intencionales de actos de aprehensión temática, en el modo de la determinación predicativa. El resultado de la transición del objeto S al momento p en el despliegue explicitante consistía, junto a la constitución de S como sustrato y de p como determinación, en el enriquecimiento del sentido objetivo del “objeto-sustrato”, conservado todavía en su vigencia en un particular modo de “retención” intencional. Sobre esta base, la síntesis predicativa toma, en un primer paso, la forma de un “retroceso” (*Rückgang*) hacia el objeto, en el cual este queda identificado nuevamente tan solo como S , es decir, aparece nuevamente como despojado del momento p , que había sido unido sintéticamente a él en el despliegue explicitante. En este retroceso activo hacia el objeto S , el momento p no desaparece, sin más, de la conciencia intencional, sino que sigue siendo conservado como enriquecimiento del sentido objetivo del objeto, pero en el modo

intencional de la “anticipación protensiva”, junto con la conservación, en el modo intencional de la “retención”, del retroceso ejecutado hacia el objeto mismo (243). Luego, en un segundo paso, se reitera activamente la transición de S a p , tal como ya había tenido lugar previamente en el nivel de la síntesis pasiva de la receptividad, y se reobtiene así activamente el enriquecimiento del sentido objetivo de S , tal como había sido operado previamente ya, de modo pasivo, en el despliegue explicitante: lo que antes era una mera síntesis pasiva de coincidencia en el modo de la identidad (parcial) es aprehendido ahora como correlato de una intención activa, al (re)producir operativamente el enriquecimiento de S en su sentido objetivo, en la transición activa y espontánea hacia p . Esta transición es ahora, por tanto, una actividad libre (*freie Tätigkeit*) del “yo”, que como “yo activo” (*als aktives Ich*) se dirige intencionalmente al objeto S , considerándolo, precisamente, en su sentido objetivo, enriquecido por la correspondiente determinación p . En la transición activa hacia p tiene lugar la determinación activa del objeto, constituido ahora como sustrato de dicho momento p , el cual queda articulado predicativamente con él. El “objeto-sustrato” adquiere así la forma de “sujeto de predicación” (*prädikatives Subjekt*), el cual provee el *terminus a quo* para la transición sintética activa hacia el *terminus ad quem* provisto por el momento p (cf. 244), conservado protensionalmente en el retroceso activo hacia el objeto.¹⁶

16. Esta caracterización del sujeto y el predicado del juicio, respectivamente, como *terminus a quo* y *terminus ad quem* de la transición sintética activa, operada en el acto de determinación predicativa, no debe ser interpretada como si quisiera sugerir que la determinación predicativa apunta, como tal, al predicado y no al sujeto del juicio. Por el contrario, lo que Husserl quiere decir con ella es simplemente que en el acto mismo de la determinación predicativa pasamos sucesivamente de la posición del sujeto del juicio a su vinculación con el correspondiente predicado, lo cual permite caracterizar dicho acto, considerado desde el punto de vista de su ejecución en cuanto actividad sintética como una transición desde S hacia p . Pero esto no impide, sino que más bien implica que, desde el punto de vista de la unidad significativa constituida en dicha síntesis, el juicio predicativo deba verse, inversamente, como un acto de “determinación” del sujeto S a través del predicado p . Este punto queda suficientemente claro, a mi juicio, pues Husserl enfatiza de inmediato que lo característico de la síntesis predicativa, en cuanto transición sintética de S a p , consiste en la ejecución activa (*aktiver Vollzug*) de una “unidad de identidad” (*Identitätseinheit*) entre S y p (cf. *EU*: 244). Dicho de otro modo: lo que se

El resultado de este análisis de la génesis de la forma del juicio predicativo puede resumirse diciendo que la síntesis predicativa comporta esencialmente dos niveles diferentes de actos en su constitución, a saber: 1) el nivel correspondiente a la constitución de las correspondientes preestructuraciones, a través del despliegue explicitante del objeto en la receptividad, el cual toma la forma de una peculiar síntesis de coincidencia, en el modo de la identidad (parcial), y 2) el nivel correspondiente a la reiteración activa de dicha síntesis de coincidencia a través de la determinación predicativa, con su peculiar estructura, tal como fue descrita (cf. 246). En ambos niveles de constitución, el acto de determinación del objeto presenta una estructura de tipo *diairético (analítico)-sintético*, en la medida en que involucra un movimiento de ida y vuelta, desde y hacia el objeto: primero se distingue el objeto del correspondiente momento o aspecto presente en su contenido intuitivo (paso diairético o analítico), para luego proceder a (re)identificar dicho momento o aspecto con el objeto, en el modo de una síntesis de coincidencia que establece un tipo de identidad parcial entre ambos (paso sintético). El análisis husserliano pone especial énfasis en este aspecto concerniente a la presencia tanto de un paso diairético (analítico) como de un paso sintético, en *ambos* niveles de constitución. En tal sentido, por medio del análisis genético de la forma elemental del juicio predicativo, Husserl cree haber reconstruido también en su sentido fundamental la intuición que subyace a la caracterización aristotélica del juicio en términos de *synthesis* y *diaíresis*.¹⁷

Un aspecto particular de la concepción de Husserl permite ratificar el papel esencial que juega dentro de ella esta interpretación de la forma elemental del juicio predicativo en términos de una estructura

lleva efectivamente a cabo en la transición de *S* a *p* en la ejecución activa de la síntesis predicativa no es otra cosa que una cierta *identificación* de *p* con *S*, la cual constituye justamente una *determinación* de *S* por medio o a través de *p*. En tal sentido, Husserl explica que en la ejecución misma de la síntesis predicativa el correlato intencional al cual estamos inmediatamente dirigidos es *S*, considerado justamente en su identidad parcial con *p* (cf. *EU*: 244).

17. Cf. *EU* (§ 50 a): 246: “Con ello se ha descrito el proceso de la predicación que la tradición había tenido siempre ya en vista bajo los títulos «Synthesis» y «Diaíresis», sin poder concebirlo (*er-fassen*) realmente”.

diairético-sintética. En la concepción desarrollada en *EU* Husserl no considera como situados a un mismo nivel, desde el punto de vista de su constitución, al juicio afirmativo y al negativo. Por el contrario, el juicio negativo es visto más bien como una modalización de la estructura básica del juicio afirmativo S-P, cuya constitución corresponde a un nivel diferente de actos, a través de los cuales la espontaneidad intelectual sobredetermina las formas categoriales constituidas previamente en el nivel básico de constitución, que es aquel donde tiene lugar, por así decir, la convergencia originaria de sensibilidad y entendimiento. El análisis genético de las modalidades del juicio, en el sentido amplio que Husserl da a este término, queda reservado para el capítulo 3 de la “Segunda sección” de *EU*, que abarca los §§ 66-79. El problema de la cualidad del juicio y la tesis del carácter no originario de la forma del juicio negativo se abordan en el breve, pero muy sustancioso, § 72, que lamentablemente no puedo considerar aquí. Esta breve referencia al carácter derivativo del juicio negativo basta, sin embargo, para advertir una conexión sistemática de fondo con la reinterpretación husserliana de la caracterización tradicional del juicio predicativo. En efecto, la reinterpretación del alcance de la oposición *synthesis-diaresis* como referida a dos momentos inseparables en la estructura de la forma elemental del juicio predicativo rompe, de hecho, la asociación tradicional de la noción de división con la de negación, y resulta, en tal sentido, solidaria también con el intento de mostrar el carácter derivativo de la modalización propia del juicio negativo, contrarrestando así la tendencia, implícita en la versión tradicional, a colocarlo en pie de igualdad con el juicio afirmativo.

4. Heidegger y el carácter diairético-sintético del enunciado predicativo

A la importancia y la frecuencia de la presencia de Aristóteles como punto de referencia básico del pensamiento de Heidegger en la fase más temprana de su producción filosófica ya me he referido al comienzo. Dentro de ese contexto de permanente confrontación productiva con la obra aristotélica por parte de Heidegger, la recepción interpretativa de la

doctrina del *lógos apophantikós* ocupa, sin duda, una posición especialmente destacada. Heidegger vuelve, una y otra vez, sobre ella en varios de los escritos más importantes de dicho período, incluido, por supuesto, *SuZ*. En la recepción de dicha doctrina aristotélica, el motivo provisto por la oposición *synthesis-diaíresis* juega, a su vez, un papel central. Las conexiones que Heidegger avista aquí revisten un interés crucial para su propio pensamiento, pues ponen en juego temas cuya importancia considera decisiva para el problema básico en torno al cual gira, al menos, según lo que él mismo señala, todo su interés filosófico, que no es otro que la pregunta por el (sentido del) “ser”. Por lo mismo, al introducir el análisis dedicado a tematizar el origen del enunciado predicativo en el § 33 de *SuZ*, Heidegger enfatiza la posición central que ocupa la temática vinculada con la estructura del “enunciado declarativo” (*lógos apophantikós*) dentro de la problemática propia de la ontología fundamental. Y ello, en la medida en que ya desde los comienzos mismos de la indagación ontológica en la filosofía griega, comienzos que determinan decisivamente la posterior marcha de la metafísica occidental, el *lógos* proporcionó el *único* hilo conductor para el acceso al ente y la determinación de su ser (cf. *SuZ* § 33: 154). Este carácter de hilo conductor privilegiado del *lógos* se conecta también con el hecho de que desde antiguo el enunciado predicativo, en cuanto expresión del juicio, pasa por ser el “lugar” primario de la verdad, la cual, como se sabe, constituye para Heidegger un fenómeno básico, conectado del modo más estrecho con el problema del “ser”.

Todo esto explica la importancia sistemática central que Heidegger atribuye al problema de la elucidación del origen y la estructura del enunciado predicativo y, en conexión con ello, al problema de la verdad proposicional y sus presupuestos. Ambos tópicos retornan, una y otra vez, en los textos de la época de *SuZ*.¹⁸ Para el tema específico de la recepción del motivo aristotélico de la oposición *synthesis-diaíresis* hay, además del § 33 de *SuZ*, otros dos textos fundamentales: la lección dictada

18. Además de los §§ 33 y 44 de *SuZ*, el intento de reconstrucción interpretativa de la estructura del enunciado predicativo y, en conexión con ello, la tematización del problema de la verdad proposicional aparecen reiteradamente en las lecciones. Véase esp. *Sophistes* § 26 b), *Logik* §§ 11-14, *Grundprobleme* § 17-18, *MAL* §§ 1-3, *Einleitung* §§ 10-11.

en Marburg en el semestre de invierno de 1925-1926, publicada con el título “Lógica. La pregunta de la verdad” (cf. *Logik* §§ 11-12), y la lección dictada en Friburgo en el semestre de invierno 1929-1930, publicada con el título “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) (cf. *GBM* §§ 72-73). Me atenderé, pues, básicamente a estos tres textos. Pero, en razón de su extensión y su complejidad, no los seguiré paso a paso, sino que organizaré la exposición en torno a los tres aspectos que juzgo esenciales en la recepción heideggeriana de la concepción de Aristóteles, a saber: 1) la lectura intencionalista y antilogicista de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*; 2) la estrategia argumentativa para retrotraer la estructura diairético-sintética avistada por Aristóteles hasta el ámbito de la experiencia antepredicativa, y, por último, 3) la concepción pragmático-holística de la experiencia antepredicativa, en oposición a la tendencia elementarizante propia de las concepciones orientadas a partir del modelo del acceso teórico-contemplativo al ente.

1) Al igual que Husserl, en su interpretación de la caracterización aristotélica del *lógos apophantikós* en términos de *synthesis* y *diaíresis* Heidegger se opone frontalmente a la lectura tradicional, que ve aquí una referencia a la distinción entre el enunciado (juicio) afirmativo y el negativo. La diferencia es que Heidegger elabora este punto de modo mucho más detallado, a partir del análisis de los propios textos aristotélicos. Remitiendo de modo expreso al pasaje de *DA* III 6, 430b1-4, Heidegger señala expresamente ya en el § 12 de *Logik*, donde discute los textos aristotélicos relevantes, que *todo* enunciado predicativo puede y debe ser caracterizado, al mismo tiempo, como *synthesis* y *diaíresis*. Interesante es el hecho de que Heidegger deriva esta conclusión a partir de un modo original de acentuar la conexión entre la noción de composición y la caracterización del *lógos apophantikós* como una configuración que cae necesariamente bajo la alternativa “verdadero”/“falso”. Aristóteles señala en dicho pasaje que lo falso (*tò pseûdos*) se da siempre en el ámbito de la composición (*en synthései*) (*DA* III 6, 430b1). En este contexto lo falso está en el centro del interés, pues con la referencia al caso de lo compuesto, como ya se dijo, Aristóteles apunta, sobre todo, a marcar el contraste con la infalibilidad

propia de la intelección de lo simple (véase también *Met.* v 29, 1024b31). Pero poco antes el propio Aristóteles había dicho, de modo más general, que donde puede darse tanto lo verdadero como lo falso, allí hay también una cierta composición (*synthesis tis*) de las cosas intencionalmente mentadas (*noemátōn*), las cuales son tomadas como constituyendo una cierta unidad (*hóspēr hèn óntōn*) (*DA* III 6, 430a27-28; cf. también *DI* I, 16a12). Y a ello se agrega el aserto ya comentado del mismo pasaje de *DA* III 6, según el cual todo lo que puede describirse como *synthesis* puede ser descripto también como *diaíresis* (430b3-4) (cf. *Logik* § 12: 136). Sobre esta base, Heidegger ve esencialmente conectadas la estructura diairético-sintética, por un lado, y la diferenciación veritativa, por el otro, como características estructurales del *lógos apophantikós*: el *lógos apophantikós* es tal que, por su propia estructura, queda sujeto a la alternativa “verdadero” - “falso”, y ello se funda, en definitiva, en el carácter diairético-sintético de dicha estructura, pues la diferenciación veritativa solo se da como tal en el ámbito donde hay composición y división, en el sentido de la estructura diairético-sintética. Esta, lejos de identificarse con las alternativas “verdadero” - “falso”, o bien con la alternativa “afirmativo” - “negativo”, las precede a ambas como su condición de posibilidad.¹⁹

El giro fuertemente intencionalista que Heidegger imprime a su interpretación de la posición aristotélica se advierte claramente en el hecho de que evita toda lectura representacionalista de las nociones de *synthesis* y *diaíresis*. Ya en la paráfrasis del texto citado de *DA* III 6, 430a27-28 Heidegger traduce la expresión *noémata* como una referencia *al correlato objetivo* mentado por los términos del enunciado, a través de las correspondientes representaciones (cf. *Logik* § 12: 136: “composición de lo mentado, de lo representado en las representaciones”). Según esto, la estructura diairético-sintética es concebida primariamente como el

19. “El enlazar y separar se da ya antes del atribuir [*Zusprechen*] o rechazar atribuir [*Absprechen*] <sc. algo a algo>, como condición de su posibilidad y como condición de posibilidad del encubrir [*Verdecken*] y el descubrir [*Entdecken*]” (*Logik* § 12: 140). En esta sentencia Heidegger recoge las relaciones tematizadas en la discusión precedente, en la cual había sometido a crítica las identificaciones *prima facie* plausibles de *synthesis*, *alethés* y *katáphasis*, por un lado, y de *diaíresis*, *pseudós* y *apóphasis*, por el otro. Véase *Logik* (§ 12: 137 ss.).

modo en que el enunciado apunta, como tal, a su objeto, y no como una referencia al enlace de representaciones diversas en el ámbito subjetivo de la conciencia. Pero es, sobre todo, a través de la conexión con la concepción platónica del *lógos* como *lógos tinós* como Heidegger puede llevar a cabo el giro intencionalista que caracteriza a su interpretación. En tal sentido, explica que el componer y dividir, que como estructura básica del *lógos apophantikós* funda su posibilidad de ser verdadero o falso, debe ser concebido como un fenómeno unitario, que no es resultado del mero agregado de dos momentos independientes entre sí. Por el contrario, a partir de la dualidad de los momentos del componer y el dividir, tal fenómeno unitario es capturado, por así decir, de modo puramente exterior (cf. *Logik* § 12: 140). En el marco de la estructura diairético-sintética que constituye al enunciado, el componer es, al mismo tiempo, un dividir y el dividir es, al mismo tiempo, un componer. Pero tal dividir y componer, que queda exteriormente documentado en la estructura superficial del enunciado, solo puede ser comprendido en su origen a partir de la función del enunciado mismo, como un modo de ser por referencia al ente mentado en él, más concretamente, como una “mostración indicativa” (*Aufzeigung*) que pretende “dejar ver” (*apóphansis*) “comunicativamente” (*Mitteilung*) el ente, en el modo de la “determinación predicativa” (*Bestimmung*).²⁰ En la medida en que el enunciado como un todo, el cual constituye un peculiar modo del “señalar hacia”, es de naturaleza esencialmente intencional, la unidad estructural del enunciado

20. En el tratamiento del § 33 de *SuZ*, anticipado en este aspecto ya en *Logik* (§ 11: 131 ss.), Heidegger distingue y reconstruye en su conexión interna tres significados del término “enunciado” (*Aussage*), a saber: “mostración indicativa” (*Aufzeigung*), “predicación” (*Prädikation*) o “determinación (predicativa)” (*Bestimmung*), y “comunicación” o, de modo más preciso, “participación comunicativa” (*Mitteilung*). El primer significado, que apunta de modo directo a la estructura intencional del enunciado, es también el significado básico, que provee, en definitiva, la clave de interpretación para la reconstrucción de los otros dos, también en términos de corte fuertemente intencionalista (cf. *SuZ* § 33: 154 ss.). En la posterior definición formal del enunciado como “mostración indicativa que comunica en el modo de la determinación (predicativa)” (*mitteilend bestimmende Aufzeigung*) (*SuZ*: 160) Heidegger retoma de modo expreso los tres significados del término distinguidos inicialmente, en la medida en que, aunque referidos a aspectos correspondientes a diferentes niveles de análisis, todos ellos dan cuenta de aspectos esenciales para dar cuenta de la estructura y función del enunciado como tal.

no puede fundarse sino en la de aquello a lo que el enunciado mismo remite, es decir, a lo mentado en él. En tal sentido, Heidegger remite, en el contexto del tratamiento de la estructura del enunciado predicativo, a la caracterización platónica del *lógos* como esencialmente *referido a algo*, como *lógos tinós* (cf. *Sofista* 262e): leyéndola desde la perspectiva abierta por la pregunta por el origen de la estructura diairético-sintética del enunciado, en su carácter de señalamiento intencional hacia el ente, Heidegger extrae de la caracterización platónica una indicación positiva en favor de la tesis de que la unidad estructural del enunciado debe verse como originalmente fundada en la unidad de lo mentado en él (cf. *Logik* §12: 142: "... daß der *lógos tinós* ist – die Rede ist Rede über und von etwas. Die Einheit konstituiert sich aus dem Beredeten selbst her und wird von da verständlich").²¹ Si esto es así, es a partir de su origen en el ámbito de la experiencia antepredicativa como puede hacerse comprensible la estructura del enunciado predicativo, con su peculiar carácter diairético-sintético. Se trata, pues, para Heidegger de identificar en el ámbito de la experiencia antepredicativa un fenómeno unitario de carácter diairético-sintético, por referencia al cual pueda hacerse comprensible en su origen la estructura del enunciado predicativo como tal, en todas sus peculiares concreciones, tanto desde el punto de vista de la cualidad lógica (*i.e.* su carácter de "afirmativo" o "negativo") como desde el punto de vista de la diferenciación veritativa (*i.e.* "verdadero" o "falso") (cf. 141). Solo a partir de tal clarificación del origen de la estructura diairético-sintética, piensa Heidegger, se abre la vía para una adecuada interpretación de las indicaciones, más bien alusivas, que provee Aristóteles en tal dirección (cf. 142).²²

21. Ya en la lección del semestre de invierno de 1924-25 sobre el *Sofista* de Platón, Heidegger enfatiza la importancia de la caracterización platónica del *lógos* como *lógos tinós*, en la medida en que ella pone de manifiesto la necesidad de la referencia intencional al *objeto* como clave interpretativa para la reconstrucción genética de la estructura formal del enunciado como tal. En tal sentido, Heidegger conecta expresamente tal caracterización con la recuperación por parte de Husserl de la temática vinculada con la intencionalidad (cf. *Sophistes* § 80 c): 597 ss.).

22. En conexión con su carácter básicamente intencionalista debe verse también el sesgo claramente operacionalista de la concepción de Heidegger, quien ve en la consideración del enunciado como configuración ya dada y subsistente por sí misma un punto de

2) Con esto último entramos ya en el segundo aspecto señalado al comienzo como característico de la concepción heideggeriana, a saber: el intento de retrotraer la estructura diairético-sintética del enunciado, avistada por Aristóteles, hasta su origen en el plano de la experiencia antepredicativa. En rigor, el desarrollo de una peculiar estrategia argumentativa para lograr el objetivo de tal reconducción del enunciado, en su estructura nuclear al ámbito de la experiencia antepredicativa constituye el centro del tratamiento heideggeriano del enunciado predicativo, tanto en la exposición preparatoria de *Logik* como en la versión más elaborada presentada en el § 33 de *SuZ*. Por razones obvias de espacio, me limito aquí a unas pocas observaciones, basándome fundamentalmente en la versión de *SuZ*.²³

partida metódicamente equivocado, que conduce tendencialmente a aquellas concepciones logicistas de su estructura, que terminan por encubrir y hacer incomprensible su origen a partir de la experiencia antepredicativa. En el sentido de tal giro operacionalista apuntan dos elementos característicos de la posición de Heidegger, que conviene subrayar. Por una parte, 1) hay que considerar aquí la importancia que Heidegger atribuye a la disyunción “o” en la caracterización del *lógos apophantikós* como aquel que puede ser verdadero o falso (*wahr* oder *falsch*; *aletheúein è pseúdesthai*), contrarrestando así la tendencia habitual a orientarse en la consideración a partir del caso del enunciado afirmativo verdadero. Véase *GBM* (§ 73 b): 488 s.), donde Heidegger critica incluso parcialmente la exposición de *SuZ* por ceder por momentos a la misma tentación, aunque no sin enfatizar como importantes excepciones positivas los pasajes de § 44 b) (222) y de § 58 (285 s.), donde la falsedad y la negatividad aparecen consideradas en pie de igualdad con sus opuestos. Sin embargo, ya la exposición preparatoria de *Logik* hacía énfasis en la necesidad de retener la referencia a la verdad y la falsedad en la caracterización del *lógos apophantikós* como una genuina alternativa, al recalcar que en la concepción aristotélica es el enunciado el que es caracterizado por referencia a verdad y falsedad, y no estas por referencia al enunciado (cf. *Logik* § 11: 129). Por otra parte, y en estrecha conexión con lo anterior, 2) Heidegger enfatiza la necesidad de comprender el *lógos* a partir de su carácter originario de *capacidad* (*Vermögen*), es decir, como un posible modo de comportarse por referencia al ente (“Die Möglichkeit zu einem Verhalten zu..., d. h. die Möglichkeit zu einem Bezug zum Seiendem als solchem”), y no, en cambio, como una configuración ya efectivamente dada y cristalizada (*ein vorhandenes Gebilde*). Es este carácter originario de capacidad o potencia lo que explica la posibilidad esencial del enunciado de ser verdadero o falso, explica Heidegger, en una evidente, aunque velada, alusión a la concepción aristotélica de las potencias racionales como potencias de los contrarios en *Metafísica* IX 2, que discute ampliamente en la lección del semestre de verano de 1931, dedicada al concepto aristotélico de fuerza (*Kraft*) (cf. *Aristoteles* §§ 13-16).

23. Para el tratamiento relativo al origen del enunciado predicativo en el § 33 de *SuZ* remito a la reconstrucción ofrecida en Vigo (2001).

De modo análogo a Husserl, aunque apuntando en una dirección parcialmente diferente, Heidegger desarrolla aquí un esquema explicativo que comprende tres niveles de derivación escalonados. Tal esquema queda sintetizado en la tríada de conceptos “comprender” (*Verstehen*)/“interpretación” (*Auslegung*)/“enunciado” (*Aussage*), que Heidegger tematiza en los §§ 31-33 de *SuZ*. La secuencia metódica que queda expresada en dicha tríada corresponde a la estrategia argumentativa consistente en partir del plexo total de significatividad en el cual se mueve siempre ya todo acceso inmediato (preteórico) al ente y al mundo, para mostrar cómo se puede dar cuenta a partir de allí del origen, la estructura y la función del enunciado predicativo, como tal. De hecho, un objetivo fundamental dentro de este intento de reconducción del enunciado predicativo a sus orígenes en la experiencia antepredicativa consiste en poner de manifiesto de qué modo el enunciado, en cuanto modo de ser por referencia al ente, presupone siempre ya la apertura del mundo y el ente intramundano, a través del acceso antepredicativo: en tal sentido, es el mundo así abierto el que presta sustento al enunciado, que no puede desplegar su potencialidad significativa más que dentro del plexo total de referencialidad y significatividad constitutivo del mundo; viceversa, al mundo como tal no es posible acceder por medio del enunciado ni de un conjunto de enunciado, pues para Heidegger, a diferencia de concepciones en la línea del Wittgenstein del *Tractatus*, el mundo no se deja reducir simplemente al conjunto de “cosas” o, mejor aún, de “estados de cosas” que proveen el correlato ontológico de los enunciados que cuentan como verdaderos.²⁴

24. Una sucinta crítica del concepto de mundo del Wittgenstein del *Tractatus* desde una perspectiva heideggeriana se encuentra en Carpio (1995: 210 ss.). Por su parte, Rentsch (1985: esp. 181-220) desarrolla un intento de mediación entre la concepción del mundo en *SuZ* y en el *Tractatus*, a través de una reconstrucción pragmático-trascendentalista de la concepción del Wittgenstein, que lo aproxima bastante a Heidegger. Al mismo tiempo, Rentsch enfatiza la tendencia a pasar por alto (*das Überspringen*) el fenómeno del mundo en importantes autores de la tradición analítica poswittgensteiniana, en particular, en Gilbert Ryle y, de otro modo, también en la concepción operacionalista elaborada por Paul Lorenzen y Wilhelm Kamlah. Véase Rentsch (1985: 78-94).

Heidegger muestra que en su estructura interna como modo de ser por referencia al ente, tal como queda reflejada exteriormente en su configuración lógico-gramatical, el enunciado “delata” ya, por así decir, su procedencia a partir de los modos antepredicativos de articulación comprensiva propios de la “interpretación” (*Auslegung*) y el “comprender” (*Verstehen*), y ello en la medida en que involucra los “mismos” momentos estructurales que la “interpretación”, los cuales, a su vez, solo son posibles sobre la base del “comprender”. De tales momentos estructurales, que son tres, conviene considerar brevemente los que Heidegger denomina el “tener previo” (*Vorhabe*) y el “ver previo” (*Vorsicht*), mientras que el momento del así llamado “pre-concebir” o “concebir previo” (*Vorgriff*) puede ser dejado de lado en este contexto.

a) En el “tener previo” propio de la interpretación en que se mueve el trato práctico-operativo, que es, para Heidegger, el modo primario de acceso al ente y el mundo, el ente intramundano, por ejemplo, un martillo muy pesado, se muestra *atemáticamente* como “aquello con lo cual” se trata y opera del tal o cual modo (*das zuhandene Womit des Zutunhabens*). Esto significa que el ente hace frente en la modalidad del “ser-a-la-mano” (*Zuhandenheit*), modalidad de presentación que constituye el correlato ontológico del acceso práctico-operativo con su modalidad propia del “ver”, el así llamado “ver en torno” (*Umsicht*), y que representa, por lo mismo, el modo primario de comparecencia del ente intramundano. En cambio, al ser tomado como “objeto” (*Gegenstand*) del acto de enunciación ese “mismo” ente aparece ahora como “aquello acerca de lo cual” (*Worüber*) vale decir, como *tema* de la “determinación predicativa”, tal como esta tiene lugar en el contexto de “la mostración indicativa” llevada a cabo por el enunciado (cf. *SuZ* § 33: 158). Esta segunda modalidad del “tener previo” resulta de una modificación (*Umschlag*) de la primera, e implica que en el enunciar el ente del caso, por ejemplo, el martillo pesado ya no comparece en la modalidad del “ser-a-la-mano”, sino que se muestra, al menos tendencialmente, como nivelado a la modalidad de presentación correspondiente al mero “ser-ante-los-ojos” (*Vorhandenheit*). Tal “ser-ante-los-ojos” es el correlato ontológico del “dirigir la mirada” (*Hinsicht*) propio del “conocer” (*Erkennen*), al cual Heidegger considera un modo

fundado y deficiente de acceso al ente y el mundo, basado en una modificación reductiva de la apertura originaria facilitada por el acceso práctico-operativo, en cuanto modo fundamental del “ser-en” constitutivo del “ser-en-el-mundo”.²⁵ Ahora bien, tal modificación solo es posible en la medida en que, antes de toda articulación predicativa, el ente en cuestión yace ya *interpretativamente* articulado en un cierto “tener previo”, y ello sobre la base de la apertura originaria facilitada por el “comprender”, en el cual el *Dasein* se comprende a sí mismo y al ente intramundano en y a través del esbozo proyectivo de una posibilidad de ser de sí mismo, por ejemplo, al martillar con el martillo pesado: la apertura de un espacio de comprensión posibilitada por el “comprender”, con su carácter esencialmente proyectivo y la apropiación significativa del ente dentro de dicho espacio, constituyen, pues, la condición de posibilidad del nuevo tipo de apropiación facilitado por el enunciado, como modo de ser por referencia al ente (cf. § 33: 157). En tal sentido, Heidegger explica que el enunciado, como comportamiento respecto del ente, no se encuentra, por así decir, en estado de “flotación libre” (*freischwebend*), sino que se asienta en lo ya abierto por el “comprender” y descubierto por el “ver en torno”, es decir, el enunciado presupone siempre ya el “ser-en-el-mundo”.²⁶

b) Así como esta peculiar modificación del “tener previo” del ente da cuenta de la posibilidad del origen del sujeto del enunciado predicativo, una modificación análoga del momento estructural del “ver previo” da cuenta del origen del predicado, por medio del cual se lleva a cabo la determinación predicativa. En el enunciado va involucrado un cierto “ver previo”, en la medida en que en la posición del sujeto de determinación (*im bestimmenden Ansetzen*) va coimplicado ya un dirigir la mirada, aspectualmente orientado, hacia aquello que se ha de declarar de dicho

25. Para el conocer (*Erkennen*) como modo fundado y deficiente del “ser-en-el-mundo”, véase *SuZ* § 13.

26. “El mostrar indicativo [*das Aufzeigen*] propio del enunciado se lleva a cabo sobre la base de lo abierto ya en el «comprender» y descubierto en el «ver en torno» [*umsichtig*]. El enunciado no es un comportamiento flotante en el vacío [*kein freischwebendes Verhalten*], que pudiera abrir, en general, el ente de modo primario por sí mismo, sino que se mantiene siempre ya sobre la base del «ser en el mundo»” (*SuZ* § 33: 156 s.).

sujeto (*eine ausgerichtete Hinblicknahme auf das Auszusagende*). Aquel respecto (*Woraufhin*) bajo el cual es enfocado el ente del caso, en razón de dicha orientación aspectual, asume, en el acto concreto de determinación (*im Bestimmungsvollzug*), la función de lo determinante, es decir, la función del predicado. El relevamiento de dicho aspecto, contenido originariamente de modo no expreso en el ente mismo al que apunta el enunciado, es obra de un “ver previo”, situado todavía en el plano de la experiencia antepredicativa (cf. § 33: 157). Más concretamente, tal relevamiento expresivo es obra de la “interpretación”, que constituye, a su vez, la articulación expresa de lo abierto originariamente en el “comprender”: a través de la “interpretación”, aquello comprendido originariamente en su “para qué” (*Um-zu*) resulta analíticamente desplegado en su articulación significativa y, con ello, comprendido de modo expreso, en términos de la estructura hermenéutica nuclear del “algo como algo” (*Etwas als Etwas*) (cf. § 32: 149). Tal tipo de articulación comprensivo-interpretativa es previa a todo enunciado que pueda, a su vez, articular lingüísticamente lo abierto en ella, y está siempre ya presupuesta, de uno u otro modo, en todo acto de determinación predicativa. De un modo análogo, aunque para nada idéntico a Husserl, Heidegger retrotrae así la estructura S-P, en cuanto caracterizada por la presencia conjunta de un momento diarético o analítico y uno sintético, al ámbito de la experiencia antepredicativa, para lo cual debe identificar modos análogos de articulación no expresa presentes ya, como tales, en el ámbito originario de constitución de la significación y el sentido. El esquema general de derivación consiste en partir de una cierta unidad original, dada en el plano de la experiencia antepredicativa, para pasar luego, a través del despliegue diarético (analítico)-sintético de su contenido, todavía en el plano antepredicativo, a su articulación determinante a través de la predicación, la cual reproduce ahora de modo expreso el despliegue diarético (analítico)-sintético, llevado a cabo previamente de modo no expreso en la propia experiencia antepredicativa.

Con referencia a dicho esquema de derivación, hay que enfatizar la importancia de dos aspectos fundamentales, que, cada uno a su modo, tanto Husserl como Heidegger asumen expresamente. Por una parte, con respecto al punto de partida de la derivación, debe destacarse que

no se trata en ningún caso de una unidad completamente simple, sino, más bien, de una unidad que alberga ya en sí virtualidades de despliegue y reconfiguración. Sin embargo, Husserl y Heidegger se diferencian diametralmente por el tipo de experiencia que identifican en cada caso, a la hora de determinar dicho punto de partida del análisis: Husserl parte, como se vio, de ciertos fenómenos peculiares de la experiencia perceptiva de objetos, mientras que Heidegger, con la característica acentuación holística de su concepción, se orienta a partir del plexo total de significatividad, tal como este es abierto originariamente en el acceso práctico-operativo al mundo y el ente intramundano. Pero, independientemente de las diferencias, ambos pensadores deben asumir el carácter virtualmente complejo y diferenciable de aquello que ofrece el punto de partida para el posterior proceso de despliegue articulador. Como se vio, Husserl piensa tal proceso de articulación como un despliegue del contenido intuitivo siguiendo el horizonte interno del objeto. Por su parte, Heidegger tiene más bien en vista un tipo diferente de despliegue, que toma la forma de una creciente individualización y descontextualización del objeto por vía de objetivación tematizante.²⁷ Un segundo aspecto a

27. En este contexto se inscribe la crítica de Heidegger a aquellas concepciones de corte intuicionista que parten de una experiencia “simple”, supuestamente privada de la articulación comprensivo-interpretativa del “como”. Para Heidegger, tal tipo de experiencia, en caso de que efectivamente la hubiera, solo puede verse como el resultado artificialmente obtenido por vía de abstracción, a partir del modo primario de tenencia del ente en el trato práctico-operativo, el cual trae siempre ya consigo su modo específico de articulación comprensivo-interpretativa. Cf. *Logik* (§ 12: 145): “El mero «tomar» [*das schlichte Nehmen*] <algo>, <la mera> «tenencia de algo» [*Haben von etwas*], en el trato <con ello> [*im Zu-tun-haben*], en el modo del «como algo» [*als etwas*] es tan originario, que un aprehender [*Erfassen*] que se tuviera que denominar un <aprehender> privado del «como» [*ein als-freies*], supuesto que fuere, en general posible, requeriría primero [*erst*] una modificación específica. Tal «aprehender» privado del «como», por ejemplo, el de una mera sensación solo resulta comprensible de modo reductivo [*reduktiv*], a partir del experimentar provisto del «como» [*als-haftes Erfahren*], y está tan lejos de ser algo elemental, que tal modalidad de experiencia debe ser designada como una que ha sido preparada de modo artificial [*als eine künstlich präparierte*], y lo que es más importante, <ella> solo resulta posible en sí misma como privación de la <experiencia> provisto del «como» [*als Privation des Als-haften*]: en el apartar la mirada de él y solo así [*im Absehen davon und nur darin*]. Con lo cual se ha concedido que el experimentar provisto del «como» [*das als-hafte Erfahren*], del cual hay que apartar primero la mirada en cada caso, es el primario”. Con su referencia al caso de la mera aprehensión de algo

enfatar, muy estrechamente vinculado con el anterior, reside en el hecho de que tanto para Husserl como para Heidegger el resultado al que arriba el correspondiente proceso de articulación y explicitación, a pesar de su carácter sintético, no puede considerarse, sin más, como idéntico a la unidad originariamente dada en el punto de partida. Por el contrario, con el carácter expreso de la síntesis predicativa el ente aparece en una nueva forma de objetividad o bien, para decirlo de un modo más cercano a la formulación de Heidegger, “hace frente” en un nuevo modo de presencia. En el caso concreto de Heidegger, se pone especial énfasis en el hecho de que el modo en que la enunciación hace accesible el ente, en la medida en que accede a él por vía de tematización objetivante, trae consigo una tendencia a la individualización descontextualizante y, con ello, también un cierto empobrecimiento significativo de lo que se hace accesible de ese modo. En este sentido, la secuencia derivativa “comprender” (*Verstehen*)/“interpretación” (*Auslegung*)/“enunciado” (*Aussage*), a partir de la cual se orienta el análisis desarrollado en el § 33 de *SuZ*, apunta también, con su peculiar carácter de irreversibilidad, a subrayar el hecho de que a partir del mero enunciado, considerado en estado de “flotación

sensiblemente dado Heidegger alude aquí, sin duda, también a Husserl, en quien ve culminar el modelo clásico orientado a partir del puro “dirigir la mirada”, que remonta en su origen hasta Platón y Aristóteles. Si bien Husserl no parte de una experiencia completamente simple, en el sentido de despojada de toda virtualidad de articulación y (re) configuración, no es menos cierto, a juicio de Heidegger, que con su punto de partida en la mera percepción de objetos permanece todavía atado, en su orientación básica, a dicho modelo. Como se vio, Husserl parte del proceso de “consideración explicitante” que sigue la línea del horizonte *interno* del objeto, y comienza así, a juicio de Heidegger, ya demasiado tarde, por la sencilla razón de que parte del objeto ya individualizado y dado como una mera “cosa”, desligada del plexo referencial del mundo. Heidegger, en cambio, cree necesario dar cuenta primero de la individualización del objeto como tal: no hay en principio objetos individuales, dados en estado de aislamiento, pues, como enfatiza el análisis del mundo y del ente intramundano en los §§ 14-18 de *SuZ*, no hay, en principio, algo así como *un* útil, aislado del conjunto de los otros útiles y del plexo total de la significatividad (cf. *SuZ* § 15: 68: “[T]omado en sentido estricto, no hay nunca *un* útil [ein Zeug]”; subrayado de Heidegger). Formulado en términos de la distinción husserliana, habría que decir que el análisis heideggeriano del origen del enunciado se interna por la línea del horizonte interno del objeto solo en un segundo momento, ya que previamente viene, por así decir, al objeto *desde fuera*, es decir, desde el plexo total de referencialidad constitutivo del mundo. Aquí se advierte ya claramente el carácter más marcadamente holista y contextualista que distingue a la concepción heideggeriana.

libre”, no resulta posible reobtener la experiencia originaria articulada y comunicada por medio de él.

Sobre esta base, Heidegger pone de manifiesto el carácter derivado y fundado de la estructura nuclear de articulación que hace posible la determinación predicativa, como tal. Heidegger identifica dicha estructura con lo que llama el “como” apofántico (*das apophantische Als*), por oposición al “como” hermenéutico (*das hermeneutische Als*) propio de la “interpretación” y al “para” (*Um-zu*) que expresa la articulación básica correspondiente al “comprender” (cf. § 33: 158). La modificación básica en la que tiene su origen la estructura del “como” apofántico consiste, para Heidegger, en una *nivelación* del plexo total de referencialidad y significatividad, tal como viene abierto originariamente en el “comprender”, con su articulación proyectivo-anticipativa del “para”, y tal como queda luego desplegado en su articulación interna y apropiado significativamente en la “interpretación”, con su estructura del “como” hermenéutico. Esta nivelación tiene lugar por vía de una suerte de descontextualización individualizante, que es, como tal, resultado del acto de tematización del ente hecho “objeto” de la determinación predicativa. En tal modo de acceso por vía de tematización, el ente queda tendencialmente desligado del plexo referencial en el que está inserto normalmente, es decir, allí donde se accede a él a través del trato práctico-operativo, y viene a comparecer así, al menos tendencialmente, como algo dado puramente “ante-los-ojos”. De modo paralelo, dicho plexo referencial queda tendencialmente relegado al trasfondo, y ello tanto más decididamente cuanto más puramente teórico sea el simple “dirigir la mirada” hacia el ente. Desde el punto de vista del ente al que en cada caso se tiene acceso, lo que tiene lugar aquí es la transición de su presencia como ente “a-la-mano” para el trato práctico-operativo a su presencia como meramente “ante-los-ojos” para el simple “dirigir la mirada”, el cual, como modo del ver que tiende al acceso puramente contemplativo, admite toda una gama de posibilidades intermedias, cada vez más alejadas del “ver en torno” que ilumina de modo no tematizante el espacio de comprensión en que se mueve el trato-práctico operativo. Por su parte, desde el punto de vista del plexo referencial del mundo, lo que acontece en este tipo de transición puede ser caracterizado como una

suerte de “desmundización» del mundo” (*Entweltlichung der Welt*) (cf. *SuZ* § 14: 65).

Según esto, la tematización del ente como “objeto” del enunciado trae consigo una modificación en el modo del “tener previo”: en vez de mostrarse como aquello “a-la-mano” *con lo cual* (*das zuhandene Womit*) se ocupa, de diversos modos, el trato práctico-operativo, el ente aparece ahora como “tema” (*Worüber*) para la mostración indicativa que lleva a cabo el enunciado. Paralelamente, tiene lugar también una modificación del “ver previo”, en la medida en que el “ver” apunta ahora a lo que hay de “ante-los-ojos” en lo que es “a-la-mano”. El “ver en torno” (*Umsicht*) da paso al puro “dirigir la mirada” (*Hinsicht*). Ahora bien, el nuevo modo de descubrimiento del ente como meramente “ante-los-ojos”, posibilitado por este modo del “ver”, se caracteriza por traer consigo al mismo tiempo, y necesariamente, un encubrimiento de lo “a-la-mano” como tal: descubrimiento temático del “ser-ante-los-ojos” y encubrimiento del “ser-a-la-mano” constituyen, así, las dos caras de una misma moneda. Pero, por otro lado, tal encubrimiento del “ser-a-la-mano” constituye él mismo una condición de posibilidad de la determinación predicativamente articulada del ente que hace frente como “ante-los-ojos”, en la modalidad concreta de su “ser-ante-los-ojos” (cf. § 33: 158). Recién sobre esta base queda abierta la posibilidad del acceso a algo así como las “propiedades” (*Eigenschaften*) de una “cosa”, las cuales, obtenidas ellas mismas a partir de lo dado “ante-los-ojos”, proveen el contenido para su determinación predicativa (cf. § 33: 158).

De este modo, el fenómeno estructural básico del “algo como algo” ha adquirido una nueva configuración: a diferencia del “como” hermenéutico de la interpretación, el “como” apofántico constitutivo de la determinación predicativa ya no se apropia de lo así comprendido a partir de una cierta totalidad de conformidad (*Bewandtnisganzheit*), en cuyo plexo de significatividad reside en definitiva el ser del útil (*Zeug*) en cuanto “a-la-mano” (cf. 158). En esta tendencial desvinculación del plexo total de referencialidad y significatividad, dentro del cual tiene lugar la venida a la presencia del ente como “a-la-mano” en el marco del trato práctico-operativo, el “como” queda él mismo retrotraído al plano de lo meramente “ante-los-ojos”, y resulta así nivelado en su función originaria de

apertura significativa: el “como” queda ahora limitado a la función del “dejar ver” lo “ante-los-ojos”, en el modo de la determinación predicativa. Lo característico del enunciado reside, para Heidegger, justamente en esta nivelación del “como”, tal como este se da originariamente en el nivel antepredicativo correspondiente a la “interpretación” (cf. § 33: 158). Pero tal nivelación cumple una función no solo limitativa sino también posibilitante, en la medida en que abre por primera vez la posibilidad de la indicación sustentada en el mero “dirigir la mirada” (cf. 158).

Como lo muestra la referencia expresa a la concepción aristotélica introducida al cabo de este complejo análisis (cf. 159), Heidegger, al igual que Husserl, cree haber ofrecido por medio de él una reconstrucción de la intuición nuclear que subyace a la caracterización del *lógos apophantikós* en términos de *synthesis* y *diaíresis*. De acuerdo con el rasgo relevado por Platón en su caracterización del *lógos* como *lógos tinós*, la “estructura diairético-sintética” del enunciado predicativo queda aquí explicada a partir de su origen en la experiencia antepredicativa, a la cual el enunciado remite y en el cual también se sustenta. En tal sentido, Heidegger explica que la distinción de los momentos de la separación (*Trennen*) y el “enlace” (*Verbinden*) así como el énfasis en su unidad apuntan, en definitiva, a dar cuenta del fenómeno básico del “algo como algo”. En virtud de esta estructura elemental, algo es comprendido por referencia a algo diferente y en composición con ello, de modo tal que el “confrontar” *comprensivo* (“*dieses verstehende Konfrontieren*”; subrayado de Heidegger) de lo uno y lo otro, a través de la articulación interpretativa, separa y a la vez compone ambos momentos contenidos en dicha estructura (cf. 159).

3) Con referencia al último aspecto señalado al comienzo, el carácter fuertemente pragmático y holista de la concepción heideggeriana, ya buena parte de lo dicho con ocasión del análisis de la posición elaborada en el § 33 de *SuZ* apunta claramente en ese sentido. Me limito entonces a unos pocos puntos adicionales. Como vimos, Heidegger concede una cierta primacía al trato práctico-operativo como modo de acceso al ente y el mundo. A la hora de interpretar el alcance de esta tesis, se pasa muy a menudo por alto su carácter fundamentalmente *metódico*. Heidegger apunta, sobre todo, a establecer una secuencia en el orden a seguir en el

intento de hacer *fenomenológicamente* accesibles los fenómenos en cada caso tematizados.²⁸ Cuando se refiere al primado del acceso práctico-operativo, Heidegger tiene en vista un diagnóstico que, de modo simplificado, puede formularse en los siguientes términos. Hasta ahora, en su intento por dar cuenta del ser del mundo y del ente intramundano, la reflexión filosófica, bajo el influjo de tendencias ancladas ya en la actitud prefilosófica, se orientó preferente a partir del acceso teórico-contemplativo, en el cual el ente se muestra como puramente “ante-los-ojos”: la ontología tradicional es, pues, fundamentalmente una ontología de “cosas”. Pero tal punto de partida es inadecuado, desde el punto de vista metódico. Así lo muestra el hecho de que, a partir de las meras cosas, despojadas de todo significado, resulta imposible recuperar metódicamente el mundo y el ente intramundano, tal como estos se manifiestan en toda su riqueza significativa, antes de toda teoría, ya en el acceso práctico-operativo. Partiendo de las meras “cosas”, resulta imposible recuperar, en el plano de la tematización filosófica, la significatividad siempre ya abierta del mundo, la cual está de antemano presupuesta incluso en dicha tematización: toda dimensión de significatividad y “valor” queda así tendencialmente reducida al estatuto de un mero sobreañadido subjetivo, que como tal resulta extrínseco al ente mismo, considerado en su “ser en sí”. Ante la constatación de dicho fracaso, Heidegger propone el camino opuesto: no partir de las meras “cosas” que son objeto del puro “dirigir la mirada” teórico-constatativo, sino partir, inversamente, de la totalidad del plexo de significatividad del mundo y del ente intramundano, tal como comparece siempre ya dentro de dicho plexo de significatividad, para luego obtener desde allí, por vía de reducción abstractiva, el ente en aquella

28. Para una defensa más detallada de esta interpretación del modelo de *SuZ* en clave fundamentalmente metódica, en conexión directa con la temática del mundo, véase el análisis en Vigo (1999). Mi interpretación debe mucho en este punto a los excelentes trabajos de Carl Friedrich Gethmann, quien ha enfatizado la importancia fundamental del problema metódico en la concepción del Heidegger temprano, sobre todo, en conexión con el punto de partida en el acceso práctico-operativo al mundo. Véase Gethmann (1974) y los trabajos reunidos en Gethmann (1993).

peculiar modalidad de presentación que corresponde a su función como correlato del acceso puramente teórico-constatativo.²⁹

El intento de reconducir el enunciado a su origen en la experiencia predicativa y de mostrar así su dependencia respecto de la previa apertura del mundo y el ente intramundano en dicha experiencia se inscribe, pues, de lleno en esta estrategia metódica. Como se vio, ya el análisis del enunciado desarrollado en el § 33 de *SuZ* deja traslucir, desde diversos ángulos, el carácter decisivo de la orientación metódica básica a partir de aquella modalidad de acceso al ente y el mundo en la cual el plexo total de la significatividad comparece de modo originario, sin quedar relegado al trasfondo a través de la “desmundización” que trae consigo el acceso temático-objetivante, con su peculiar tendencia a la individualización y descontextualización. Por el contrario, en el caso del acceso práctico-operativo, que es, como tal, de carácter no temático y no objetivante, la individualización no juega todavía ningún papel relevante, ya que lo propio

29. Véase en tal sentido la nítida formulación del punto en el marco de la crítica al concepto cartesiano de mundo en *SuZ* § 21: 99: “Pero, <incluso> dejando de lado por un momento el problema específico del mundo, ¿resulta ontológicamente alcanzable por este camino (sc. el punto de partida cartesiano a partir de la *res extensa* y las cualidades primarias en tanto determinaciones matemáticas), el «ser» de lo que hace frente inmediatamente dentro del mundo [*das Sein des innerweltlich zunächst Begegnenden*]? Con la cosidad material [*materielle Dinglichkeit*] ¿no se da por sentado de modo inexpresso un <determinado> «ser»: el constante «ser ante los ojos» propio de la cosa [*ständige Dingvorhandenheit*], que lejos está de obtener una complementación ontológica por medio de la posterior provisión de predicados de valor [*Wertprädikate*], a punto tal que esos caracteres de valor [*Wertcharaktere*] continúan siendo, más bien, ellos mismos tan solo determinaciones ónticas [*ontische Bestimmtheiten*] de un ente que tiene el modo de «ser» de la cosa? El añadido de predicados de valor no puede proveer en lo más mínimo una nueva perspectiva [*Aufschluß*] sobre el «ser» de los bienes [*Güter*], sino que solo da por supuesto para ellos nuevamente el modo de «ser» del puro «ser ante los ojos» [...] En efecto, ¿qué significa ontológicamente el «ser» de los valores [*Werte*] [...]? ¿Qué significa ontológicamente este «adherirse» [*Haften*] de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones permanezcan en la oscuridad, la reconstrucción de la «cosa de uso» [*Gebrauchding*] a partir de la «cosa natural» [*Naturding*] resulta una empresa cuestionable, sin entrar a considerar para nada la fundamental inversión de la problemática <que dicha empresa supone>. ¿Y esta reconstrucción de la «cosa de uso», a la que primero se le ha «quitado la cáscara», no requiere siempre ya la *previa mirada positiva al fenómeno cuya totalidad debe ser reestablecida nuevamente en la reconstrucción?*” (subrayados de Heidegger).

del “ver en torno”, que guía e ilumina tal tipo de acceso, es el orientarse a partir del plexo total de significatividad del mundo, abierto ya de antemano. En tal sentido, mientras que lo propio de la “cosa” es su subsistencia individual e independiente, Heidegger enfatiza, como se vio, que no hay propiamente algo así como *un* útil: el útil como tal no se da jamás aislado (cf. *SuZ* § 15: 68).

En la importante lección del semestre de invierno de 1929-1930, ya citada, Heidegger profundiza en el aspecto que remite al enraizamiento del enunciado en el mundo, y ello una vez más en conexión con la interpretación de la caracterización aristotélica del *lógos apophantikós* como *synthesis* y *diáresis* (cf. *GBM* §§ 72-73). Retomando los lineamientos principales de su posición acerca del origen de la “estructura diairético-sintética” en el ámbito de la experiencia antepredicativa, Heidegger enfatiza aquí de modo peculiar la conexión de la cuestión relativa al origen del enunciado con la temática del mundo. El *lógos apophantikós* es esencialmente diairético-sintético, porque ya en el plano antepredicativo la aprehensión propia del *noûs* (*Vernehmen*) posee también tal carácter, en cuanto el *noûs* es como tal configurador de unidad (*einheitsbildend*), explica Heidegger, bajo remisión expresa al pasaje de *DA* III 6, 430b5-6, en el cual se califica al *noûs* como lo que en cada caso constituye la unidad (*tò hèn poiôûn*) (cf. *GBM* § 72: 460 s.). Tal articulación unificante adquiere expresión en el enunciado a través de la cópula “es”, cuya significación es siempre un cosignificar (*Dazu-bedeuten*), y no una significación independiente, precisamente en la medida en que expresa el acto mismo de composición sintética que da origen a la matriz S-P (cf. 471). El “es” –que corresponde, como vimos, al nivel del “como” apofántico– viene a ser, pues, una suerte de índice de la constitución de tal matriz articuladora.³⁰

30. Con este énfasis en el carácter no independiente del significado del “es”, Heidegger conecta el tratamiento de la estructura del enunciado S-P con la caracterización aristotélica de la cópula como término sincategoremático en *DI* 3, 16b19 ss., a partir de la cual Heidegger subraya el hecho de que para Aristóteles la cópula no tiene una significación *real*, en el sentido de que no remite a un *prâgma* (cf. *GBM* § 72: 469 ss.; véase *DI* 3, 16b22-23: “no es el «ser»... signo de la cosa”, *ou tò éinai... semeiôn esti tou prâgmatos*). Sobre esta base, Heidegger afirma incluso la coincidencia de la concepción aristotélica

En su origen, esta se retrotrae al ámbito de lo antepredicativo o, como lo llama Heidegger aquí, al ámbito de lo prelógico (*vorlogisch*). Los “presupuestos prelógicos” del enunciado son, a juicio de Heidegger, básicamente tres, a saber: 1) el originario “ser-libre” (*Freisein*) del hombre, en cuanto trascendente, “ser-libre” que tiene la forma de una “apertura prelógica” (antepredicativa) para el ente como tal, y que no tiene nada que ver con un disponer a capricho sobre el ente, sino que, por el contrario, constituye la condición de posibilidad del atenerse al ente como medida vinculante;³¹ 2) la coapertura de un plexo total de significación, a

del “es” con la tesis kantiana de que “ser” no es un predicado real, sino que expresa la “posición” (*Setzung*), como concepto sintético que opera en el juicio (cf. 471 s.). En este modo de apropiarse de las concepciones de Aristóteles y Kant en torno a la significación del “es” y, especialmente, en la consideración del “es” no como un predicado real, sino más bien como índice de la constitución de un nuevo tipo de articulación categorial, se advierte claramente la deuda de Heidegger para con la concepción de la intuición categorial elaborada por Husserl en *LU VI*. Para estas conexiones remito a la discusión en Vigo (2002). Es interesante notar aquí que, como muestra claramente el texto de *GBM*, Heidegger está muy lejos de pasar por alto, en el planteo de su famosa y controvertida pregunta por el ser, el problema de la existencia de múltiples significados del “es”, como a veces se le reprocha. Por el contrario, Heidegger parte, una y otra vez, del hecho de la existencia de esa multiplicidad de significados. Pero, como muestra la argumentación de *GBM*, lo que Heidegger reprocha a las teorías habituales sobre el significado del “es” es el hecho de que presuponen acríticamente como ya dada de antemano esa distinción (v.g. “es” como “ser-qué” o bien “ser-algo” (*Was-sein*) –tanto en el sentido de “ser de tal o cual modo” (*So-sein*) como en el sentido del “ser esencial” (*Wesens-sein*)–, “es” como “ser <el caso de> que” (*Daß-sein*) y “es” como “ser verdadero” (*Wahr-sein*) para luego orientarse unilateralmente a partir de uno de los significados así distinguidos, en desmedro de otros. De este modo, pasan por alto ya en su punto de partida lo que para Heidegger es el dato fenoménico primario, atestiguado en el uso concreto del “es” en el lenguaje ordinario, a saber: la universalidad indiferenciada de la significación del “es”, a partir de la cual, y solo en ciertos contextos peculiares, emerge y destaca alguno de esos posibles significados (cf. 482 s.). Una vez más: es a partir del modo en que el “es” comparece en el acceso preteórico al mundo como se debe intentar reconstruir la pluralidad de significados tematizados por la lógica y la ontología, y no, viceversa, intentar reobtener la unidad indiferenciada originaria a partir de las distinciones elaboradas en un determinado y peculiar acceso teórico.

31. El objetivo del notable análisis de este momento estructural que Heidegger lleva a cabo consiste en poner de manifiesto los presupuestos del tipo de comportamiento en el cual el ente puede adquirir el papel de medida rectora para el descubrir propio del hombre. Dicho de otro modo, solo ante un tipo peculiar de acceso al mundo y el ente puede este aparecer como aquello que provee la medida para el ser-descubridor del hombre a través del enunciar. Para que ello ocurra el hombre debe dejar que el ente haga

la cual Heidegger llama aquí la “totalización” o “complementación” (*Ergänzung*), y 3) la “revelación” (*Enthüllung*) del ente del caso en su ser de tal o cual manera, la cual queda luego articulada significativamente en el enunciado mismo (cf. *GBM* § 73: 492-507). El momento 3) es el que queda documentado de modo más directo en la estructura superficial del enunciado S-P. Pero el punto de Heidegger es que dicho momento solo es posible en su unidad estructural con los otros dos, que de alguna manera lo sustentan. En particular, en el momento 2) se anuncia el fenómeno del mundo, que tanto la actitud prefilosófica como las concepciones filosóficas tradicionales, que consolidan las tendencias ancladas en ella, tienden a pasar, sin más, por alto, al orientarse exclusivamente a partir del ente, tal como este comparece ante el puro “dirigir la mirada”, y a partir del enunciado, tomado en estado de flotación libre (cf. 504 s.).³² Para Heidegger, en cambio, lo que yace ya previamente abierto es siempre un todo de referencias significativas, una totalidad de sentido interpretada siempre ya de alguna manera, por rudimentaria o indiferenciada que dicha interpretación pueda ser en algunos casos, y no una suma de cosas dadas como meramente “ante-los-ojos” y desprovistas de significado. En la articulación unitaria de los tres momentos señalados Heidegger cree haber identificado el fundamento último de la estructura del

frente del modo requerido para poder funcionar como aquello a lo cual debe atenerse el enunciado. Tal modo de comportarse frente al ente es lo que Heidegger denomina la “sich-bindenlassende Entgegengehaltenheit” (cf. 496-498).

32. Heidegger ilustra el punto con un ejemplo elemental: el enunciado “el pizarrón está colocado en lugar inapropiado” (*die Tafel steht ungünstig*), expresado en la sala de clase donde se dicta la lección. Dicho enunciado solo puede ser comprendido en su real significado, tal como se lo emplea dentro de su contexto real-pragmático, a partir de la previa apertura del todo de la sala de clase como tal, con todas las referencias significativas que lo constituyen, ya que, si se tratara, por ejemplo, de una sala de baile y no de clases, la posición del pizarrón cerca de la esquina de la habitación ya no debería describirse necesariamente como inadecuada (cf.: 499 ss.). El ejemplo recuerda el de la habitación empleada como escritorio y el del taller de trabajo, introducidos en *SuZ* para ilustrar la estructura de la remisión constitutiva del útil y la prioridad del todo de referencialidad (cf. § 15: 68 s.). Obviamente, aunque el ejemplo del pizarrón enfatiza el aspecto de la identificación del predicado concreto por medio del cual se determina el sujeto del enunciado (v.g. “colocado en lugar inadecuado”), Heidegger apunta a extender el mismo modelo explicativo, como ya vimos, al caso de la identificación del “objeto” por medio del término S, pues en su interpretación no parte del objeto como ya “dado” (cf. nota 31).

“como”, que en su origen no es, pues, sino un momento constitutivo del mundo. En la referencia de Aristóteles al carácter diairético-sintético del *lógos apophantikós* queda conservado, desde este punto de vista, un indicio que deja traslucir, aunque de modo vago y desperfilado, el enraizamiento originario del enunciado en el mundo.

Consideración final

Como espero que el complejo camino recorrido haya podido mostrar, la recepción del motivo aristotélico vinculado con la caracterización de la estructura del enunciado predicativo en términos de *synthesis* y *diaíresis* juega un papel sistemático central dentro de las concepciones fenomenológicas del juicio elaboradas por Husserl y Heidegger. Por cierto, ninguno de los dos autores aborda los textos aristotélicos como lo haría aquel historiador de la filosofía cuyo interés primordial apunte a reconstruir de modo puramente inmanente el conjunto de las opiniones y tesis mantenidas por el autor tomado como objeto de estudio, en este caso, Aristóteles. Por el contrario, ambos leen los textos de Aristóteles e interpretan las doctrinas de la tradición filosófica que remonta a él desde la perspectiva abierta por sus propios intereses de carácter constructivo y sistemático. Lo mismo habían hecho, en su momento, también los filósofos de la tradición aristotélica clásica y medieval, en la medida en que rara vez estuvieron más interesados en establecer qué dijo o pudo querer decir exactamente Aristóteles, que en obtener a partir de sus textos puntos de partida fructíferos para el abordaje de sus propios problemas sistemáticos, muchos de ellos motivados originalmente por el propio Aristóteles.

Aunque con una orientación filosófica en muchos aspectos fuertemente diferente de la que caracterizó posteriormente a la fenomenología contemporánea, el aristotelismo medieval, por ejemplo, no tiene mucho que envidiar a esta, en lo que respecta a la demostración de genuina originalidad y de creatividad filosófica, en su vasta tarea de apropiación de los textos de Aristóteles. Que en el caso concreto de la teoría del juicio, el aristotelismo clásico y tardío, por un lado, y la fenomenología, por el otro, sigan muchas veces caminos claramente divergentes en aspectos

centrales, como lo muestra justamente el caso de la recepción del motivo de la oposición *synthesis* y *diaíresis*, habla, por lo pronto, de la productividad filosófica de ambas tradiciones. Pero, además, deja también importantes lecciones de contenido. Tales lecciones conciernen no solo a la diferencia de la orientación básica a la que pueden responder distintas teorías del juicio, motivadas por diferentes intereses sistemáticos y elaboradas con arreglo a diferentes puntos de partida, sino también al peculiar juego dialéctico que presuponen los procesos de interpretación y apropiación productiva, y, no en último término, también al potencial de permanente vigencia que hace que ciertos textos y autores, muy especialmente señalados, merezcan el apelativo de clásicos.

Referencias

1. Aristóteles

DA *De anima*

DI *De interpretatione*

EN *Ética a Nicómaco*

Fís. *Física*

Met. *Metafísica*

2. Husserl

EPh *Erste Philosophie* (1923-1924), *Husserliana* VII, ed. R. Boehm, Den Haag, 1965.

EU *Erfahrung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, con un epílogo (Nachwort) y un registro de términos por L. Eley, Hamburg, 61985 = 41972.

Logik *Formale und transzendente Logik*, *Husserliana* XVII, ed. Paul Jansen, Den Haag, 1974.

LU *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. por E. Holenstein (XVIII) y U. Panzer (XIX), Den Haag, 1975-1984.

3. Heidegger

Aristoteles *Aristoteles, "Metaphysik Q 1-3". Von Wesen und Wirklichkeit*

- der Kraft* (1931), *Gesamtausgabe* 33, ed. H. Hüni, Frankfurt am Main: 1990 = 1981.
- GBM *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929-1930), *Gesamtausgabe* 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: 1992 = 1983.
- Einleitung *Einleitung in die Philosophie* (1928-1929), *Gesamtausgabe* 27, ed. O. Saame e I. Saame-Speidel, Frankfurt am Main: 1996.
- Grundprobleme *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Gesamtausgabe* 24, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: 1975.
- Logik *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926), *Gesamtausgabe* 21, ed. W. Biemel, Frankfurt am Main: 1976.
- MAL *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Gesamtausgabe* 26, ed. K. Held, Frankfurt am Main: 1978.
- SD *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1988 = 1969.
- Sophistes *Platon: Sophistes* (1924-1925), *Gesamtausgabe* 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt am Main: 1992.
- SuZ *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, reimpression de la 7.^a edición de 1953 con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.

4. Bibliografía secundaria

- CARPIO, A. P. (1995), *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco, 1997 = ²1995.
- CRIVELLI, P. (2006), *Aristotle on Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GADAMER, H.-G. (1987), *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen.
- (1981), “Die religiöse Dimension”, en H.-G. Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: J.C.B. Mohr, 308-319.
- (1979), “Die Griechen”, en H.-G. Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: J.C.B. Mohr, 285-296.

- GETHMANN, C. F. (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier.
- (1993), *Dasein. Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin: De Gruyter.
- FIGAL, G. (1988), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- HAMLIN, D. W. (1986), *Aristotle's De anima, Books II, III*, Oxford: Clarendon².
- HICKS, R. D. (1907), *Aristoteles, De anima*, Hildesheim, 1990 = Cambridge: Cambridge University Press.
- MAIER, H. (1896), *Die Syllogistik des Aristoteles*, 1. Teil: *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Tübingen: Laupp.
- ÖFFENBERGER, N. y A. G. VIGO (eds.) (1997), “Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik”, en *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. VII, Hildesheim: Olms.
- POLANSKI, R. (2007), *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RENTSCH, T. (1985), *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- RODIER, G. (1900), *Aristote, Traité de l'ame. Commentaire*, Paris: Leroux, 1985 = 1900.
- ROSS, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, vols. I-II, Oxford: Clarendon.
- SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle: The question of Being*, London: Athlone, 1996.
- STRÖCKER, E. (1992), *Husserls Werk-Register*, Hamburg: Meiner.
- SÜSSBAUER, A. (1995), *Intentionalität, Sachverhalt, Noema. Eine Studie zu Edmund Husserl*, Freiburg: Alber.
- VIGO, A. G. (2002), “Intuición categorial”, *Thémata*, 28: 187-212.
- (2001), “Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)”, *Diálogos*, 78: 107-145.
- (2000), “La concepción husserliana acerca del origen del juicio predicativo en *Erfahrung und Urteil*”, *Escritos de Filosofía*, 37: 235-272.
- (1999), “Welt als Phänomen. Methodische Aspekte in Heidegger's Welt-Analyse in *Sein und Zeit*”, *Heidegger-Studies*, 15: 37-65.

- (1997), "Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion", en Öffenberger y Vigo (1997: 1-48).
- VOLPI, F. (1989), "Sein und Zeit: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*", *Philosophisches Jahrbuch*, 96: 225-240.
- (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova.



Aristóteles y Husserl, sobre la relación entre la necesidad y la contingencia fáctica*

Irene Breuer

Bergische Universität Wuppertal

Introducción¹

Tanto la filosofía de Aristóteles como la fenomenología de Husserl otorgan acceso inmediato a la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. La realidad efectiva es confrontada en la experiencia, no en conceptos: ser es ser actual. Aristóteles adscribe tanto un sentido fuerte de realidad actual –*i.e.* la acción se realiza acorde a un *télos* inmanente (*enérgeia*)– como una realidad cumplida –*i.e.* las posibilidades de desarrollo de un ente han sido plenamente realizadas (*entelécheia*)– a las entidades existentes independientes o sustancias. Una ontología completa presupone la facticidad [*Faktizität*] o dación del mundo, la cual es anterior a la “constitución trascendental” en el sentido husserliano del término.² Ambos autores afirman

* Traducción del inglés: Ernesto Guadarrama (Universidad Nacional Autónoma de México), revisada por la autora.

1. László Tengelyi tiene el mérito particular de haber indagado sobre la posibilidad de una crítica fenomenológica a la metafísica tradicional. Entre los muchos temas de los que se ocupa en su libro *Welt und Unendlichkeit* y en otros, ha tematizado una necesidad real que no es a priori en Aristóteles o Husserl, una necesidad que ha llamado “necesidad de hecho”. Su investigación es la base para el presente estudio, el cual examinará la relación entre la necesidad absoluta y condicional de un hecho, así como las características contingentes y accidentales involucradas en ambos autores, en lo que concierne a la facticidad. Este capítulo está dedicado a la memoria de Tengelyi. Nosotros, sus antiguos estudiantes y colegas, seguimos abatidos por su repentina muerte en julio de 2014. Cf. Tengelyi (2014).

2. Para Heráclito, el mundo es todo lo que es (*tà ónta*) (DK B 31), mientras que Aristóteles en *Física* IV, 212b15f establece que “todas las cosas están en el mundo; pues el mundo, podemos decir, es el universo”. Cf. Heráclito (DK B 30). El mundo es concebido como

la necesidad de la existencia fáctica –i.e. la necesidad de un hecho– en la medida en que la presencia (*pareînai*)³ de un ente (Aristóteles) o la auto-dación [*Selbstgegebenheit*] del Ego y del mundo (Husserl) se establecen en la experiencia como apodícticamente evidentes, esto es, con una certeza indubitable e irrevocable.⁴ Ambos comparten la concepción de que los entes del mundo están caracterizados por la contingencia [*Zufälligkeit*] –i.e. están sujetos a la generación y corrupción o decaimiento–,⁵ aunque difieren en cuanto a su necesidad. En escritos tempranos, Husserl establece que la certeza indubitable y apodíctica de mi cogito [*unzweifelhafte und apodiktische Notwendigkeit des cogito*] es dependiente del hecho de la existencia del Ego: la existencia del yo es en última instancia un hecho contingente, aunque sea apodícticamente cierto. En una etapa tardía, sin embargo, Husserl llega a adscribir la facticidad absoluta [*absolute*

la totalidad de lo que es presente, i.e. originalmente dado. Cf. trad. H. Diels y W. Kranz (1966) y Aristóteles (1984g). En adelante citado como *Física* [Las obras de Aristóteles al castellano citadas en la presente traducción se irán señalando según aparezcan a lo largo del texto. N. del T.].

3. Brague (1988: 12) traduce este término como *être-présent* y refiere a la *Odisea* I, 491; Platón *2e Alcibiades*, 141e4; Demóstenes 46,6. Cf. Diels y Kranz (1966: 336). El término aparece también en Heráclito B 34, y Parménides B 2,1, entre otros lugares.

4. Apodicticidad, en el sentido husserliano de la palabra, aplica para lo que es *undurchstreichbar*, i.e. lo que es irrevocable. Cf. *Hua* XIV, 154-155. Como en Aristóteles, yo empleo este término para su asunción de la incuestionable presencia del hombre en el mundo, la cual es entendida como una prioridad ontológica, cf. Aristóteles (1984c). [Para las citas de la *Metafísica* seguiré en todo momento la traducción de Tomás Calvo. N. del T.]. En adelante citado como *Metafísica* VI, 7, 1141a21c: “[P]ues el hombre no es la mejor cosa en el mundo”. El hombre está en el mundo, en cuanto está presente [*pareînai*] en el mundo. En *Metafísica* V, 11, 1019, Aristóteles discute los varios sentidos de “ente” y liga la anterioridad en la definición con la anterioridad en el ser: “«anterior» y «posterior» se dicen de distinta manera según la potencia y según el estado de actualización”. Cf. *Metafísica* XIII, 2, 1077b1c: “Pues anteriores en cuanto a la entidad son las que, separadas, son superiores a otras en el ser”. Witt (1994: 217) llama a este tipo de anterioridad una “anterioridad ontológica”, porque las actualidades son ontológicamente independientes mientras que las potencialidades, no. Charles Kahn (1973: 159) también establece que el verbo ser (*eînai*) tiene un sentido locativo y existencial: “«N es P» podría justificar la traducción como «ahí está», i.e. existe algo”.

5. “[T]odas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene la potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa” (*Met.* VII, 7, 1032a20c). La contingencia está ligada con la materialidad, la cual a su vez está ligada con el movimiento.

Faktizität] al protohecho [*Urfaktum*] –el ser infundado [*das grundlose Sein*] del yo como autodado– porque la absolutidad de este último yo operante [*letztfungierende Ich*] precede a cualquier distinción categorial. La contingencia, por otro lado, no solo caracteriza el “núcleo” de los protohechos –el protoyó, la tenencia de mundo [*Welthabe*] del Ego, la intersubjetividad y la historicidad– sino incluso la esencia misma del Ego debido a su “apertura cualitativa” [*Offenheit*]. En lo que respecta a Aristóteles, atribuye una necesidad fáctica al ente existente, *i.e.* una necesidad que está temporalmente condicionada por su existencia (cf. Aristóteles, 1984a; *DI*⁶ 9, 19a23-26) y puede, por lo tanto, ser definido como la “necesidad condicional de un hecho”. Las causas accidentales, por otro lado, dan cuenta de la contingencia de lo real. En lo que sigue, argumentaré que la facticidad correlativa a lo accidental permite no solo la contingencia de los entes, sino también la irrupción de algo nuevo que nos abruma –un evento como *Ereignis*, *i.e.* el acontecimiento del aparecer que se establece en sí mismo, por sí mismo–. En términos aristotélicos, podemos definir *Ereignis* o acontecimiento desde dos puntos de vista: como aparece en la *Metafísica*, como la producción de resultados *apò tautómaton*, *i.e.* uno que simula la producción natural, como ciertas materias parcialmente formadas que tienen cierto poder de iniciar un cambio;⁷ o, desde el punto de vista de la *Física*, el cual no concierne a la génesis sino a la *týchē*, *i.e.* eventos que involucran un cambio no sustancial como productos involuntarios o “resultados concurrentes”⁸ del cruce de dos cadenas causales heterogéneas. Esto en general aplica para algo que llega inesperadamente o que surge casualmente y cuyas causas son indeterminadas (*Met.* v, 30, 1025a27-30). A fin de dilucidar esta tesis, reflexionaré sobre la compleja relación entre los diferentes tipos de necesidad y de lo accidental en la medida en que conciernen a la facticidad.

6. *De interpretatione* (de aquí en adelante, *DI*).

7. Aristóteles (1997). Cf. comentario de W.D. Ross, CXXI. En adelante citado como “Ross, *Aristotle Metaphysics*”.

8. Aristóteles (1983: 108). En adelante citado como “Charlton, *Aristotle Physics*”.

1. Aristóteles sobre ontología, contingencia y lo accidental

La ontología de Aristóteles se caracteriza por una estructura *katholou-prôtologique* (Brague, 1988: 110), como subrayan Rémi Brague y Jean-François Courtine. Aquel que es el ser “primero” (*prôton*) actúa como eje sobre el cual gira lo universal (*kathólou*), *i.e.* el ser en tanto que ser o ser en sí (Brague, 1988: 514; Courtine, 2003: 194; Aubenque, 1962: 38). Esta estructura concierne a la aprehensión de una instancia singular del ser paradigmático en el cual las determinaciones esenciales, las cuales están dispersas en múltiples fenómenos, se realizan en el grado más alto (Courtine, 2003: 193). La filosofía primera se ocupa del ser en tanto que ser (*tò òn hêi ón*) “y de los atributos que, por sí mismo [por su naturaleza], le pertenecen [*hypárchonta kath’hautò*]” (*Met.* IV 1, 1003a21c.). La tarea de la filosofía primera es ocuparse de los géneros supremos (*Met.* IV, 1, 1003a27c), ser la ciencia primera y universal de la más alta y primera unidad del ser en tanto que ser [*ousía*] (*Met.* IV, 1, 1003b18) de la cual otros entes dependen, en virtud de la cual estos son nombrados (*Met.* IV 2, 1003b16) y a la cual estos se refieren (*Met.* IV 2, 1004a25c). Por otro lado, es la tarea del filósofo “hallarse en posesión de los principios y causas” de la sustancia (entidad) u *ousía* (*Met.* IV, I, 4, 1003b17-18c).⁹ Consecuentemente, todo otro ser o sentido de ser –hay muchos sentidos en los cuales una cosa se puede decir (*pollachôs légetai*) en relación a algo único (*Met.* IV, 2, 1003a32)– está relacionado en común con un sentido primario [relación *pròs-hén*],¹⁰ que subyace a toda otra afirmación de esta ciencia primera. El significado central o “significado focal” (Owen, 1960: 179-190) es la *ousía* sobre la cual todo otro ente depende (*Met.* IV, 2, 1004a33). Así, la relación *pròs-hén* garantiza no solo la unidad de la ciencia primera, la ontología universal, sino también la caracterización de la filosofía primera como aquella que se halla en posesión

9. Véase Aubenque (1962: 246). [El término que utiliza la autora para traducir *ousía* es “substance”, que al castellano puede traducirse como “sustancia”; pongo entre paréntesis “entidad” que es como Calvo traduce el término griego. N. del T.]

10. Cf. *Metafísica* IV, 2, 1003b12 y XII, 10, 1075a18: “[T]odas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único”; cf. Fonfara (2003: 185).

de “las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es [*toû óntos hêi òn tàs prôtas aitías*]” (*Met.* IV, 1, 1003a31), ello referido a una primaria [*prôton*] (*Met.* IV, 2, 1003b16) y suprema unidad, la *ousía*. Así, la metafísica como ciencia primera considera cada tipo de ente en su universalidad o generalidad, *i.e.* en la medida en que el ente es ser, pues “investigar las múltiples especies es el trabajo de las partes específicas de la ciencia” (*Met.* IV, 1, 1003a23), *i.e.* otras ciencias teóricas, técnicas (*poiéticas*) y prácticas.

Sin embargo, en el primer capítulo del libro VI, Aristóteles esquematiza una “primera” o “primaria” filosofía, la cual no estudia el ente como un todo sino el tipo más alto de ente, el cual, como las sustancias físicas pero a diferencia de las matemáticas, existe independientemente (*chōristón*) y a diferencia de las cosas físicas pero como las matemáticas es eterno (*aídion*) e inamovible (*akínēton*) (*Met.* VI, 1, 1026a13-16). Pero Aristóteles expresa su visión solo hipotéticamente: “[S]i existe alguna realidad eterna, inmóvil [*ousía akínētos*]”, esta es anterior a las *ousiai* móviles –el objeto de la física como filosofía segunda– y su ciencia es la “filosofía primera” (*prôtē philosophía*) (*Met.* IV, 1, 1003a26). Tal ciencia teológica (*theologikē epistēmē*) (*Met.* VI, 1, 1026a19) es la “más digna de estima [*timiōtātē*]” (*Met.* I, 2, 983a5), porque describe lo “divino” [*theion*] y lo que es primero y anterior, la *ousía* inmóvil (*Met.* VI, 1, 1026a30c). Aristóteles mismo lanza la pregunta de si la filosofía primera es universal (*kathólou*) o trata con una particular clase de cosas (*perí te génos*), *i.e.* la *ousía* inmóvil, la cual es identificada como Dios (*theós*) (*Met.* XII, 7, 1072b25) en el libro XII. La respuesta que da parece a primera vista ser un enigma: este “existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio” (*Met.* XII, 7, 1072b10-15). La pista para resolver este enigma yace en la consideración de la relación *pròs-hén* (Fonfara, 2002). En tanto que esta es la ciencia primera (*prôtē*), debe comprender las primeras causas (*aitía*) o principios del ser en tanto ser (*Met.* IV, 2, 1003b17-18). Como la *ousía akínētos* es el ser primario, causa (*aition*) de movimiento (*Met.* VII, 2, 1027a15-19) y principio (*archē*) (*Met.* XII, 7, 1072b10-15), su ciencia es universal (*kathólou*). Por lo tanto, la ciencia trata con el “ser en tanto ser” e investiga tanto lo que es (*tí esti*, la *ousía*) como lo que son sus atributos (*tà hypárchonta*) (*Met.* VI, 1, 1026a30-32).

Mientras que la relación *pròs-hén* permite la unificación y fundamentación de los diferentes dominios del ser en un primer y primario ser, la estructura *qua* o “en tanto que” (en griego: ἤ) permite la investigación de la forma o el modo en el que la misma cosa es considerada desde el punto de vista de cada ciencia particular. Así, el dominio de la ciencia primera, la ontología, involucra la examinación del ente en sí mismo, “unidad *qua* unidad y de ente *qua* ente”. Hay una ciencia universal de las sustancias individuales porque estas “contienen” un universal: es posible adquirir conocimiento de una cosa individual, en cuanto esta es considerada como universal. Aristóteles enfatiza:

Así pues, dado que todas estas cosas son, por sí mismas, afecciones de lo uno en tanto que no, y de lo que es en tanto que es, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que corresponde a esta ciencia esclarecer el *qué-es* y los accidentes de las mismas. (*Met.* II, 4, 1004b6)

Esta innovación sin precedentes nos permite localizar la diferencia entre estas concepciones no en el objeto en sí mismo, sino en los cambios en el modo de observación o consideración.¹¹ Esto explica por qué las cosas tomadas como “lo que es en tanto números o líneas” son objeto de las matemáticas, mientras que las mismas cosas “en tanto que entes” son objeto de la filosofía. La filosofía está, por lo tanto, caracterizada por cierta tensión entre las diferentes consideraciones a las que sus objetos están sujetos, la cual solo puede ser parcialmente resuelta por la relación *pròs-hén*, a saber, la tensión entre el más alto y anterior ente (el objeto de la filosofía primera o teología) y el ente existente por sí mismo “ente en sí mismo, en tanto que es” (el objeto de la ontología) (*Met.* VI, 4, 1028a4). Otra pista para resolver el enigma de cómo un ente existente independientemente, *i.e.* separable y eterno o incambiable puede ser la fuente de una universal ciencia del ente en tanto ente, yace en el par modal conceptual de “potencialidad” y “actualidad”.

11. Cf. Tengelyi (2007: 6-7), sobre el sentido de la expresión “Etwas als etwas” para la fenomenología.

La investigación sobre el significado del ente –“ente como ente” (*Met.* II, 4, 1003a21-22) y de “unidad *qua* unidad y de ente *qua* ente” – (*Met.* IV, 2, 1004b6) nos remite, por un lado, a la estructura de conexión –el “como”, “*qua*”, o “en tanto que”–, la cual también implica el movimiento o paso entre la potencialidad (*dýnamis*) y actualidad (*enérgeia*) –el ente como ente-presente y como existente y la unidad del ente como presente en el grado más alto–, por otro lado, remite a la distinción categorial-predicativa entre el objeto-sustancia (el ente) y la predicación atributiva como potencialmente existentes. Mientras que la primera interpretación evidencia la actualidad, *i.e.* la realidad de, al menos, ciertas potencialidades, la segunda remite a una posibilidad (Brague, 1988: 500-504) o potencialidad, a la *dýnamis*, la cual mueve en el modo abierto por lo actual.¹² El par *enérgeia-dýnamis*, que implica el proceso de actualización de potencialidades, aplica a los entes que están sujetos a cambio o, en un sentido más estricto, al movimiento (*kínēsis*). Así, ello define el dominio ontológico de las sustancias individuales.

Sin embargo, la ontología de Aristóteles confiere al ente existente-en sí no solo una realidad dinámica (*enérgeia*) sino también una realización inmanente (*entelécheia*). Ambos dan cuenta de un sentido fuerte de realidad. La *enérgeia* puede simplemente significar una actividad,¹³ pero tanto en la *Física* como en la *Metafísica* Aristóteles concibe el movimiento en términos de un movimiento cumplido, *i.e.* como una actualidad. El movimiento (*kínēsis*) es definido en la *Metafísica* como “la actualización de lo que está en potencia, en cuanto tal” (*Met.* XI, 9, 1065b16-17), mientras en la *Física* es definido como “la actualidad de lo potencial en cuanto tal” (*Fís.* III, 1, 201a12).¹⁴ Aquí “actualidad” comprende movimiento. Algunas líneas después, sin embargo, Aristóteles observa que completa actualidad y movimiento “no son lo mismo” (*Fís.* III, 1, 201a27-b2) y en

12. Cf. Aubenque (1962: 453): “[L]’acte et la puissance présupposent toujours le mouvement comme l’horizon à l’intérieur duquel ils signifient”.

13. Cf. Aristóteles (1984f). En *De anima (DA)* II, 416b2: “[E]l artesano solamente cambia en cuanto pasa de la inactividad a la actividad” [Seguimos la traducción de Tomás Calvo Martínez. N. del T.]

14. Seguimos la traducción de Guillermo R. de Echandía. [N. del T.]

consecuencia contrasta actualidad (*enérgeia*) no solo con movimiento (*kínēsis*), sino también con posibilidad/potencialidad (*dýnamis*). Aristóteles añade que movimiento no es cumplimiento *per se*, sino el proceso de llegar a ser, lo cual lo conduce a afinar su definición: “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (*Fís.* III, 1, 201a27). Esto explica por qué “todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar, estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos” (*Met.* VI, 6, 1048b30-32). De hecho, los movimientos van camino a la actualización, *i.e.* su *télos* yace por delante, porque “no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado”. Así, la clave yace en la noción de *télos*: aquí, la presencia de un *télos* es exterior al movimiento; el *télos* está presente solo como límite (*péras*) en el cual el movimiento cesa (*paúesthai*). Por el contrario, en la actualidad (*enérgeia*) “se da el fin y la acción” (*Met.* IX, 8, 1048b23), *i.e.* el cumplimiento de potencialidades inherentes. De hecho, podríamos decir:

Uno sigue viviendo cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz [...] uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro movimiento. (*Met.* VI, 6 1048b26c)

Enérgeia no es, por lo tanto, un movimiento hacia algo otro que sí mismo. Aquí, la presencia simultánea del tiempo presente y el presente perfecto indica no solo que el *télos* es inmanente al proceso,¹⁵ sino que, desde mi punto de vista, también indica cierto tipo de realización o perfección que tiene que ser recreada o reiteradamente puesta en acto en cada puntual ahora del tiempo que dura el proceso. De hecho, la actividad (*enérgeia*) no solo no cesa para finalizar, *i.e.* el final es alcanzado desde el principio del proceso –desde el primer momento que veo, he visto– sino que nunca cesa de empezar –he visto porque todavía veo– por

15. Bague (1988: 468). Cf. *Metafísica* IX, 6, 1048b23: “[E]n esta [acción perfecta] se da el fin y la acción”.

lo que ese “ver” no es una permanente posesión que es definitivamente adquirida, sino una capacidad que una vez adquirida tiene que ser permanentemente puesta en práctica, como lo denota el término provisional que Aristóteles emplea para *enérgeia*: “*prâxis teleía*”. Así, el tiempo perfecto es usado para expresar una actualidad como una perfección o realización de una actividad (tiempo presente perfecto) que tiene, empero, que ser repetidamente puesta en acto como *praxis* (tiempo presente) a fin de extenderse al menos tanto como la sustancia exista. Como afirmara antes, tanto el *télos* como la *dýnamis* de una actividad son inherentes al proceso: es la repetición de la acción la que no solo otorga sentido a las realizaciones pasadas renovadas, sino que además abre un horizonte para futuros cumplimientos.

Mientras que, estrictamente hablando, *enérgeia* significa actividad o actualización, *entelécheia* significa la resultante actualidad o perfección. Aristóteles expresamente conecta la palabra “actualidad” (*entelécheia*) con “cumplimiento” (*Met.* IX, 3, 1047a30),¹⁶ por lo que es concebido en términos de Brague (1988: 500) como “un simple acto de presencia”. Aquí “actualidad” es vista como un análogo de “forma”. La casa es la forma de los materiales en la medida en que esta es su manifestación o actualidad, mientras los materiales considerados en sí mismos son potencialmente la casa. Así, *entelécheia* no denota una actividad dinámica, una actualización de lo que es potencial, sino una realidad completa o cumplida. Esto explica por qué la actualidad como *entelécheia* permanece en sí misma y no es ni una transición a algo más (en movimiento o *kínēsis*), ni necesita de una constante actualización (*enérgeia*). Así, la *entelécheia* se caracteriza por ser estacionaria, una inmovilidad que es análoga a la inmutabilidad del ser primario o superior. Consecuentemente, ambas nociones de actualidad –*enérgeia* y *entelécheia*– nos otorgan una pista para resolver no solo el problema de cómo una investigación sobre un

16. “La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra «acto» se relaciona con «actuación», y tiende a la plena realización”. Ahora bien, Ross subraya que Aristóteles sobre todo usa ambos términos, *enérgeia* y *entelécheia*, como sinónimos. Ross nos remite a Diels, quien muestra que *entelechēs* es una “equivalencia correctamente formada para *entelēs échon* «tener perfección»” (*Met.* IX, 3, 1050a22). Cf. Ross, *Aristotle Metaphysics*, en Aristóteles (1997: 245).

ente independientemente existente e inmutable (*ousía* primaria o primera) puede ser universal, sino también cómo un ente independientemente existente pero móvil (una sustancia individual u *ousía*) puede ser análoga a la inmutable. Por un lado, si *entelécheia* significa una realidad completa como ausencia de movimiento o una total y simple presencia, se puede decir que es análoga a la inmutabilidad y eternidad del primer ser. Por otro lado, si *enéргеia* significa una realización que tiene que ser recapitulada a fin de llegar a ser permanente, se puede decir que las sustancias individuales siguen el modelo del eterno primer ser, en la medida en que la constante renovación confiere un sentido de continuidad, la cual está, sin embargo, limitada a la extensión temporal de su propia existencia. Esto explica por qué la actualidad de una sustancia individual es análoga, por un tiempo finito, a la eternidad del ser eterno.

Tanto *enéргеia* como *entelécheia* dan cuenta del hecho de que el ser ente está caracterizado “por tener en sí mismo un principio de movimiento y de reposo” (*Fís.* II, 1, 192b14). Como lo que es real es definido en términos de una completa actualización de las posibilidades o potencialidades (*entelécheia*) y el más alto y primer ente no comprende ninguna posibilidad que no haya sido actualizada, este es concebido como una sustancia inmóvil (*ousía akínētos*) (*Met.* VI, 1, 1026a29). De hecho, en el libro V,¹⁷ Aristóteles aplica “necesario” (*anankaion*), entre otras cosas, a lo siguiente:

- 1) Aquello que no puede ser de otra forma: el ente primero es “siempre de la misma manera y por necesidad” (*anáńkē*), *i.e.* aquello que “no es posible que sea de otro modo” (*Met.* VI, 2, 1026b27-30).
- 2) A lo que otros pueden ser remitidos: el ser anterior es la causa última de toda *kínēsis*,¹⁸ así como el ente al cual todo otro ente es atraído, *i.e.* el último *télos*.

17. Cf. *Metafísica* V, 5, 1015a20-b6, y Ross, *Aristotle Metaphysics*, en Aristóteles (1997: 288-289).

18. “[S]iempre un acto precede a otro en el tiempo, hasta llegar al acto de aquello que originaria y necesariamente produce el movimiento” (*Met.* IX, 8, 1050b5).

Resumiendo, como la potencialidad es al mismo tiempo potencialidad de su opuesto (ser y no ser) y nada que es imperecedero es potencialmente lo opuesto, lo eterno es por necesidad: “Tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente. (Ciertamente, estas [las cosas eternas] son las realidades primeras; y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada)” (*Met.* IX, 8, 1050b18). Por lo tanto, el ente primero es necesario en un sentido fuerte:

En algunos casos la causa de que ciertas cosas sean necesarias es algo distinto <de ellas mismas>, pero en otros casos no es así, sino que son ellas la causa de que otras cosas sean por necesidad. Por consiguiente, *lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple*: esto, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de este otro modo y de aquel otro modo, puesto que, en tal supuesto, tendría más de un modo de ser. Así pues, si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas violento o antinatural. (*Met.* v, 5, 1015b10-15)

El ente anterior es necesario en su propio derecho y no de forma derivada, porque él es simple, su naturaleza no admite variación, *i.e.* en otras palabras, es eterno e inmutable. No solo es necesario porque está siempre en acto, sino también porque es la fuente de toda necesidad. Se puede decir, por tanto, que la necesidad incondicional aplica para los entes que están siempre en acto.

Pero ¿qué tipo de necesidad aplica a los entes que no son siempre existentes ni tampoco son siempre no existentes, *i.e.* aquellos entes que son objeto de generación y corrupción, aquellos cuyas posibilidades no están completamente actualizadas? Con relación a esta pregunta, a través de sus obras Aristóteles habla de un cierto modo de necesidad que aplica a los entes simplemente porque existen. En diferentes escritos Aristóteles se refiere a un tipo especial de necesidad para el ente en general, incluso para el ente accidental en la medida en que este no solo es posible sino existente:

Así, pues, es necesario que lo que es, cuando es, sea, y que lo que no es, cuando no es, no sea; sin embargo, no es necesario no que todo lo que es sea no que todo lo que no es no sea: pues no es lo mismo que todo lo que es, cuando es, sea necesariamente y el ser por necesidad sin más; de manera semejante también en el caso de lo que no es. (*DI* 9, 19a23-26)¹⁹

El ente en general es necesario en la medida en que es actual, pero esto no conlleva una necesidad imperiosa. Esta necesidad está restringida a la condición hipotética de que el ente es, en tanto que existe, *i.e.* su necesidad está condicionada por su actualidad. Consecuentemente, podemos inferir que, siempre y cuando un ente contingente es o existe, es necesario, *i.e.*, su no existencia está excluida. Pero tampoco tiene la capacidad de no existir mientras existe. Como explica Aristóteles, un ente puede ser o no ser, pero no posee “[...] la potencia [capacidad] de no existir [...] en el momento preciso en que existe (pues entonces existe en acto)” (*DC*²⁰ I, 12, 283b9-10). Jules Vuillemin enfatiza que la exclusión antes mencionada está relacionada con el principio de no contradicción, el cual aplica para todo ente contingente, pues de acuerdo con este principio es imposible para algo ser y no ser al mismo tiempo. Pero, añade, la segunda exclusión es “más fuerte”. Esta previene la coexistencia temporal de una “capacidad negativa” con una “actualidad afirmativa” (p excluye la capacidad de no-p mientras p) y simétricamente una “capacidad afirmativa coexistiendo con una actualidad negativa” (no-p excluye la capacidad de p mientras no-p). Aristóteles explícitamente asimila la actualidad y la necesidad cuando defiende esta clase de necesidad, la cual puede ser llamada “hipotética”. Vuillemin (2004, 1996: 24-25) concluye que “la actualidad de una cosa contingente tiene, por un tiempo finito, la misma necesidad que la perteneciente a la actualidad de una cosa eterna o sempiterna”.

19. Seguimos la traducción de Miguel Candel. [N. del T.]

20. *De Caelo* (de aquí en adelante, *DC*).

Este modo de necesidad está ligado a la precondition de una realización inmanente, *i.e.* la actualización de potencialidades o de posibilidades (*entelécheia*) ha tenido lugar. A partir de esto, Nicolai Hartmann infiere que el mundo actual muestra una “necesidad universal” (*durchgängige Notwendigkeit*), la cual debe ser atribuida a la “ley de la división de la posibilidad real” (*Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit*). Esta implica la siguiente paradoja: “1. Lo que es posiblemente real es también actualmente real [...] –ley de la posibilidad real [*Realgesetz der Möglichkeit*] [...] 2. Lo que es actualmente real, es también necesariamente real [...] –ley de la necesidad real [*Realgesetz der Notwendigkeit*]. Se sigue de esto que “lo que es potencialmente real, es también necesariamente real”. De este modo, los modos positivos de lo real están separados de los negativos que implican no actualidad. Esto genera una ley doble que expresa el sentido ontológico del ente-actual: en la medida en que el ente-como-posible deviene actual, su no-ser está excluido, *i.e.* necesariamente existe. Inversamente, en la medida en que el ser-como-posible no es actual, su ser-actual queda excluido. Esto significa que la actualidad real del ente presupone su posibilidad real. Consecuentemente el ente, en la medida en que es actual, es también necesario (Hartmann, 1966: 117-122). Tanto de las proposiciones de Vuillemin como de las de Hartmann podemos inferir que solo mientras la sustancia es actual, es también necesaria, *i.e.* su necesidad está temporalmente condicionada por su actualidad, *i.e.* su necesidad está sometida a una condición temporal. Este modo de necesidad puede ser definido como “la necesidad condicional de un hecho”.

Es importante recalcar que Aristóteles no sostiene un determinismo causal, de otro modo “todas las cosas serán por necesidad, y el que algo suceda fortuitamente [*týchē*] de las dos maneras, así como la posibilidad de generarse o no, quedan totalmente eliminados de entre las cosas que se generan” (*Met.* XI, 8, 1065a12-14). Lo accidental (*symbebēkós*) es en cierto sentido indispensable, pues “[d]e no ser así, todas las cosas sucederán necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción” (*Met.* VI, 3, 1027a31). Por lo tanto, lo accidental no es una excepción caracterizada por la privación, sino que da cuenta de la contingencia del mundo de la experiencia. Como Aristóteles lo expone:

Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad –no la que se llama así en el sentido de “violencia”, sino la que denominamos tal porque “no es posible de otro modo”–, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, este es el principio y esta es la causa de que exista el accidente, en efecto, lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces eso decimos que es accidente. (*Met.* VI, 1026b26-33)

El ente accidental (*katà symbebēkòs ón*) no es estudiado por ninguna ciencia, porque la ciencia estudia cosas que se dan siempre o en la mayoría de los casos (*hōs epì tò polý*). Lo accidental no solo caracteriza la actualidad como presente, sino también caracteriza al futuro, puesto que hay potencialidades que pueden o no volverse actuales; no hay contenido de verdad en las proposiciones sobre el futuro.²¹ Contrariamente a acontecimientos pasados, los cuales solo pueden ser reconocidos *a tergo*, *i.e.* retrospectivamente, como necesarios y verdaderos, los acontecimientos futuros no están predeterminados, porque sus causas no existen aún en este momento. Por lo tanto, no podemos predicar ni verdad ni falsedad. Como veremos después, estas consideraciones llevarán a Aristóteles a limitar el principio de bivalencia.

La suerte cumple tres funciones relevantes, como más adelante mostraré. La primera es que impide la búsqueda infinita de causas, ya que de otro modo todo sería causado necesariamente. La segunda es que refuta la asunción de la absoluta necesidad en la naturaleza, la cual resultaría de la conexión recíproca y necesaria entre causas y consecuencias.²² La última es permitir causas que no llegan a ser a través de un proceso,²³ porque Aristóteles prueba que hay eventos que no son necesarios, sino fortuitos.

Con respecto a la primera función, entes contingentes o causales así como las cadenas causales que los originaron surgen o se corrompen. Las

21. Cf. *DI*9, el ejemplo sobre la posibilidad de que haya una batalla naval el siguiente día.

22. Tomás de Aquino, comentario a la *Metafísica*, N.º 1191f, citado por Seidl en su comentario a la *Metafísica*, en Aristóteles (1991: 426).

23. Ross, *Aristotle Metaphysics*, comentario a VI, 2, 1027a29, en Aristóteles (1997: 362).

cadena causales son heterogéneas entre sí debido a sus distintos orígenes: surgiendo de diferentes acontecimientos, estas están constituidas por elementos necesarios y accidentales. Lo que tiene que elucidarse es el “tipo de principio” (*hopóter étychen*) o punto de partida, *i.e.* la emergencia de algo accidental y el tipo de causa a la que puede ser reconducida (*Met.* VI, 4, 1027b13-16). La muerte por ejemplo, es inherente, *i.e.* necesaria, para aquello que deviene, pero la condición que la provoca no lo es. Esta condición podría incluso no surgir de nada existente ni dirigir irrevocablemente al acontecimiento (*Met.* VI, 4, 1027b17-22). Esto significa que una cadena causal puede estar “invadida” por causas accidentales ajenas al proceso que innegablemente involucra cambios irrevocables. Por lo tanto, lo accidental puede estar determinado solo después “de que algo ha sucedido” (*Met.* VI, 3, 1027b9). En el campo de la experiencia, esta intrusión o irrupción de causas ajenas solo puede ser reconocida retrospectivamente.

En lo que concierne a las últimas dos funciones, es importante recalcar que lo accidental es contrario a lo que es siempre o “la mayoría de las veces” (*Met.* VI, 2, 1027a25). Hay causas que no llegan a ser a través de un proceso pero que surgen de pronto e inesperadamente. Pero ¿de dónde viene lo accidental y de qué causas surge? Para empezar, lo accidental causa un efecto secundario que, además de involucrar que no se alcance el *télos* y que el proceso se “descarrile”, es el punto de partida de una nueva cadena causal. De ningún modo puede rechazarse esta posibilidad. El hecho de que el origen de una cadena causal sea accidental no implica que el proceso así generado sea accidental también (*Met.* XI, 8, 1065a6-21).²⁴ Lo accidental introduce así una divergencia o discontinuidad en una cadena causal existente y su causa no puede nunca ser derivada de esta cadena causal. Lo accidental no tiene “otra causa de la producción de este principio” (*Met.* VI, 3, 1027b13-14), es decir, ningún otro evento podrá ser la causa de su generación. En este punto, lo accidental parece estar relacionado con el no-ser, porque no está ni sujeto a generación o corrupción, ni tampoco es resultado de ningún proceso,

24. Cf. comentario de Seidl, en Aristóteles (1991: 535).

porque no es congruente con ninguna de las causas de la cadena. Ocurre “fortuitamente [týchē]” (*Fís.* II, 4, 196a24). Contra las visiones de sus predecesores, Aristóteles subraya que, aunque esto no puede adscribirse a un propósito o necesidad, no elude a la naturaleza o a la razón (*Fís.* II, 4, 196a24g), las cuales son guiadas por un *télos*. La causa de lo accidental, aquello “debido a lo cual”, puede pero no debe imperiosamente yacer en la naturaleza o en la acción práctica humana, *i.e.* en lo que se origina en nuestro *noús* planificador. Hay eventos que ocurren ocasionalmente cuando ciertas condiciones están presentes; estos son eventos accidentales. El azar tiene que cumplir dos condiciones adicionales: 1) que dichas condiciones no sean generadas expresamente para producir estos eventos, 2) que sean de tal forma que pudieran haber sido generadas naturalmente para ese propósito.²⁵ Este es el caso cuando resultados que no fueron proyectados parecen, no obstante, haber sido proyectados.

En la *Física*, Aristóteles claramente distingue entre dos tipos de causas accidentales: “la suerte [týchē] y la casualidad [*tautómaton*]” (*Fís.* II, 5, 197a33-35).

- 1) Un evento espontáneo (*tò apò tautómaton*) es algo que aparece en un proceso pero que carece de cualquier relación causal con este, tal que su causa es externa al proceso.²⁶ Esto aplica especialmente al campo de la biología: pueden surgir efectos sin objetivo que no contribuyan al cumplimiento del *télos* a pesar de ser resultado de una actividad teleológica de la naturaleza (Aristóteles, 1984d; *GC*²⁷ II, 2, 329b8; Aristóteles, 1984b; *GA*²⁸ v, 1, 778a30f; Kullmann, 1974: 294). En la generación espontánea, aunque se produzca un resultado parecido a un final de proceso, la acción teleológica normal de la naturaleza es

25. Ross, *Aristotle Metaphysics*, comentario a la *Física* II, 5, 196b10-17, en Aristóteles (1997: 516).

26. Cf. *Física* II, 6, 197b15f. Aristóteles da el siguiente ejemplo: “[E]l trípode que cayó sobre sus patas lo hizo por casualidad, porque, aunque quedó para servir de asiento no cayó con ese propósito”.

27. *De generatione et corruptione*.

28. *De generatione animalium*.

simulada por la misma naturaleza que produce una planta sin semilla. Lo mismo aplica a las actividades productivas, como en el caso de algunas cualidades –por ejemplo, el color– cuando se construye una casa. Eventos espontáneos se encuentran también en lo inanimado o en los entes carentes de razón, como explica Aristóteles por medio del ejemplo de un caballo o un trípode. Por lo tanto, los eventos espontáneos son aquellos en los que un resultado no intencionado (aunque similar a un resultado de proceso en vistas de un fin) es producido, pues *tautómaton* es solo definible como aquello que simula lo que es por la acción de la naturaleza o de la razón.²⁹ Casualidad es también el caso cuando algo pasa en vano (*autò mátēn*), esto es, sin ningún propósito o fin (una piedra golpeando la cabeza de un hombre).

- 2) “Por suerte” *i.e.* por azar (*tò apò týchēs*) es algo que pasa como efecto secundario, cuando algo que se hace con vistas a otra cosa no puede cumplir con su fin o con su disposición natural.³⁰ Tal es el caso de actividades asumidas con cierto propósito, el cual no fue cumplido finalmente: la acción fue por lo tanto “en vano” (*mátēn génētai*), *i.e.* la espontaneidad se da a pesar de nosotros (como algo que no es tal que pretenda producir un mal fin, pero que, empero, sucede y produce un mal fin).³¹ Este tipo de causación es apropiada a actividades que son “objeto de elección” y suceden a entes que actúan de acuerdo con la razón (*Fís.* II, 6, 197b21).

Tanto el azar como la espontaneidad son “fuentes de movimiento” o cambio; no se dan sin génesis, sino que puede surgir de “ilimitadas” (*Fís.* 198a4) causas posibles. Debido a este hecho, las causas de lo accidental son “indeterminables” (*Fís.* II, 5, 196b28c). Aristóteles subraya que el azar

29. Cf. Ross, *Aristotle Metaphysics*, comentario a *Metafísica* 1032a28-32, en Aristóteles (1997: 524).

30. *Física* II, 6, 197b24. Este pasaje ha sido objeto de un largo debate. Para Ross, la frase significa: “[C]uando aquello que está destinado a producir un resultado distinto de sí mismo, no lo produce”. Cf. Ross, *Aristotle Physics*, p. 523.

31. Cf. Charlton, *Aristotle's Physics*, comentario a 197b29-30, en Aristóteles (1983: 110). Charlton menciona la interpretación de Ross, pero piensa que su interpretación “es más complicada pero se ajusta mejor a las palabras de Aristóteles”.

y la espontaneidad “son causas o de cosas que resultan por naturaleza o de cosas que resultan por el pensamiento, y el número de ellas puede ser ilimitado” (*Fís.* 198a4c). La principal diferencia entre azar y espontaneidad es que la causa de lo propiamente espontáneo es externa, mientras que la causa del azar es interna a la cadena causal (*Fís.* II, 6, 197b35c). Lo que Aristóteles quiere decir con “causa externa” es más bien algo que “no es de hecho debido a la naturaleza o al intelecto”.³² Pero cuando el acontecimiento sucede de acuerdo con la naturaleza o es gobernado por la razón, entonces “externo” puede referir solo a aquellas cadenas causales que se desarrollan independientemente de la cadena en cuestión. El azar tiene una causa propia si es considerado a la luz de un resultado que se debe a “la concurrencia” de diferentes descripciones, *i.e.* de diferentes cadenas causales.³³ El punto es que, aunque el azar puede surgir por infinitas causas, su resultado –el efecto del azar– debe ser adscrito a la cadena causal concurrente. Como en el caso de la necesidad hipotética, las causas pueden ser rastreadas solo retrospectivamente. Aristóteles parece implicar esto cuando habla de la causa de la muerte, la cual, aunque no se sabe aún si ocurrirá por enfermedad o violentamente, depende de si ocurre algo determinado y extraño a la cadena causal (*Met.* VI, 2, 1027b10-13), *i.e.* la muerte se debe a un acontecimiento cuyas causas son externas al proceso en cuestión. Además, en un conocido pasaje de la *Física*, Aristóteles ejemplifica lo accidental con el acontecimiento de una piedra o teja que cae sobre un caminante (*Fís.* II, 6, 197b29-32): para cada acontecimiento (A yendo al mercado y B cayendo) hay dos causas diferentes (A tiene un propósito mientras que B está suelta), ninguna sucede en aras de la otra. El cruce de ambas cadenas causales resulta en un efecto que es producto de cadenas concomitantes. Así, la esencia de la suerte no se debe a una ruptura en la causación necesaria, sino a la ausencia de una causación final, la cual sería común a ambas.³⁴ Cuando los sucesos en el mundo suceden a través de la concurrencia de cadenas causales

32. Charlton, *Aristotle's Physics*, comentario a II, 6, 197a36-b1, en Aristóteles (1983: 110).

33. Cf. Charlton, *Aristotle's Physics*, comentario a 108: “La misma cosa bajo cierta descripción puede tener una causa propia precisa, y bajo otra descripción puede deberse al azar”.

34. Ross, *Aristotle Physics*, introducción, 41.

heterogéneas, entonces el producto accidental es extraño a ambas cadenas. En cuanto producto de un encuentro fortuito, surge inesperadamente.

Para resumir, podemos subrayar que la necesidad hipotética concierne a la necesidad de lo contingente, lo cual implica la irrupción de eventos accidentales, *i.e.* de efectos impredecibles que incluso pueden romper la continuidad de una cadena causal dando origen a una nueva, cuyo *télos* difiere de la cadena original. Esto explica por qué las condiciones necesarias para el logro de un *télos* solo pueden ser determinadas retrospectivamente, esto es, comenzando con el cumplimiento del *télos*. Consecuentemente, Aristóteles limita el principio de bivalencia de dos formas. Por un lado, como se mencionó antes, Aristóteles subordina “la necesidad a la duración del acto del acontecimiento” (Vuillemin, 1996: 145). Este tipo de necesidad depende de una variable temporal y aplica a todo ente contingente: es necesario mientras exista. Aristóteles introduce aquí un índice temporal (*id.*). Por otro lado, admite un tercer término, la indeterminación, para permitir lo accidental: “[L]o que «es accidentalmente» [...] no es necesario, sino indeterminado, quiero decir, lo accidental. Y sus causas son desordenadas e infinitas” (*Met.* XI, 8, 1065a21-26). El azar es una causa accidental de lo que sucede en aras de algo otro o por una elección deliberada. Pero las causas a partir de lo cual lo accidental puede resultar son indeterminadas; “la suerte es oscura al cálculo humano”, como Aristóteles sostiene (*Met.* X, 3, 1054b30-35). Estas consideraciones nos remiten al caso límite de la muerte. La muerte es una certeza para todos los entes contingentes, pero no es seguro “cómo” moriremos (*Met.* VI, 2, 1027b10). El modo en el que un humano muere depende de algunas condiciones que no existen aún o que al menos no son rastreables dentro de la cadena causal en cuestión. Hay un límite en la búsqueda de causas, ya que lo accidental surge no por un proceso sino instantáneamente, como efecto de la concomitancia de cadenas causales heterogéneas. La conexión causal se retrotrae a este punto de partida pero no va más allá. Esta es la causa de un evento fortuito.³⁵

35. Cf. Ross, *Aristotle Metaphysics*, comentario a VI, 2, 1027b10, 362.

3. Posibilidades eidéticas y facticidad en Husserl

Husserl concibe la fenomenología trascendental, de bases eidéticas, como “filosofía primera” y la fundamenta en la noción metafísica tradicional de la *dýnamis*. De hecho, en *Ideas I*, Husserl declara lo siguiente: “La vieja doctrina ontológica de que el conocimiento de las «posibilidades» tiene que preceder al de las realidades es, a mi parecer, con tal de que se la entienda correctamente y se la use de manera correcta, una gran verdad”.³⁶ Sobre la base del método eidético, la fenomenología trascendental debe, por lo tanto, determinar las posibilidades a partir de las cuales las realidades [*Wirklichkeiten*] deben derivarse y ser entendidas. Incluso en la época de las *Meditaciones cartesianas*, Husserl fundamentó esta concepción en la aprioridad de las leyes eidéticas, sobre cuya base el *Ego cogito* debe constituir y entender el mundo fáctico en su realidad:

[T]oda la racionalidad del *factum* se encuentra en lo a priori. Ciencia apriórica es ciencia de los hechos para recibir fundamentación última y de principio. Solo que la ciencia apriórica no puede ser ingenua, sino que tiene que haber brotado de fuentes fenomenológico-trascendentales últimas.³⁷

En consonancia con esta declaración, la revelación del Ego fáctico se hace posible principalmente por “principios apodícticos”, *i.e.* “universalidades y necesidades esenciales” (*MC*, 72/127). Los conceptos eidéticos son, por lo tanto, universales y absolutamente válidos para cada caso individual y accidental. Como Iso Kern (1975: 336) subraya, este orden fundacional conduce al establecimiento de la filosofía como una ciencia

36. *Hua III/1*; en adelante citada como *Ideas I*, 178/268 [Usamos para todas las citas de *Ideas I* la refundición de Antonio Ziri3n Quijano; la paginaci3n despu3s de la referencia a *Hua III* corresponder3 a dicha refundici3n. N. del T.]

37. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortr3ge*, ed. S. Strasser, *Husserliana I* (Den Haag-Martinus Nijhoff, 1950); en adelante citado como *MC*, 181/230 [Usamos para todas las citas de *Meditaciones cartesianas* –*MC*– la trad. de Miguel Garc3a-Bar3 y Jos3 Gaos; la p3gina despu3s de la referencia a *Hua I* es de dicha traducci3n. N. del T.]

universal y apodíctica, la cual fundamenta retrospectivamente su propia realidad en términos absolutos volviendo sobre su propia racionalidad. En esta línea de interpretación, Husserl afirma “la necesidad de un hecho” como una necesidad eidética, la cual tiene que ser fundamentada en leyes eidéticas:

[E]s la necesidad de un *factum*, que se llama así porque una ley esencial participa en el *factum*, y aquí en su existencia como tal. En la esencia de un yo puro *en general* y de una vivencia *en general* radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis de *existencia* evidentemente insuprimible. (*Ideas* I, 98/180)

En este contexto, Husserl afirma que “el yo puro” tiene una necesidad eidética, en cuanto cada “estado de cosas eidético [*der eidetische Sachverhalt*] en el sentido *modificado* de lo meramente *mentado*”, entre ellos el yo, es un “hecho en tanto que es una situación real individual” (*Ideas* I, 19/97). En correlación con esto, cada estado de cosas es una “necesidad eidética, en cuanto es una singularización de una generalidad esencial”: “Generalidad esencial y necesidad esencial son, pues, correlatos” (*Ideas* I, 19/96). Husserl aún concibe al yo como una “particularización eidética”, fundada en generalidades eidéticas apodícticas. De hecho, Husserl concibe la existencia fáctica en términos de un ejemplo cualquiera.³⁸ La fenomenología, como las matemáticas, no trata con realidades, sino con posibilidades ideales y leyes que muestran una estructura universal obtenida a través de la variación eidética o la intuición. Este método de variación eidética produce lo universal, *i.e.* el *eídos*, como una estructura invariante inherente a todas las posibles realidades fácticas (*Hua* IX, § 9). La pura fantasía es el fundamento sobre el cual lo universal es intuido como puro *eídos*, desligado de toda posición (*Setzung*) real de ser (*EU*, 426f). Como Klaus Held subraya, cuando un *eídos* se obtiene

38. Cf. Bernet *et al.* (1996: 74-80). Las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario. En el original: “[H]ier wird eine Gestaltung des Faktums in die Form des beliebigen Exempels vollzogen”.

a través de la libre variación eidética, no depende de la actualización o no actualización fáctica de este *eídos*. La comprensión precisa de este *eídos* universal nos permite discernir a priori toda singularización concebible como particularización de su *eídos*, *i.e.* como un ejemplo de una cadena de posibilidades puras singulares. “Leyes de necesidad” [*Gesetze der Notwendigkeit*] pueden ser obtenidas fundadas en este *eídos*, el cual determina qué propiedades necesariamente aplican a todo objeto perteneciente a un tipo particular (*Erfahrung und Urteil* [EU], 426). Esto explica por qué la generalidad eidética (*Wesensallgemeinheit*) y la necesidad eidética [*Wesensnotwendigkeit*] son términos correlativos. La realidad [*Wirklichkeit*] es concebida “como una posibilidad entre otras posibilidades, *i.e.* como toda posibilidad cualquiera de la actividad de la fantasía [*als eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten, und zwar als beliebige Phantasiemöglichkeit*]” (*Hua IX*, 74). Es importante subrayar que dentro de la actitud eidética, la “realidad fáctica” (*faktische Wirklichkeit*) de los casos singulares obtenidos a través de la variación es completamente irrelevante (*Hua IX*, 74), puesto que es considerada solo sobre la generalidad eidética que es transferida a su aplicación (*Anwendung*) (*Hua IX*, 71). En otras palabras, “la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, que procede *en forma exclusivamente eidética*” (*Ideas I*, 21/99). Contrario a las ciencias de hechos, la fundamentación de las ciencias eidéticas “es, en lugar de la experiencia, la *visión esencial*” (*Ideas I*, 21/98), mientras que la experiencia es solo un punto de partida ejemplificador para la variación en la fantasía que, sin embargo, no implica ninguna posición de existencia fáctica. Esto explica por qué Husserl concibe la existencia individual como “*contingente* [*zufällig*]. Es así, pero conforme a su esencia podría ser de otra manera” (*Ideas I*, 12/88). El sentido de esta contingencia, al cual Husserl llama “facticidad” (*Tatsächlichkeit*), es correlativo a una necesidad que tiene el carácter de “*necesidad de esencia* y que se refiere por ello a una *generalidad de esencia*” (*Ideas I*, 12/89). Esto explica por qué todos los predicables esenciales de un objeto necesariamente pertenecen a él en toda singularización de este objeto, *i.e.* una cosa material cualquiera puede tener cualesquiera determinaciones temporales/espaciales/cualitativas y es, como tal, contingente. Todo objeto real es al mismo tiempo uno posible y puede ser considerado como un ejemplo o

caso de una posibilidad pura transformada en una variante. Por el contrario, cada descripción de esencia “expresa una norma incondicionalmente válida para la posible existencia empírica” (*Ideas* I, 177/267). Esto explica por qué toda particularización eidética de una necesidad eidética se aplica a todo estado de cosas, *i.e.* hecho.

La conciencia de la necesidad es llamada “conciencia apodíctica”, porque involucra la conciencia de una particularización de una generalidad eidética. El juicio por sí mismo es llamado un juicio “apodíctico”, como una “consecuencia” necesaria del juicio universal con el cual está relacionado. Las “proposiciones puramente eidéticas” son las que se fundan “en la esencia de una *cosa* material” y, como tales, tienen “validez general «incondicionada»”. El hecho de que “algo actual”, *i.e.* algo real corresponda a estas proposiciones no es un “mero hecho”, *i.e.* algo accidental, sino “una necesidad eidética como particularización de leyes esenciales”. “Hecho es ahí solo lo real mismo a que se hace la aplicación” (*Ideas* I, 19/97), concluye Husserl. De acuerdo con ello, las declaraciones –el contenido de sentido en la visión eidética– “pueden ser suspendidos [*können außer Spiel gesetzt werden*]”, pues son meros hechos empíricos (*Hua* xxxv, 321). Esta distinción es paralela a la delimitación entre “apodicticidad del hecho [*Apodiktizität des Faktums*]” –aquella de los Egos mismos– y apodicticidad “en un sentido particular y especial [*im gewöhnlichen und besonderen Sinn*]” de leyes eidéticas (*Hua* xxxv, 287); una distinción que concierne al “juzgar empírico real [*empirisch reale Urteilen*]” del contenido de sentido (*Hua* xxxv, 286). El cogito unifica en sí mismo ambos modos de apodicticidad al reconocer y percibir su cogito individual. Esto explica por qué el Ego cogito es “un principio eidético esencial y al mismo tiempo una necesidad eidética-apodíctica [*zugleich ein eidetisches Wesensprinzip, hat universale, eidetisch apodiktische Notwendigkeit*]” (*Hua* xxxv, 287).

De acuerdo con esto, Husserl atribuye al cogito una certeza apodíctica la cual, erigiéndose en el mismo fundamento que su indisputable necesidad, es comparada con la contingencia del mundo:

*Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”,
está, pues, la tesis de mi yo y mi vida de yo puros, que es una tesis*

“necesaria”, simplemente indubitable. *Todo lo cósmico dado en persona puede no ser; ninguna vivencia dada en persona puede no ser: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.* (*Ideas I*, 98/180; cf. Landgrebe, 1982: 120)

Sin embargo, ninguna necesidad absoluta subyace al Ego, pues su indubitabilidad y apodicticidad son dependientes del hecho de que existe. Recordemos que Husserl caracteriza la “necesidad óptica del cogito”, es decir, “de la corriente de vivencias que está dada «en persona» [*die Seinsnotwendigkeit des jeweiligen aktuellen Erlebnisses*]”, del sujeto como “necesidad de un *factum* [*Notwendigkeit eines Faktums*]” (*Ideas I*, 98/180). Esta necesidad de un *factum* es un caso especial de la necesidad empírica que aplica a todo *Dasein*, i.e. cualquier existencia fáctica (*Ideas I*, 98/180 [nota al pie]). Esta contingencia relativa a la tesis del mundo y de todo *Dasein* sin restricción tiene un sentido especial. El hecho de que yo viva es un hecho contingente, pero mientras yo tenga *Erlebnisse* o experiencias presentes actuales, mi existencia es necesaria. Así, la indubitable necesidad de mi cogito, el que sea “una tesis «necesaria», simplemente indubitable”, es dependiente del hecho de la existencia del sujeto: “En la esencia de un yo puro *en general* y de una vivencia *en general* radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis de *existencia* evidentemente insuprimible” (*Ideas I*, 98/180).

Podemos concluir que la apodicticidad e indisputable necesidad tanto del mundo como del cogito presupone su existencia –la existencia de un hecho en cuanto tal (*Ideas I*, 98/180)– de manera que ambos permanecen en última instancia como hechos contingentes. Es la necesidad del hecho, una necesidad empírica, la que caracteriza tanto al mundo como al Ego. Podemos incluso concluir que la actualidad o existencia de un sujeto es hipotéticamente necesaria en el sentido aristotélico de la palabra: mientras yo tenga *Erlebnisse*, mi existencia es necesaria. Sin embargo, las proposiciones hechas sobre la necesidad hipotética de la existencia fáctica, en lo que a la actividad del Ego concierne, tienen que ser enmarcadas dentro de la esfera eidética, la cual, sin implicar tesis sobre la existencia fáctica, permanece como un hecho contingente [*zufällig*].

De hecho, recordemos que en *Meditaciones cartesianas* Husserl aún permanece leal a su concepción de la fenomenología como una ciencia eidética fundada en principios a priori:

[L]a estructura fáctica universal del mundo objetivo dado, su fábrica en tanto que mera naturaleza, animalidad, humanidad, socialidad de diversos grados y cultura es en muy amplia medida [...] una necesidad esencial [...] un a priori ontológico semejante [...] presta una inteligibilidad relativa al *factum* óntico, al mundo fáctico en sus “contingencias”: la de la necesidad evidente de ser así por leyes de esencia. (MC, 164/205)

Al final de sus *Meditaciones cartesianas*, sin embargo, Husserl brevemente delinea la idea de una metafísica fenomenológica que, difiriendo de la metafísica clásica, debe ocuparse del problema de “la facticidad accidental” [*zufälligen Faktizität*], porque la contingencia caracteriza los problemas de la muerte, el destino, el “sentido” de la historia e incluso aquellos concernientes a la ética y la religión (MC 182/230). La fenomenología tiene que ampliar sus horizontes y abrazar las áreas de lo indeterminado y la contingencia, cuyas causas, siendo indeterminadas, perturban los límites de la racionalidad (como es también el caso de Aristóteles). Estas nociones lo inducen, una década después –a comienzos de los años 20– a cambiar su entendimiento de la relación entre *eídos* y hecho (Bernet *et al.*, 1996: 211-213). De hecho, el Husserl tardío parece retrabajar sus concepciones tempranas, en la medida en que la reflexión no se restringe más a la realidad de una “interpretación eidética-fenomenológica de la ciencia de hechos (*ibid.*: 211). Ya en una hoja complementaria que data de 1923-1924, Husserl extiende el alcance de esta problemática al ámbito de la “irracionalidad del hecho trascendental” (*Irrationalität des transzendentalen Faktums*) como el contenido de una “metafísica en un nuevo sentido” (*Metaphysik im neuen Sinne*) (Hua VII, 188 [nota 1]). Como Kern (1975: 340) subraya, Husserl lidia con “las cuestiones límite [*Grenzfragen*]” de la vida fáctica, *i.e.* “protohechos [...] necesidades últimas, las protonecesidades [*Urtatsachen [...] letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten*]”, de

las cuales dependen todas las relaciones eidéticas. De hecho, el Ego fenomenologizante es ahora concebido como el “hecho absoluto e irrevocable [*ein absolutes, undurchstreichbares Faktum*]” (*Hua XIV*, 154) del proceso autorreflexivo que está involucrado en toda investigación eidética. Esta concepción lo induce a referirse a la apodicticidad fáctica del mundo, así como a la del yo.

En este punto, podemos describir brevemente el proceso que culmina con las declaraciones antes mencionadas en lo que concierne al Ego. En primer lugar, las concepciones de *Ideas I* con respecto a la variación eidética serán sucintamente delineadas a fin de, en segundo lugar, exhibir este cambio en la relación entre hecho y *eídos*. Este cambio que se remonta a *Ideas I* no solo aborda una cuestión metodológica, sino que, en el contexto de los escritos tardíos de Husserl sobre los protohechos, resulta implicar también una dimensión ontológica. Este proceso implica un cambio fundamental en el significado de la facticidad.

Para comenzar, recordemos que en *Ideas I* Husserl aún afirma la contingencia del mundo *vis-à-vis* la “tesis indubitable” del Ego, *i.e.* de la vivencia:

Así pues, resulta completamente claro que todo cuanto en el mundo de las *cosas* está ahí para mí, es por principio *solo realidad presuntiva*; que, en cambio *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que “de mí” es atribuido al mundo de las cosas), o que la actualidad de mis vivencias es realidad *absoluta*, dada por una posición incondicionada, simplemente insuprimible. (*Ideas I*, 86/179)

El Ego se puede pensar a sí mismo como otro en su ser-así [*Sosein*], pero como existente él es apodícticamente necesario así como lo es “la base de la existencia [*Existenzboden*]”, la cual forma el campo de experiencia del Ego (*Hua XIV*, 153). Tan es así por lo siguiente:

Yo, el que replantea, soy quien se separa a sí mismo de la realidad fáctica <a través de la variación>, apodícticamente el yo de la realidad fáctica y el yo de capacidades, las cuales,

particularmente en la medida en que piensa y capta eidéticamente, se ha procurado a sí mismo fácticamente.³⁹

En este punto, como se dijo antes, la relación entre hecho y *eidos* cambia, como Klaus Held y Ludwig Landgrebe señalan.⁴⁰ Mientras que el ser de un *eidos*, *i.e.* el ser de las posibilidades eidéticas, es libre de toda actualización y, por lo tanto, independiente de toda realidad, el “*eidos* del yo trascendental es inconcebible sin un yo trascendental como fáctico” [*das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches*] (*Hua* xv, 385). Como Held explica, la relación entre el yo fáctico y el *eidos* de un yo cualquiera, obtenidos a través de una variación eidética, constituye una excepción a la ley de acuerdo con la cual una esencia universal pertenece por necesidad a cualquier caso posible singular de esa esencia. Este es de hecho el caso, porque “el último yo operante [...] no es simplemente la actualización accidental de un infinito número de posibilidades, que este *eidos* Ego abarca. Por el contrario, este último yo operante, como el origen de todo trabajo constitutivo, precede a toda posición de una diferencia entre hecho y *eidos*”.⁴¹

En este contexto, Husserl recalca la imposibilidad de ir más allá del yo fáctico:

Yo soy el protohecho en este proceso, yo reconozco que, en adición a mi capacidad fáctica para la variación eidética etc.,

39. Edmund Husserl, manuscrito inédito (Ms. K III 12, S. 34f.) (1935), citado en Held (1966: 147). Las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario. En el original: “Ich, der Umdenkende, der mich <durch Variation> der faktischen Wirklichkeit Enthebende, bin apodiktisch das Ich der faktischen Wirklichkeit und bin das Ich der Vermögen, die ich insbesondere als eidetisch denkendes und sehendes Ich mir faktisch erworben habe”.

40. Mientras que en la visión de Held este punto de quiebre es una “excepción” [*Ausnahme*] a la ley general, Landgrebe se refiere a él como una “dimisión” [*Preisgabe*] de la antigua concepción. Cf. Held (1966: 147) y Landgrebe (1982: 176).

41. “Das letztfungierende Ich [...] ist nicht bloß die zufällige Verwirklichung einer der unendlich vielen Möglichkeiten, die dieses Eidos Ego umfasst, sondern es liegt als Quellpunkt alles Konstituierens auch jeglicher Setzung eines Unterschiedes zwischen Faktum und Eidos voraus” (Held, 1966: 147). Held subraya que una esencia universal aplica por necesidad a cualquier caso posible. En este sentido, un hecho singular es contingente en cuanto a su esencia.

surgen para mí estos y aquellos protocomentes propios como protoestructuras de mi facticidad en respuesta a mis retropreguntas fácticas [...] No puedo ir más allá de mi yo fáctico. (*Hua XV*, 386)

De hecho, de acuerdo con las declaraciones de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* esquematizadas anteriormente, las posibilidades del Ego presuponen su actualidad, pues la mónada “puede pensarse como siendo otra, pero está dada absolutamente a sí misma como existente. La posición de su ser-otro presupone la posición de su existencia” (*Hua XV*, 386). Esto significa que la mónada –aquí el Ego– es una “realidad absoluta” [*absolute Wirklichkeit*] (*Hua XV*, 386), cuyo no-ser está en conflicto con las otras mónadas. En conclusión, la posición de la facticidad del Ego es necesaria para posibilitar cualquier autorreflexión que conduzca a la tarea de la variación eidética. Como tal, parece ser necesario solo sobre fundamentos metodológicos.

Visto en el contexto de sus escritos tardíos, sin embargo, notamos que Husserl profundiza en el tipo de evidencia de la que el Ego está dotado. La mónada, el Ego, como se mencionó antes, es un “*factum* absoluto e irrevocable [*ein absolutes, undurchstreichbares Faktum*]”, i.e. es dado con una “evidencia apodíctica como la protoevidencia del «yo soy» [*apodiktischer Evidenz als Urevidenz des “Ich-bin”*]” (*Hua XIV*, 154). El Ego puede pensarse a sí mismo como siendo otro en su ser-así [*Sosein*], pero como existente es apodícticamente necesario, tanto como el “suelo de la existencia” [*Existenzboden*], el cual forma el campo de la experiencia del Ego (*Hua XIV*, 153). Esto es así por lo siguiente:

Yo, el que replantea, quien se separa a sí mismo de la realidad fáctica <a través de la variación>, soy apodícticamente el yo de la realidad fáctica y el yo de las capacidades, las cuales, particularmente en la medida en que pienso y capto eidéticamente, me he procurado a mí mismo fácticamente. (Husserl, Ms. K III 12, S. 34f [1935], citado por Held, 1966: 147)⁴²

42. En el original: “Ich, der Umdenkende, der mich <durch Variation> der faktischen Wirklichkeit Enthebende, bin apodiktisch das Ich der faktischen Wirklichkeit und bin

El contingente ser-así del Ego y del mundo presupone su apodicticidad y paralelamente este Ego trascendental presupone el Ego fáctico, porque “[y]o los pienso [a los hechos], pregunto retrospectivamente y al final llego a ellos desde el mundo, el cual ya «tengo» [...] Yo soy el protohecho en este movimiento” (*Hua* xv, 386).⁴³ Husserl llega a ver que el “tener mundo” [*Welthabe*] del Ego es un protohecho también, pues aunque cada experiencia puede ser puesta en cuestión o modalizada, la experiencia misma del mundo no es modalizable. Consecuentemente, la certeza del mundo es apodíctica (*Hua* xxxix, 246).⁴⁴ Estos protohechos refieren a la evidencia apodíctica no solo del mundo, sino de la intersubjetividad, del cuerpo y la historicidad también –“la absoluta realidad” [*die absolute Wirklichkeit*] (*Hua* xv, 386; cf. Tengelyi, 2014: 180-194). La metafísica de Husserl, como Tengelyi (2011: 129) subraya, difiere de la metafísica tradicional en cuanto él concibe el hecho primordial como una “dación original” (*Gegebenheiten*) o, en términos husserlianos, como “protocomponentes [...] como protoestructuras de mi facticidad” [*Urbestände [...] als Urstrukturen meiner Faktizität*] (*Hua* xv, 386).

En este sentido, Husserl afirma que “mi ser como aquel que se experimenta a sí mismo está apodícticamente incluido en cada experiencia del mundo” (*Hua* xxxiv, 432).⁴⁵ La conciencia trascendental debe ser considerada como el área de posicionalidad existencial más universal. Su evidencia es apodíctica, “porque sin su evidencia, todas las otras evidencias (las del mundo y las otras objetividades) basadas en ella serían

das Ich der Vermögen, die ich insbesondere als eidetisch denkendes und sehendes Ich mir faktisch erworben habe”.

43. En el original: “[I]ch denke sie [die Tatsachen], ich frage zurück und komme auf sie schließlich von der Welt her, die ich schon ‚habe‘ [...] ich bin das Urfaktum in diesem Gang”.

44. Las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario. En el original: “Nur auf dem Boden fortgehender Weltgewissheit ist für Einzelreales Zweifel und Nichtsein möglich [...] So ist Welt für mich ständig geltend in Seinsgewissheit [...] Wie immer ich mich unfingiere als personales menschliches Ich, ich bleibe also welthabendes und weltlich lebendes in dieser Struktur”. Cf. *Hua* xxxix, 256: “Apodiktisch ist die Gewissheit vom Sein der Welt als Welt”.

45. Las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario. En el original: “[A]podiktisch ist mein Sein beschlossen als selbsterfahrenes in jedem Welterfahren”.

anuladas” (Taguchi, 2006: 199).⁴⁶ De este modo, resulta que el “yo soy, yo vivo” (“Ich bin, Ich lebe”) debe ser considerado como la protoevidencia originaria (*Hua* XIV, 442).⁴⁷ Esta irrevocabilidad caracteriza al hecho de mi propia vida, *i.e.* mi ser real como sujeto encarnado, porque yo soy el que recuerda, espera algo, fantasea, juzga, desea, siente, etc. (*Hua* XXXV, 402). Lo que aquí está en cuestión es la apodicticidad de la existencia del Ego: “Como hechos, son absolutos [*Als Tatsachen, sind sie absolut*]” (*Hua* XXXV, 321).

Los Egos tienen un “doble ser: un ser absoluto y un ser que aparece para-sí-mismo-y-para-cada-otro” (*Hua* VIII, 506),⁴⁸ ellos son “lo absoluto [...] y todas las substancias reales no serían sin su vida cogitativa” (*Hua* VIII, 505).⁴⁹ Esto significa que los Egos son apodícticamente necesarios. En la consideración trascendental yace, como Landgrebe subraya, lo absoluto, aquello que yace a la base de todas las posibilidades,

46. En el original: “Ohne seine Evidenz würden alle darauf basierenden Evidenzen (die der Welt und alle Gegenständlichkeiten) aufgehoben”. Las traducciones son más a menos que se indique lo contrario. Cf. *Hua* VIII, 396 (las traducciones son más a menos que se indique lo contrario): “Andererseits ist es klar, dass das Sein dieser Welt für mich rein im Gehalt dieses Lebens selbst beschlossen ist und dass dieses Sein untrennbar ist von mir als Subjekts dieses Lebens [...] Mein Leben ist das an sich Erste, ist der Urgrund, auf den alle Begründungen zurückbezogen sein müssen”. Traducción al inglés: “On the other hand it is clear, that the being of this world is purely self-included in the content of this life and that this being is inseparable from me as subject of this life [...] My life is in itself the first, it is the primal ground, to which all other groundings must refer back to”.

47. En el original: “So bin ich präsumtiv gewiss, dass die Welt ist – gewiss, solange ich so lebe, wie ich lebe. Die erste Gewissheit: ich bin, ich lebe, absolut undurchstreichbar [...] Die reine Subjektivität ist für sich selbst absolut, und ihr gehört alles original Erfahrbare und selbst das Präsumtive zu, sofern es eben den Charakter des durch originale Erfahrung zu Erfüllenden hat”. Traducción al inglés: “I am presumptively certain, that the world is –certainly, as long as I live the way I do. The first certainty: I am, I live, absolutely uncancellable [...] The pure subjectivity is for itself absolute, and all originally capable to be experienced or even presumed belongs to it, in so far as it has the character of that which must be fulfilled by experience”.

48. En el original: “[D]oppeltes Sein: ein absolutes Sein und ein Für-sich-und-für-einander-erscheinen”.

49. En el original: “[D]as Absolute [...] ohne deren kogitatives Leben, alle realen Substanzen nicht wären”.

todas las relatividades, dotándolas de sentido (Husserl, *Hua* XV, 669).⁵⁰ En este contexto, Rudolf Böhmer (1959: 221) señala que “lo absolutamente dado es primero el ser absolutamente indubitable”.⁵¹ El “yo absoluto [*absolute Ich*]” es el Ego en la “inmediatamente presente evidencia de vida [*unmittelbar gegenwärtigen Lebensevidenz*]” (Taguchi, 2006: 115). Podemos concluir, por lo tanto, que algunos protohechos en su dación original son ontológicamente necesarios para fundamentar todas las investigaciones eidéticas.

Es importante subrayar que el significado del concepto “hecho” cambia en este punto. La necesidad del hecho implica no una necesidad contingente, la cual distingue tanto al yo como a las cosas físicas como hechos, como se muestra en *Ideas I*, sino que denota ahora un “protohecho” [*Urtatsache*] (*Hua* XV, 385), el cual los precede y apodícticamente hace posible toda posición de realidad (*Hua* XV).⁵² Los protohechos (yo, mundo, intersubjetividad e historicidad) son ahora, por lo tanto, condición de posibilidad y de existencia de todo otro hecho. La vivencia fáctica de juzgar es apodícticamente dada también; es una protoevidencia (*Urevidenz*). Este cambio en el significado del concepto “hecho” es paralelo a la inversión de las relaciones fundacionales: la variación eidética al igual que las posibilidades de la mónada presuponen este yo fáctico, es decir, este yo existente y absoluto, el cual, como tal, es originariamente dado. La fenomenología está ahora fundamentada en protohechos.

50. En el original: “Es ist eben das Absolute, das auch nicht als «notwendig» bezeichnet werden kann, das allen Möglichkeiten, allen Relativitäten, allen Bedingtheiten zugrunde liegend, ihnen Sinn und Sein gebend ist”. Traducción al inglés: “It is just the absolute that can neither be called «necessary», which lies at the basis of all possibilities, all relativities, all conditionalities, endowing them with sense and being”.

51. En el original: “Das absolut Gegebene ist somit zunächst das absolut zweifellos Seiende”. Las traducciones son más a menos que se indique lo contrario.

52. En el original: “Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüllbar, transzendent”. Traducción al inglés: “A full ontology is teleology but it presupposes the factum. I am apodictically and apodictically in the belief in the world. The worldliness lies in the factum for me, the teleology is discloseable, transcendental”.

Además, estos protohechos son protoestructuras de mi facticidad, es decir, están fundamentados en la vida del Ego fenomenologizante. En cuanto al yo como protohecho, Husserl subraya que él tiene un “núcleo de «protocontingencia» en formas esenciales, en formas de funcionalidad facultativa sobre las cuales las necesidades esenciales están fundamentadas” (*Hua* xv, 386). En contraste, la necesidad ontológica del yo no es en absoluto contingente. Pero ¿qué quiere decir Husserl con la antes mencionada función fundamentadora del yo en su núcleo de protocontingencia? Esto alude a la función constitutiva del yo: el yo es “la fuente del trabajo constitutivo [*Quellpunkt alles Konstituierens*]” (Held, 1966: 148) involucrado en las actualizaciones contingentes de las infinitas posibilidades que esta esencia “Ego” puede abarcar a través de la variación. En este contexto, la posibilidad eidética es “independiente en su ser de toda realidad [*seinsunabhängig von aller Wirklichkeit*]”, “libre de todo ser o no-ser de cualquier actualización de sus posibilidades [*frei von Sein oder Nichtsein irgendeiner Verwirklichung seiner Möglichkeiten*]” (*Hua* xv, 385). El yo fácticamente necesario, absolutamente dado, conlleva por lo tanto no solo sus propias posibilidades eidéticas, sino al mismo tiempo el yo trascendental, el cual en primer lugar posibilita cualquier preguntar retrospectivo –y de este modo también la revelación– de este yo como hecho absoluto. Por lo tanto, los protohechos solo pueden ser develados por la reflexión fenomenológica.

Sin embargo, esta afirmación podría ser interpretada incorrectamente como una renovada metafísica subjetiva, como Tengelyi subraya. La novedad yace precisamente en la comprensión de que todas las formas eidéticas obtenidas a través de la variación tienen “un núcleo de contingencia”. La fenomenología resulta no solo estar estructurada sino fundada en estos protohechos (Tengelyi, 2014: 184). Estas contingencias involucran no solo a las actualizaciones contingentes de posibilidades eidéticas, sino también a las posibilidades abiertas de lo “irracional” (*Hua* XLII, 398) [*irrationalen*] o “contingencias sin sentido” (*Hua* XLII, 409) [*unsinnige Zufällen*] como “probabilidades solo en tanto indefinidas, impredecibles [*Wahrscheinlichkeiten, nur als unbestimmte, unberechenbare*]” (*Hua* XLII, 398). Husserl llega a referir a la contingencia de cualquier *télos* absoluto

como fáctico (*Hua* XLII, 165)⁵³ en lo que concierne a las esferas teleológicas y éticas. De hecho, la mera existencia de seres humanos y comunidades es contingente (*Hua* XLII, 409): el destino, la muerte, la enfermedad, la miseria, y otros, “habitan” estas protoestructuras.

El resultado de estas consideraciones concernientes al significado de la “facticidad” puede ser resumido como sigue. La facticidad no denota aquí un hecho contingente o accidental, cuyo no-ser es posible, como se establece en *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas*, sino un hecho como “lo absoluto”. Inicialmente, esta absolutidad parece ser metodológicamente necesaria para la variación eidética. De acuerdo con Held (1966: 148), “el último yo operante [*letztfungierendes Ich*] debe ser considerado como un «hecho absoluto» puesto que es el punto de partida de cada acto y el *télos* apodíctico de cada investigación retrospectiva”. Una década después de *Meditaciones cartesianas*, esta facticidad absoluta se convierte en ontológicamente necesaria para Husserl. Es precisamente esa teleología inmanente caracterizando la facticidad del ente actual lo que promueve la investigación sobre los fundamentos de su propio orden-de-ser (Böhm, 1959: 240). Estos fundamentos son absolutos. Lo absoluto, como Landgrebe (1982: 105) enfatiza, “no puede incluso ser caracterizado como «necesario» [*auch nicht als “notwendig” bezeichnet werden*] porque es presupuesto por cualquiera de estas posibilidades”. Esto significa que la contingencia de la naturaleza está fundamentada en la facticidad absoluta del yo y del mundo. Lo absoluto yace, por lo tanto, más allá de cualquier distinción categorial, es apodíctico, *i.e.* irrevocable, aquello “que no puede ser objeto de ninguna indagación reflectiva ulterior [*das reflektiv nicht mehr weiter Hinterfragbare*]” (*ibid.*: 106). Es solo a través de la autorreflexión que el Ego fenomenologizante descubre estos protohechos originariamente dados y llega a darse cuenta de que estos protohechos determinan su núcleo esencial. Así, podemos decir que estos protohechos son originariamente dados como absolutos y llegan a ser fenomenologizados por la autorreflexión del Ego mismo. En conclusión, encaramos aquí el total cumplimiento de la inversión antes mencionada: no solo cada

53. En el original: “Die Teleologie ist ein Faktum”.

necesidad esencial, sino también cada actualización fáctica de la naturaleza se fundamentan en los protohechos [absolutos] del yo y del mundo.

4. Necesidad de un hecho, *i.e.* de los protohechos y la inmediatez del ente en Aristóteles y Husserl

Tanto Aristóteles como Husserl concuerdan en que la necesidad fáctica muestra una contingencia, *i.e.* un “núcleo de contingencia”. Como Tengelyi (2014: 181-191) sostiene, aunque ambos se refieren a una necesidad que está condicionada por un hecho, ambos mientan algo diferente con esta concepción: la existencia fáctica de lo actual (Aristóteles) y el protohecho del Ego (Husserl). Además, ambas concepciones de “facticidad” difieren: lo que el Husserl tardío implica con esto es lo absoluto, el “Ser sin fundamento” [*grundlose Sein*] del yo fáctico –un “hecho absoluto” [*absolute Tatsache*] cuya necesidad y actualidad son igualmente absolutas. Empero, lo absoluto es el portador de toda necesidad esencial como “protoestructura” [*Urstrukturen*] de su “facticidad” [*Faktizität*] (Hua XV, 386).⁵⁴ Por lo tanto, la concepción de “necesidad absoluta” [*absolute Notwendigkeit*] de Husserl no puede ponerse a la par de la contingencia, puesto que precede cualquier distinción categorial. Esto es contrario a Aristóteles, cuya concepción de necesidad absoluta y necesidad hipotética involucra una distinción ontológica.

En contrario a Husserl, Aristóteles analiza el ser de las posibilidades eidéticas basado en la asunción incuestionada de la realidad contingente y fáctica, que es afirmada como existente y es dotada de un carácter teleológico. En este sentido, la necesidad hipotética de Aristóteles define una precondition para el logro de un *télos*. Esto concierne a la necesidad de lo contingente, lo que admite eventos accidentales. La necesidad

54. En el original: “Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit als die eine «absolute Substanz». Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen ließe. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in Bezug auf sich selbst Funktionierens”.

hipotética establece que la actualidad de un ente excluye cualquier posibilidad de su no-ser, pero solo mientras este ente es o existe, *i.e.* solo en la medida en que ha llegado a ser actual. El fundamento y la necesidad de un ente yace *a tergo*, *i.e.* solo a partir de un *télos* cumplido es posible especificar las precondiciones que fueron necesarias para ese logro. Lo que está aquí en cuestión es una fundamentación *a tergo* en la medida en que ninguna facticidad, *i.e.* ningún protohecho (en el sentido de Husserl) debe ser presupuesto apodícticamente. El punto de partida es la actualidad de un ente. Por el contrario, la fundamentación husserliana yace *a fronte*. Solo sobre la base del protohecho de la facticidad del yo –su evidencia apodíctica y su absoluta necesidad– pueden el mundo, los otros y la historia ser constituidos.

La facticidad en Aristóteles no implica, por lo tanto, protohechos, sino que en su lugar implica una necesidad condicionada: una necesidad que depende del potencial logro de un *télos*. La contingencia en la concepción aristotélica se corresponde con el hecho de que el logro de un *télos* recae en condiciones que no pueden ser producidas absoluta y necesariamente por este *télos*, ni, si existen, necesariamente llevar a él. Lo accidental se basa en la contingencia en la medida en que las posibilidad del ente de ser-otro o comportarse-como-otro definen su esencia, exactamente como en el caso de Husserl. Pero la esencia de lo accidental yace no solo en la falta de una necesaria conexión entre causas y efecto, sino que surge del cruce de dos distintas cadenas causales. Lo accidental surge aquí debido a la falta de una causa final, la cual sería común a ambas cadenas heterogéneas. Como Vuillemin subraya, “la única diferencia entre causalidad «esencial» y «accidental» es que la primera implica una única e inmanente teleología mientras que la segunda implica varias teleologías distintas”. Además, el accidente se vuelve necesario en la reinscripción de su propia teleología solo si, como tal, tiene también una causa final (cf. Frede, 1968: 115-117; Vuillemin, 1996: 150). Como algo que surge repentina e impredeciblemente, este golpe del destino [*Schicksalfügung*] puede ser entendido como un acontecimiento con un carácter indefinido y contrario a la razón.

En cambio, en la visión de Husserl, el Ego es el portador del mundo, de los otros y de los horizontes cuya singular actualización es más bien

posible pero no necesaria. Esto explica por qué la apertura dentro del campo de las posibilidades eidéticas conlleva el sentido de “actualización-no-necesaria”, como hemos visto ya. Pero esta apertura caracteriza no solo a la variación eidética, sino también a la esencia misma del Ego. De hecho, ampliando su concepción de apertura, Husserl llega a cuestionar el principio básico aristotélico del *eidōs* invariable. Él pregunta:

¿O la cosa siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto apresarla en esta objetividad pura, y más bien [...] es por principio solo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo puede admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación? (*Hua IV*)⁵⁵

Incluso el núcleo del Ego, su esencia, está abierto a modificaciones cuya actualización es posible pero no necesaria. El Ego no solo puede pensarse a sí mismo como siendo-otro por medio de la variación eidética, sino que puede incluso llegar a ser otro que el que actualmente es gracias a su “apertura esencial”, como la podemos llamar. Lo que permanece como pura potencialidad en el primer caso se vuelve una *entelequia* –un proceso de actualización– en el segundo caso. En este sentido, no solo el mundo y las cosas físicas sino también el *eidōs* del Ego es subsumido a una *kínēsis*, un proceso de devenir el cual puede involucrar la impredecible asunción de nuevas cualidades, de acuerdo con una variedad de circunstancias. Eventos que nos sobrecogen o acometen pueden forzar nuestras cualidades esenciales a cambiar. Esto significa que incluso aunque el ser de nuestro Ego –su esencia– es como tal absolutamente necesario, las cualidades que posee no son sino contingentes y expuestas a impredecibles golpes del destino.

55. En adelante citado como *Ideas II*. Aquí, *Ideas II*, 299/347 [Seguimos aquí la traducción de Antonio Ziriñ Quijano; la página después de la referencia a *Hua IV* es de dicha traducción. N. del T.]

En este contexto, la distinción entre el “mero-ser-posible” [*bloß-Möglichsein*] accidental y disyuntivo demanda un análisis ulterior. Como Hartmann (1966: 136) resalta, dentro del ámbito de la no necesidad, lo accidental “decide” sobre la actualidad y no actualidad mientras el “mero-ser-posible [...] deja [ambas] abiertas”. El campo de las posibilidades abiertas es gobernado no solo por la no necesidad, sino también por la indecidibilidad y la indeterminación. Además, como Hartmann añade, el campo de la actualidad como “la base de la completa determinación [*der Boden der vollkommenen Bestimmtheit*]” no admite accidentes. Debido al hecho de que la “ley de la separación” [*Spaltungsgesetz*] es solo válida dentro del campo de lo real –en virtud de la cual algo se vuelve posible–, esta carece de cualquier fuerza operante más allá del límite del campo. Es justo allí, más allá del campo de lo real, donde lo accidental encuentra su lugar (Hartmann, 1966: 136) –al inicio de una cadena causal: “[D] onde lo real no tiene tras de sí «cadena causal», allí es posible sin ser necesario [*wo das Wirkliche keine Bedingungskette “hinter sich” hat, da ist es möglich, ohne notwendig zu sein*]” (*ibid.*: 206). Cualquier cosa, incluso lo que es arbitrario –con tal de que no sea contradictorio– es posible. El “azar real” [*Realzufall*] es lo que decide sobre el ser o no ser. Necesidad e imposibilidad se desvanecen aquí, porque más allá de los límites del campo de la realidad existente resta solamente la disyunción “realidad-irrealidad [*Wirklichkeit-Unwirklichkeit*]” (*ibid.*: 207) –este es el espacio de decisión del *Realzufall*–. Aquí yace la principal razón por la que la comprensión de Husserl y Aristóteles de lo accidental, *i.e.* lo contingente, debe ser claramente distinguida.

La concepción husserliana de lo contingente puede ser caracterizada como el “meramente posible”: las principales características de la contingencia son, por un lado, impredictibilidad, *i.e.* la imposibilidad de predeterminar a priori los contenidos de los horizontes, y, por otro lado, la apertura de la esencia del Ego así como cualquier posibilidad eidética obtenida a través de la variación. El *Realzufall* que se sitúa más allá del campo de lo real es aquello que decide sobre las actualizaciones o no actualizaciones de las posibilidades. El rol de la contingencia es mantener este espacio de decisión abierto a través del proceso del devenir. En cambio, lo accidental en la visión de Aristóteles tiene un rol

activo. En la medida en que irrumpe en la continuidad de dos cadenas causales heterogéneas y hace surgir una nueva cadena causal, es creativo e imprevisible. Además, la contingencia o necesidad hipotética en Aristóteles concierne a las condiciones que pueden llevar al logro de un *télos*, en la medida en que solo retrospectivamente, *i.e.* solo a partir del *télos* logrado, podemos determinar cuáles fueron las condiciones necesarias finalmente. Por último, lo “accidental” expresa en la concepción de Husserl una necesidad eidética del mundo, mientras que en Aristóteles ello anula la necesidad al causar una irrupción en la continuidad de la causalidad natural.

Dejando a un lado estas diferencias, ambos autores comparten la concepción de que al principio de toda teleología yace un acontecimiento [*Ereignis*] inmediato. El yo fáctico no puede ser rastreado retrospectivamente a ningún yo constituyente de un origen precedente simplemente porque está “inmediatamente ahí” [*da*]: “El yo tropieza con este «inmediatamente-ahí», lo cual es él mismo [*das Ich stößt gleichsam auf dieses “Da”, das es selbst ist*]” (Held, 1966: 149). En palabras de Husserl:

El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia –en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo–, sino a partir de la vida (es lo que es no para el yo, sino él mismo el yo). (*Hua* IV, 252/300)

Este es también el caso de Aristóteles. Como Brague (1988: 497) sostiene, la facticidad de un ente actual “requiere” que su ser-presente sea asido primero como acto, de manera que su *dýnamis* subyacente pueda ser revelada (*Fís.* VIII, 5, 257b7f.; *Fís.* VIII, 1, 251a8f). El punto de partida de Aristóteles para la investigación sobre las condiciones que conducen a un *télos* tiene que ser localizado en el ente actualizado o acontecimiento bajo consideración.

Además, el surgimiento de un accidente es algo que acomete a cualquier proceso de devenir. Como tal, no solo es inesperado e impredecible, sino algo sorprendente, abrumadoramente nuevo. Un acontecimiento accidental puede, por lo tanto, ser considerado como un *Ereignis* en el sentido fenomenológico de la palabra: el acontecimiento del aparecer que

se establece por sí mismo y en sí mismo (*Hua* XXXIII, 11).⁵⁶ Sin embargo, aunque tanto acontecimientos casuales como fortuitos en el sentido aristotélico acometen a cualquier proceso teleológico, los segundos difieren de los primeros en la medida en que la acción propuesta falla en cumplir con el objetivo de un ente racional. Así, como Hegel y Husserl afirman, los acontecimientos fortuitos frustran las expectativas existentes (Gadamer, 1960: 338).⁵⁷ Como tal, la acción en tanto intencionada ha fallado y el *télos* realizado resulta ser algo más, *i.e.* algo nuevo, algo diferente de lo pretendido (Tengelyi, 2007: 5-21).⁵⁸ La búsqueda de las causas que condujeron al acontecimiento tiene que partir de sus consecuencias, *i.e.* retrospectivamente, porque una cosa que se debe al azar es un resultado concurrente más que una causa concurrente (*Fís.* I, II).⁵⁹ Como se estableció antes, los acontecimientos accidentales dan cuenta de la contingencia del mundo. Al contrario de los acontecimientos cotidianos, los cuales son el resultado inmediatamente necesario o remoto de una cadena causal teleológica, un acontecimiento accidental como *Ereignis* no llega a ser por un proceso, sino que se establece a sí mismo por sí mismo.

En conclusión, podemos inferir que aunque la facticidad refiere a algo diferente en ambos autores –el hecho absoluto del yo, el mundo, intersubjetividad e historicidad en Husserl y la facticidad o dación del mundo en Aristóteles– ambos afirman la “necesidad” del hecho. La diferencia yace en los modos atribuidos a esta facticidad: en la concepción de Husserl la necesidad fáctica del yo es absoluta –el yo es una dación inmediata–, mientras que en la de Aristóteles la necesidad del ente fáctico es contingente, *i.e.* es temporalmente condicionada por su existencia. Ambos comparten la concepción de que al comienzo de toda

56. Las traducciones son más a menos que se indique lo contrario. En el original: “[D]as Ereignis selbst kann ohne Vordeutung, gar ohne spezifische Erwartung, «auftreten»”. Traducción al castellano: “El acontecimiento se puede erigir sin indicación preliminar, incluso sin una expectativa específica”.

57. Refiriéndose a la concepción hegeliana de la experiencia, Gadamer sostiene que toda experiencia que merece ese nombre frustra una expectativa: “[J]ede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung”.

58. En el original: “Erfahrungssinn und Ausdrucksbedeutung”.

59. Cf. el comentario de Charlton a *Física* II, 5, 196b24, en Aristóteles (1983: 108).

teleología yace el acontecimiento del origen del sujeto, *i.e.* Ego. “Una ontología completa es teleología [*Eine volle Ontologie ist Teleologie*]” como sostiene Husserl, “pero ella presupone al *factum* [*sie setzt aber das Faktum voraus*]”. Aristóteles estaría de acuerdo con esto, porque el mundo, en su concepción, es un hecho absolutamente predado. Él también estaría de acuerdo con la concepción de Husserl de que la condición de posibilidad de estas teleologías es “el ser mismo de la realidad teleológica [*das Sein der teleologischen Wirklichkeit selbst*]”, precisamente “el ser-referido al protohecho de la *hýlē* [*das Verwiesenwerden auf die Urfakta der Hyle*]” (Hua XV, 385), la cual es irrefutablemente irreductible. Sin embargo, la fenomenología no está caracterizada por una teleología universal, ni se fundamenta en causas primeras. Por el contrario, la contingencia caracteriza no solo cualquier *télos* absoluto, sino también la esencia cualitativa del Ego. El Ego fenomenologizante se funda en protohechos, los cuales, como tales, le están originariamente dados. Por lo tanto, el Ego se enfrenta al acontecimiento de la emergencia espontánea de los protohechos, “los cuales lo preceden y lo condicionan” (Tengelyi, 2011: 131), porque es solo a través de la autorreflexión que el Ego llega a descubrirlos. Estos protohechos no son solo dados por sí mismos de forma tal que preceden cualquier labor constitutiva del Ego, sino que también determinan sus propias estructuras esenciales. Absolutamente dados, ellos llegan a ser fenomenologizados por la autorreflexión del Ego. Espontáneamente dados, ellos pueden ser considerados como acontecimientos *par excellence*.

Referencias

- ARISTÓTELES (2008a), *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- (2008b), *Acerca del cielo*, trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos.
 - (2008c), *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos.
 - (2008d), *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
 - (1988), “Sobre la interpretación”, trad. Miguel Candel, en *Tratados de lógica (Organón) II*, Madrid, Gredos.

- (1997), *Metaphysics: A revised text with introduction and commentary*, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon.
 - (1991), *Metaphysik, griechisch-deutsch*, trad. H. Bonitz, ed. H. Seidl, Hamburg: Meiner.
 - (1984a), *De interpretatione*, trad. J. Ackrill, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984b), *Generation of Animals*, trad. A. Platt, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984c), *Metaphysics*, trad. W. D. Ross, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984d), *On generation and corruption*, trad. H. Joachim, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984e), *On the heavens*, trad. J. Stocks, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984f), *On the soul*, trad. J. Smith, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1984g), *Physics*, trad. R. Hardie y R. Gaye, en J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation*, Princeton University Press.
 - (1983), *Aristotle's Physics I, II*, trad. W. Charlton, Oxford: Clarendon.
- AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF.
- BERNET, R., I. KERN y E. MARBACH (1996), *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner.
- BÖHM, R. (1959), "Zum Begriff des «Absoluten» bei Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. XIII, N.º 2, 214-242.
- BRAGUE, R. (1988), *Aristote et la question du monde*, Paris: PUF.
- COURTINE, J. (2003), *Les catégories de l'être: études sur la philosophie ancienne et médiévale*, Paris: PUF.
- DIELS, H. y W. KRANZ (eds.) (1966), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann.
- FONFARA, D. (2003), *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, Berlin: Gruyter.

- (2002), “Aristoteles’ Erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie?”, en K. Engelhard (ed.), *Aufklärungen. Festschrift für K. Düsing zum 60. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, 15-37.
- FREDE, D. (1968), *Aristoteles und die “Seeschlacht”*, Göttingen: Den Hoek & Ruprecht.
- GADAMER, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- HARTMANN, N. (1966), *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin: De Gruyter.
- HELD, K. (1966), *Lebendige Gegenwart*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. *Husserliana XLII*, eds. R. Sowa y Th. Vongehr, Dordrecht: Springer.
- (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. J. Gaos y A. Ziri6n, Ciudad de M6xico: UNAM-FCE.
- (2008), *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*, ed. R. Sowa, Dordrecht: Springer.
- (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*, trad. A. Ziri6n, Ciudad de M6xico: UNAM-FCE.
- (2004), *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos y M. Garc6a-Bar6, Ciudad de M6xico: FCE.
- (2002a), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923*. *Husserliana xxxv*, ed. B. Goossens, Dordrecht: Kluwer.
- (2002b), *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. (1926-1935)*. *Husserliana xxxiv*, ed. S. Luft, Dordrecht: Kluwer.
- (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. *Husserliana xxxiii*, ed. R. Bernet y D. Lohmar, Dordrecht: Kluwer.
- (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy: Second Book. Studies in the phenomenology of constitution*, trad. R. Rojcewicz y A. Schuwer, Dordrecht: Kluwer.
- (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy: First book*, trad. F. Kersten, Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I. Husserliana III/1*, ed. K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Husserliana XV*, ed. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928. Husserliana XIV*, ed. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1972), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Hamburg: Meiner.
 - (1960), *Cartesian Meditations: An introduction to phenomenology*, trad. D. Cairns, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1959a), *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte. Husserliana VIII*, ed. R. Böhm, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1959b), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX*, ed. R. Böhm, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1956), *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte. Husserliana VII*, ed. R. Böhm, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*, ed. M. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*, ed. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- KAHN, C. (1973), “The verb «be» and its synonyms”, en J. Verhaar (ed.), *Philosophical and Grammatical Studies*, Boston: Springer.
- KERN, I. (1975), *Idee und Methode der Philosophie, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: De Gruyter.
- KULLMANN, W. (1974), *Wissenschaft und Methode, Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin: De Gruyter.
- LANDGREBE, L. (1982), *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner.
- OWEN, G. (1960), “Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle”, en I. Durring y G. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg: Studia Graeca et Latina, 163-190.
- TAGUCHI, S. (2006), *Das Problem des “Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen “Nähe” des Selbst*, Dordrecht: Springer.

- TENGELYI, L. (2014), *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg: Karl Alber.
- (2011), “Necessity of a Fact in Aristotle and Phenomenology”, *Philosophy Today*, 55 124-132.
 - (2007), *Erfahrung und Ausdruck, Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht: Springer.
- VUILLEMIN, J. (2004), *Nécessité et contingence*, Paris: Minuit.
- (1996), *Necessity and Contingency: The master argument*, California: Center for the Study of Language and Information.
- WITT, C. (1994), “The priority of actuality in Aristotle”, en T. Scaltsas, D. Charlesy M. Gill, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford: Clarendon, 215-226.

On hos alethés y verdad antepredicativa

Ramón Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

El propósito de estas breves líneas es volver sobre el famoso texto acerca de la verdad ontológica, la verdad en las cosas, de *Metafísica* IX, 10 y la no menos célebre contraposición con VI, 4. Pierre Aubenque, que en *El problema del ser en Aristóteles* ha dedicado unas lúcidas páginas a este tema, ha apuntado la idea de acudir a una verdad antepredicativa como forma de superar la oposición de ambos textos y las interpretaciones contrapuestas –que quizá no lo sean tanto– de Brentano y Heidegger. Indagar el sentido y la necesidad de una verdad antepredicativa es, pues, la cuestión.

Vayamos, para empezar, al primer texto decisivo, VI, 4, que reproduzco en la traducción de Tomás Calvo:

Lo que *es* en el sentido de “es verdadero” y lo que *no es* en el sentido de falsedad están referidos a la unión y la división, y entre ambos, a su vez, se reparten la contradicción. (En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes. Ahora bien, cómo acaece el pensar <los dos términos> uniéndolos o separándolos, es otro asunto, quiero decir, “uniendo” o “separando” de tal modo que no se produzca una mera sucesión sino algo dotado de unidad). La verdad y la falsedad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuese verdadero y lo malo inmediatamente falso), sino en el pensamiento; y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento...

Y puesto que la composición y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas, y lo que es en este sentido es distinto de las cosas que son en sentido primordial [...] lo que es en los sentidos de “es accidentalmente” y “es verdadero” ha de dejarse de lado.

Aristóteles realiza aquí varias afirmaciones perfectamente claras, que revelan con bastante exactitud su pensamiento acerca de la verdad: 1) que el ser como verdadero y el no ser como falso se dan en la unión y división (σύνθεσις καὶ διαίρεσις), con las que Aristóteles piensa, inequívocamente, en la síntesis predicativa del *lógos* apofántico (el “juicio”), como lo prueba la inmediata alusión a la afirmación y la negación, y a que se trata de un pensar simultáneo de algo como uno, de acuerdo con lo expresado en *De anima*, 430a27; 2) que, por tanto, lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el pensamiento (διάνοια); 3) que no constituyen un ser “en sentido propio” (ὄν κυρίως) –el ser significado por las categorías–, aunque lo suponen y remiten a él; 4) que con relación a las cosas simples (τὰ ἀπλᾶ) no hay propiamente verdad ni falsedad, pues estas se dan en el pensamiento, lo que no excluye para ellas una “verdad” posible, que no estaría desde luego en la διάνοια.

Como siempre, el análisis aristotélico se dirige hacia un posible sentido presente en el “es” predicativo. Pero en este caso, parece tratarse de un sentido que no puede registrarse directamente en el “es” del enunciado: este, en su totalidad, con su cópula, es el *sujeto* del que se dice que es verdadero o falso. Franz Brentano tiene indiscutiblemente razón cuando entiende que esto se desprende de lo que el texto proclama: que la verdad/falsedad se dice tanto de la afirmación como de la negación y de sus enunciados contradictorios. Si tanto en la composición “Sócrates es un hombre” como en la división –separación– “Sócrates no es un burro” hay verdad y, a la inversa, falsedad en “Sócrates no es un hombre” y en “Sócrates es un burro”, no podemos identificar el “es/no es” del enunciado con el “es verdadero/es falso”. Este implica una suerte de reflexión *sobre* el enunciado que es visto en su conjunto como verdadero o falso. Por eso este “ser en el sentido de la verdad/falsedad” solo se deja expresar cabalmente en un nuevo “es” que antepone al enunciado: “Es verdad

que Sócrates es hombre”, o más exactamente “Sócrates es hombre es verdadero”, donde se ve más claramente que se predica un nuevo “es” del enunciado en su totalidad. Lógicamente este nuevo sentido de ser parece suponer un enunciado ya dado o conocido, del que afirmamos su verdad. El predicado “es verdadero” es entonces un momento *explícito* del *lógos* en el que este se refiere a otro *lógos*.

Pero no es esta la única forma en que Aristóteles presenta el ὄν ὡς ἀληθές. En el no menos célebre texto de *v*, 7, Aristóteles parece colocar la verdad del lado de la afirmación (aunque el predicado sea negativo: “Sócrates es no blanco”), la falsedad, del lado de la negación, con lo que el “es” veritativo sería entonces el “es” del enunciado, que expresaría, a la vez, la verdad. Brentano, para salvar la reflexividad de la verdad –la conciencia de que lo que se dice es verdadero–, interpreta que aquí el pensamiento sigue apercibiendo la concordancia del enunciado con su objeto –la verdad– en la medida en que ve que las representaciones que lo componen se adecuan a la cosa. Esta explicación, sin embargo, me parece forzada e innecesaria. Primero porque la conciencia de la verdad *en* el juicio no es nunca un darse cuenta de que las “representaciones” en el entendimiento concuerdan con las cosas, sino de que lo dicho en el juicio es así –es verdad– o no es así –es falso–; las nociones que hacen de sujeto y predicado no son, como tales, objeto de ninguna apercepción de concordancia. Segundo, porque me parece más sencilla la idea de que una simple inflexión del tono, una cierta acentuación puede marcar en el “es/no es” del enunciado el ser veritativo, sin necesidad de la expresión reduplicativa “es verdad que”: “Sócrates *es* un gran filósofo” indica que es verdad que lo es, lo mismo que “Sócrates *no* es un ladrón” recalca el hecho de que no es verdad que Sócrates sea un ladrón. Lo interesante de esta segunda posibilidad, la identidad o, al menos, la presencia del ὄν ὡς ἀληθές en la cópula, es que revela cómo en el mismo ser predicativo del enunciado hay un ser veritativo que forma irrenunciablemente parte de él. Hasta tal punto esto es así, que, como es bien sabido, el *De interpretatione* definía el *lógos* apofántico por su capacidad de ser verdadero o falso. Nada es más congruente con ello que ver en el mismo ser copulativo un sentido específico de verdad/falsedad. Ciertamente este sentido no es expresado por el contenido lógico del enunciado, sino que es un

momento de reflexión co-mentado, implícito en él. En cuanto tal momento *implícito*, puede ser desarrollado en una expresión que lo enuncie, y esto es justamente lo que hacemos al anteponer al enunciado la cláusula “es verdad que”. No hay, por tanto, una incompatibilidad entre las dos formas de presentar el *ens tamquam verum* en los textos aristotélicos.

El primero de los rasgos anunciados es inequívoco: con la alusión a la composición y división, Aristóteles está refiriéndose a “la síntesis de nociones como si fueran una” propia de la predicación. La operación, lógica y noética, de la síntesis atributiva, que es lo que constituye un enunciado, es lógicamente la base del ser veritativo que vemos en él. Cuando Aristóteles hace depender la verdad/falsedad de la composición y división, está poniendo de manifiesto algo casi obvio: el “ser verdadero” es un momento implícito del es predicativo; pero *no solo está en él, se refiere a él*, de forma que puede serle atribuido al enunciado como un predicado; es claro, pues, que sin la síntesis predicativa no hay lugar, doblemente, para el ser veritativo. Por ello señala Aristóteles que el “ente en el sentido de lo verdadero” solo se encuentra en el *lógos*, en el pensamiento discursivo (*διάλογοι*), pero no en las cosas, a las que sin embargo se refiere. Este referir marca justamente la condición “segunda” del ser veritativo: las categorías, en cuanto significan la diversidad de las cosas posibles manifestadas por el enunciado, son el sentido propio y primero de ser, sin el que el enunciar no sería posible: la composición y división enunciativa se producen de acuerdo con la esencia, la cualidad, la cantidad, etc., y por ello las suponen. El “es verdadero o falso”, como el es meramente atributivo del enunciado,¹ es un sentido de ser no primitivo, no originario, justo por no poder caracterizar un momento de las cosas mismas significadas, sino de la propia significación. Por ello “se refiere al otro género de lo que es”, al ser por sí de las categorías.

1. Brentano ha sostenido firmemente esta idea de que el ser en el sentido de la verdad se identifica con el “es” copulativo que marca la unión de nociones en el pensamiento, porque solo como “es verdad que” pueden entenderse las proposiciones que se refieren a lo no real o a lo fingido: en “el no-ente es el no-ente”, o en “toda cantidad es igual a sí misma”, la cópula no atribuye nada real, y, sin embargo, son afirmaciones verdaderas: “el «es» significa pues también aquí solo «es verdad»” (Brentano, 1984: 37).

Sin embargo, la afirmación del texto que hemos enumerado en cuarto lugar introduce una posibilidad no prevista en el conjunto de las consideraciones que acabamos de hacer sobre el ser veritativo: que haya una “verdad” que no radique en la δίανοια, a saber, la “verdad” respecto de las cosas simples y las esencias. A su vez, la contraposición a esta captación de lo simple puede servir para aclararnos por qué Aristóteles liga de manera tan radical e indisoluble el ser verdadero/falso a la síntesis predicativa. Pero de esta nueva perspectiva nos ocuparemos con ocasión del célebre texto de IX, 10, tradicionalmente contrapuesto al que acabamos de comentar. Dice así, ahora en la traducción de Valentín García Yebra, que acentúa más nítidamente la oposición entre ambos textos:

Puesto que “ente” y “no-ente” se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de esas categorías o según sus contrarios, y en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe lo verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros los que lo afirmamos nos ajustamos a la verdad.

Aparecen ahora algunas afirmaciones que pueden entenderse, literalmente, como opuestas a las de VI, 4. Dos de ellas son las más llamativas: que el ser en el sentido de lo verdadero y lo falso es el significado más propio de ser, el ser por excelencia,² y que este sentido de ser se encuentra en

2. Naturalmente, siempre que entendamos que la cláusula κριώτατα ὄν se refiere a la frase entera (“en otro sentido, que es el más propio, verdadero y falso”) y no a “verdadero o falso” solo, que es justamente la opción de Tomás Calvo en su traducción, que dice así: “[P]uesto que «lo que es y «lo que no es» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro sentido, según la potencia o el acto de estas, o sus contrarios, y en otro sentido, *lo que es verdadero o falso en el sentido más fundamental*, lo cual tiene lugar

las cosas. Además de ello, el texto desarrolla, tras el fragmento citado, la idea de la posible verdad que conviene a la captación de las cosas simples.

De entrada, hay que recalcar que la concepción general de la verdad, presente en el otro texto, de una adecuación o concordancia (sin entrar ahora aquí en la controvertida cuestión de cómo haya de interpretarse esta relación), no es abandonada, sino reafirmada: “[E]stá en la verdad [ἀληθεύει] el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas”. El ἀληθεύειν sigue siendo algo del pensamiento que se refiere a las cosas, y de ese ser verdadero o falso había tratado el texto de VI, 4. Pero ahora Aristóteles cambia de perspectiva: ciertamente el es veritativo es algo del enunciado; pero con ello no está dicho todo, pues la verdad o la falsedad no es algo que el enunciado posee como una propiedad intrínseca, como si, por ejemplo, fuera un elemento más de su estructura lógica. La verdad del *lógos* es algo que está en directa relación con su carácter apofántico, vale decir, referencial, intencional: porque en él se muestra una situación que no es el propio *lógos*, sino algo ajeno, lo que llamamos “las cosas”. Aristóteles lo expresa con una claridad meridiana: “[T]ú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo”. El ser verdadero o falso del enunciado no es inteligible desde sí mismo, sino en virtud de su referencia a la situación objetiva que manifiesta. Y ese referir implica que es la estructura misma de las cosas, su ser de una determinada forma (el hecho de que tú eres

en las cosas según estén unidas o separadas”. Jean Tricot (1970: 522) se inclina también por esta posibilidad y decide aplicar la citada cláusula a verdadero y falso, traduciendo por “en el sentido más propio de estos términos”, pues, según él mismo confiesa, “Aristote n’a pas pu vouloir dire que l’Être par excellence est le vrai et le faux”, en virtud, precisamente, de su incompatibilidad con E, 4. Ross suprime dichas palabras, sugiriendo además la posibilidad de trasladarlas al inicio de la frase: “[S]e dicen, en el sentido fundamental, según las figuras de la predicación, etc.”; pero ningún argumento textual avala esta maniobra. La traducción de Tricot y Calvo es útil para evitar, de entrada, la contradicción con la literalidad del texto de E, 4, aunque, como digo hacia el final del trabajo, es perfectamente posible salvar esta contradicción, tal como Aubenque sugiere. En cualquier caso, no afecta a lo esencial: que hay un sentido *fundamental* de verdadero y falso, que radica en las cosas, y que es condición de posibilidad de la verdad lógica del discurso. La idea de una verdad “ontológica” se abre así un camino legítimo.

blanco), lo que hace que la proposición sea verdadera. El ser veritativo, aunque reside en el *lógos*, trasciende y se amplía hacia las cosas.

Pero con ello la cuestión queda planteada: ¿hasta qué punto las cosas “intervienen” en el ὄν ὡς ἀληθές? Y es aquí donde las palabras de Aristóteles aparecen como contrapuestas a su afirmación tajante de que no están lo verdadero y lo falso en las cosas, sino en el pensamiento. En efecto, el texto que ahora comentamos sostiene que lo verdadero y lo falso es *en las cosas* el estar juntas o separadas, y por esta razón investiga el posible sentido de verdad *en las cosas* no compuestas.

La nueva perspectiva que el texto de IX, 10 introduce no supone contradicción alguna con las ideas anteriores, sino más bien una profundización en lo que el ser veritativo implica. Las cosas no son ciertamente, consideradas en sí mismas, ni verdaderas ni falsas; son totalmente ajenas al plano en que se da la disyuntiva verdad/falsedad. Que se pronuncie un enunciado verdadero sobre una cosa es, para esta, un puro ὄν κατὰ συμβεβηκός. Pero si nos situamos en el enunciado, que este sea verdadero significa que dice las cosas como son, o mejor que lo que dice es exactamente la situación objetiva real, y si es falso dice algo que no se corresponde con lo que es. Esto quiere decir que la síntesis atributiva del *lógos* no es una operación autónoma, una especie de combinación de nociones por obra del puro poder asociativo del pensar, sino que dicha síntesis, en la medida en que el enunciado es verdadero (o falso), ha de recoger una unión correlativa en las cosas de que habla. El ἀληθεύειν del enunciado no es explicable sino a partir de una determinada estructura en la realidad que manifiesta. Cómo sea esta no es indiferente para la verdad del enunciado, sino perfectamente determinante. Y ello por el sentido mismo del ser veritativo del *lógos* apofántico.

Es entonces perfectamente lógico que Aristóteles hable de una verdad en las cosas, que no puede en ningún caso ser interpretada como una proyección del ser veritativo del enunciado sobre la realidad de la que este habla. La “dirección” de la relación de verdad –Aristóteles lo ha dejado bien claro– es tal que no es la propiedad “verdadero/falso” del enunciado quien hace verdaderas a las cosas, sino al revés. Su estar juntas o separadas, su concreta disposición, funda la verdad enunciativa y, en este sentido, la precede.

¿Qué significa este preceder? Yo creo que hay dos formas posibles de interpretarlo: 1) como puro correlato del enunciado: en la medida en que un *lógos* es verdadero o falso, la situación objetiva a la que se refiere ha de tener una estructura determinada según el sentido del enunciado. Es lo que Leibniz llamaba “el lazo de unión que se encuentra *a parte rei* entre los términos de una proposición verdadera”³. La conexión de las cosas es así el correlato objetivo del ser verdadero del enunciado. Pero correlación no quiere decir que los términos correlativos sean equivalentes: ya hemos visto que el enunciado verdadero lo es porque la situación objetiva se muestra como fundándole, como ya estando así constituida antes de que el enunciado sea pronunciado. En cuanto correlatos del enunciado, las cosas aparecen justamente como no siendo exclusivamente sus correlatos. Este es el sentido que, a mi entender, tiene la bella expresión de Aubenque (1974: 162) de que “hay una especie de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma, en cuya virtud en el mismo instante en que la hacemos ser mediante nuestro discurso, la hacemos ser precisamente como siendo ya antes”. 2) Como verdad antepredicativa, lo que significa dar un paso más sobre lo anterior: si el enunciado verdadero señala que la situación objetiva le precede, es preciso que esta, de algún modo, esté ya *dada* antes del enunciado, es decir, que tengamos alguna noticia, conocimiento o experiencia de ella antes y con independencia de la predicación. La fenomenología, y Heidegger particularmente, han insistido en la previa patencia de las cosas como condición de la posibilidad de la adecuación. Pero lo que importa destacar es que no es una condición

3. He aquí el texto completo del que extraigo la fórmula citada: “He dado una razón decisiva que, a mi parecer, tiene el valor de una demostración; y es que siempre, en toda proposición afirmativa, verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado está, de alguna manera, comprendida en el sujeto, *praedicatum inest subiecto*; de lo contrario, yo no sé lo que es la verdad. Ahora bien, no pregunto aquí por más lazo de unión que el que se encuentra *a parte rei* entre los términos de una proposición verdadera, y tan solo en este sentido digo que la sustancia individual encierra todos sus acontecimientos y todas sus denominaciones, incluso aquellas que vulgarmente se llaman extrínsecas (es decir, las que no le pertenecen más que en virtud de la conexión general de las cosas y de que ella, a su manera, expresa todo el universo), dado que *es necesario que haya siempre algún fundamento de la conexión de los términos de una proposición que debe encontrarse en sus nociones*” (Leibniz, carta a Arnauld, Gerhardt II: 56).

meramente lógica o trascendental, sino fenomenológicamente evidenciable, ejecutable, accesible en actos o comportamientos determinados. Por eso tiene sentido hablar de una *experiencia* antepredicativa y no solo del concepto o idea de una verdad que *tiene que* anteceder a la predicación. El primer estadio de una teoría fenomenológica del juicio es, para el Husserl de *Erfahrung und Urteil*, el darse antepredicativo evidente de objetos individuales, de los objetos-sustratos de los juicios. Y Heidegger, que insiste que el “previo estar descubierto” (*Entdecktheit*) del ente es lo que hace posible la verdad del *lógos* y lo que justamente quiere indicar “lo verdadero o falso en las cosas” de que habla el texto lo entiende como un “previo tener y mentar el sobre qué” del posible juicio.⁴

¿Hay, en este preciso sentido, una verdad antepredicativa en Aristóteles?⁵ A mi modo de ver, la teoría de la verdad antepredicativa es una *legítima prolongación* del pensamiento aristotélico sobre la verdad, pero *va más allá de lo que los textos permiten decir de él*, que se encuentra más bien en lo que he tratado de caracterizar en la posición 1); pues efectivamente “el estar unidas o separadas” es el correlato en las cosas de la síntesis predicativa del juicio y así lo toma Aristóteles. No es necesario, para la inteligibilidad del pensamiento aristotélico, investigar la predonación en la doxa pasiva de los sujetos de predicación (Husserl) o arraigar la verdad lógica en una especie de previa correlación a priori (la *Erschlossenheit der Welt* de Heidegger).

Una nueva pista sobre el problema, que muestra la extraordinaria riqueza de la meditación aristotélica sobre el *ens tamquam verum*, nos la ofrece el mismo texto de IX, 10, cuando, prosiguiendo la reflexión sobre la verdad ontológica, Aristóteles se pregunta qué es el ser y el no ser, lo verdadero y lo falso en las cosas no compuestas, aquellas que no tienen la estructura sintética correlativa a la predicación. Resulta de entrada

4. Cfr. Heidegger (*GA* 21: 187). No alcanzo a ver del todo por qué Aubenque señala que Heidegger y otros intérpretes presentan una alternativa entre adecuación o desvelamiento; tales términos no son alternativos, sino complementarios; de hecho, Aubenque (1974: 161) lleva a cabo una interpretación que combina ambas, claramente inspirada en Heidegger.

5. Para evitar confusiones, conviene no identificar de entrada verdad antepredicativa con verdad ontológica. Más adelante mostraré explícitamente el sentido de esta distinción.

sorprendente que la analítica de los sentidos de ser, que se ha mantenido constantemente en los límites de la predicación, se vea desbordada hacia un ámbito que parece sacarle de ella: lo indivisible, lo no compuesto, es justamente lo que aparece ante el pensamiento como no siendo *con* otra cosa, como no entrando, por tanto, en ninguna atribución. Pero el desarrollo de la reflexión aristotélica impone tal consideración: si las cosas están juntas o separadas (de manera necesaria o contingente) y en ello consiste su verdad, ¿qué pasa con lo que no está en combinación con otro?, ¿en qué sentido es?, ¿en qué sentido es verdadero?

Es evidente que Aristóteles considera que *hay* cosas simples. Podría pensarse que ello es una pura exigencia lógica: si hay composición y división, hay algo que puede ser compuesto y separado, una especie de átomos. Pero no se trata tan solo de los elementos últimos en que ha de detenerse inevitablemente todo análisis. Aristóteles está pensando en la “materia” de la predicación (S y P, sujeto y predicado), que pueden, obviamente, ser, en sí mismos entidades complejas. Pero si el juicio es concebido como una síntesis, Aristóteles considera que tienen que poder dársele por separado los elementos que el juicio compone. Y esto no es una hipótesis, sino que de hecho hay una tal operación del alma que ofrece los “indivisibles” al conocimiento: la sensación (αἴσθησις) y el entendimiento intuitivo (νόησις). Ambas son una forma del simple captar (θιγεῖν) por el cual tomamos inmediata noticia de algo.

Lo extraordinario del pensamiento aristotélico es que esta captación la considere como una forma de verdad, de estar en la verdad.⁶ Pues su punto de partida en el *lógos* apofántico parecería excluir otra forma de verdad diferente del ser verdadero/falso del juicio y de su correlato objetivo. Es sin embargo indiscutible que Aristóteles piensa tal cosa, lo cual obliga necesariamente a ampliar la noción de verdad más allá del *lógos*. Que el esquema de la verdad del juicio no puede ser trasladado sin más a la captación de lo simple se muestra, ante todo, en que no puede registrarse en ella la oposición verdadero/falso: “[L]a verdad y la falsedad

6. Además del texto de IX, 10 que comentamos, cf. *De anima*, III, 6, 430 b 26-31; también *EN*, VI, 3, 1119 b15, donde el *voûς* es considerado como una de las formas del ἀληθεύειν del alma.

consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla”. Respecto de lo simple no cabe más que captarlo o no captarlo, y parece bastante claro que el texto piensa esta oposición en analogía con la verdad/falsedad del juicio. Pero se trata de una analogía bastante impropia (es mayor la diferencia que la semejanza), pues, de un lado, el puro intuir algo no deja lugar a la idea de concordancia o correspondencia con lo captado,⁷ y, de otro lado, ignorar o no captar poco tiene que ver con la falsedad de un juicio, que sí comprende o capta algo, solo que *falsamente*. La imposibilidad del error hace sumamente cuestionable que se pueda hablar propiamente de verdad, más bien habría que decir que la “simple aprehensión” no es ni verdadera ni falsa, que se sustrae al plano veritativo.

Pero esta es la gran idea de Aristóteles: sustraerse a la oposición verdadero/falso no significa desligarse por completo del “ser en el sentido de la verdad”, sino ser más bien una forma privilegiada de él. El carácter siempre verdadero de la intelección de los indivisibles o de la captación de los ἴδια de los sentidos implica que hay un primer contacto con las cosas en el que estas sencillamente aparecen, se desencubren, como dice Heidegger. El ἀληθεύειν es aquí un ver, un descubrir, sin más. Pero que Aristóteles insista en su ser *siempre* verdadero, indica justamente que lo está pensando sobre el terreno de la oposición verdad/falsedad: la simple aprehensión es tan absolutamente verdadera que carece de la posibilidad de ser falsa. Sin el trasfondo de la verdad del juicio, probablemente Aristóteles no calificaría de verdadera la captación de lo simple.

Pero esta consideración de orden conceptual no explica la articulación del ἀληθεύειν de la simple captación (y de sus correlativas entidades simples) con el ser verdad del enunciado. Pues bien, a mi modo de ver se encuentra aquí el genuino sentido aristotélico de una “verdad antepredicativa”: hay una captación siempre verdadera de algo que es literalmente anterior a la predicación y que la hace posible y la funda; es ella quien suministra los “materiales” para el juicio que compone y divide y

7. A no ser que se introduzca, como hace Brentano (1984: 31), la idea de representación, dudosamente aristotélica, y para nada presente en estos pasajes sobre la verdad

sin los cuales no habría síntesis apofántica alguna.⁸ Y no se limita a ser un supuesto lógico de la predicación, sino un contacto real del alma con las cosas. Su carácter radicalmente antepredicativo le viene no tanto de ser un estadio previo al *lógos* apofántico cuanto de carecer de estructura, de composición, de ser ajeno a toda síntesis.

¿Cabe entonces hablar de una “verdad ontológica”? A mi modo de ver, sí, pero yo no la asimilaría, sin más, a la verdad antepredicativa. Para comprender por qué, tenemos que reparar en que el ἀληθεύειν del *lógos* no puede tener el mismo sentido que el ἀληθές de las cosas. Se trata de dos sentidos de verdad notoriamente diferentes. Heidegger tiene por ello perfecta razón cuando, al hilo de la correlación intencional, establece que si el ser verdadero del enunciado es un “ser descubridor” (sin entrar ahora en lo correcto o no de esta tesis), lo verdadero de las cosas ha de ser un “estar descubiertas” (*SuZ*: 220). El sentido de ser y de verdad es en ambos casos diferente, aunque guardan una evidente relación, lo que convierte a “verdadero y falso”, como Brentano (1984: 25) señala, en una expresión homónima, bien que pueda discutirse si su significado primero es el “es verdad que” del juicio o el estar juntas o separadas las cosas. Ernst Tugendhat (1992) sostiene que Aristóteles no legitima el uso de “verdad ontológica”, sino que tiene buen cuidado terminológico y por ello hay que llamar al estar juntas o separadas de las cosas “ser en

8. Joseph Moreau (1979: 172) ha visto esto perfectamente y ha llamado con toda claridad a esta aprehensión inmediata “verdad antepredicativa”. Me parece, en cambio, más dudoso el intento de Aubenque de aproximar φάσις y κατάφασις, de forma que, tanto el estar juntas o separadas de las cosas, cuanto las entidades simples, constituyan la verdad antepredicativa, dado que ambas son desveladas por los respectivos comportamientos. Pero este razonamiento, de inspiración heideggeriana, pasa por alto el hecho de que la anterioridad del estar juntos o separados es algo que se ve *en el mismo juicio*, sin que haya una operación que la capte con anterioridad a él, mientras que la simple aprehensión es, para Aristóteles, una actividad propia y autónoma del alma, un acto enteramente independiente del juicio. Por otra parte, como digo en el texto, el ser simple de lo captado es el rasgo inequívocamente antepredicativo del θιγεῖν. Heidegger se mueve en una pareja indefinición, cuando en su extraordinaria hermenéutica de IX, 10 interpreta la captación de lo simple como “Die Tendenz zur Entdeckung von Etwas – das vorgängige Meinen und Haben des Worüber”, sobre el que recae el juicio; pero también considera como previa, y por consiguiente, como antepredicativa, una “vorgängige Vorhandenheit” que corresponde al “Beisammen” de las cosas (cf. *GA* 21: 187 y 190).

el sentido de la verdad” (ὄν ὡς ἀληθές), mientras que “verdadero” queda reservado al pensamiento, al discurso.⁹ Apreciable en cuanto a la precisión y limpieza de la terminología, esto no se corresponde, sin embargo, con el uso aristotélico, que llama igualmente ὄν ὡς ἀληθές al ser verdadero del *lógos*, de ahí la problemática hermenéutica que estamos viendo.

Pues bien, yo reservaría la idea de verdad antepredicativa para aquella forma del ἀληθεύειν, del comportamiento descubridor, que ofrece las entidades simples como sustratos de posibles juicios, intérpretese como se interprete tal comportamiento. Verdad ontológica, en cambio, designaría el ἀληθές de las cosas, su estar manifiestas, correlativo al discurso, y en este sentido abarcaría tanto las entidades simples de la experiencia antepredicativa como las situaciones de hecho de los juicios. Pero, naturalmente, dado que tanto φάσις como κατάφασις revelan las cosas como estando ya ahí, la verdad ontológica, como manifestabilidad de las cosas, precede a todo decir humano sobre ellas.

El pensamiento aristotélico sobre el ser veritativo exige, pues, una ampliación desde el discurso hacia las cosas. Estas no solo están implicadas en el fenómeno de la verdad, sino que el análisis que Aristóteles ha llevado a cabo de él ha conducido a un “ser en el sentido de la verdad” que es un sentido de ser propio de las cosas y no del discurso. Aristóteles había excluido, como sabemos, el ὄν ὡς ἀληθές de la ontología, porque no es un ente en sentido propio y se refiere a otro género del ente. Ciertamente con ello estaba apuntando a la verdad del *lógos*, que es una afección del pensamiento discursivo. ¿Habría que rectificar ahora el diagnóstico? A mi entender no, y en este punto Aubenque me parece enteramente convincente; al preguntarse por qué el texto de IX, 10 llama al ὄν ὡς ἀληθές “el ser por excelencia”, responde: “En primer lugar, sin duda que la verdad ontológica no significa tal o cual parte del ser, sino el ser en su totalidad; pero quizá quiere decir también que nosotros no podríamos decir nada del ser si este no fuese verdad, o sea, apertura al discurso humano que lo desvela, y que ahí radica tal vez su «excelencia». Pero tampoco desde esta perspectiva, al igual que desde la primera, el ser como verdadero

9. Cf. también las *Vorlesungen zur Einführung in der sprachanalytische Philosophie* (1976) donde sostiene que la doctrina de la verdad ontológica es “extraña”.

puede ser incluido entre las significaciones de ser, puesto que es –podría decirse– la significación de las significaciones, aquello que hace que el ser tenga significaciones, pues representa *a parte entis* esa apertura y esa disponibilidad fundamentales en cuya virtud es posible un discurso humano acerca del ser” (Aubenque, 1974: 163).

La verdad ontológica, entiéndasela como puro correlato del juicio y de la aprehensión o, más radicalmente, como un rasgo fundamental del ente mismo, como su desvelamiento (*Unverborgenheit*), no constituye un significado de ser en el discurso, sino la condición de su posibilidad. Por eso, cuando el *lógos* habla del mundo, no lo tematiza como tal, sino que lo supone, y lo que dice de él lo dice ya escindido en los diversos sentidos de ser que marcan las figuras de la predicación. Son las categorías las que expresan los sentidos de ser que tiene lo que captamos en la simple aprehensión o lo que está junto o separado en el enunciado. Justo porque, como dice Heidegger, el ser es pensado en los griegos a partir del fenómeno de su verdad, la verdad, al ser coextensiva con el ser, no constituye un sentido determinado de este. Lo que el discurso dice “que es” es siempre algo según la diversidad de las categorías. El diagnóstico aristotélico sigue siendo válido: el ὄν ὡς ἀληθές remite al “otro género de lo que es”.

Referencias

- AUBENQUE, P. (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, trad. V. Peña, Madrid: Taurus.
- BRENTANO, F. (1984), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*, Hildesheim: G. Olms.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (ed.) (1982), *Aristóteles: Metafísica*, Madrid: Gredos.
- GARCÍA YEBRA, V. (ed.) (1998), *Metafísica de Aristóteles*, Madrid: Gredos.
- HEIDEGGER, M. (1977), *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 2).
- (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 21).
- LEIBNIZ, G. W. (1879), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm*

- Leibniz*, ed. C. J. Gerhardt, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (*Gerhardt II*).
- MOREAU, J. (1979), *Aristóteles y su escuela*, trad. M. Ayerra, Buenos Aires: Eudeba.
- TRICOT, J. (1970), *Aristote: la Métaphysique*, Paris: Vrin.
- TUGENDHAT, E. (1992), “Über den Sinn der vierfachen Unterscheidung des Seins bei Aristoteles (Metaphysik D,7)”, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 36-144.
- (1976), *Vorlesungen zur Einführung in der sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.



La lectura kantiana de Heidegger a la
theologikē epistēmē de Aristóteles*

François Jaran

Universidad Complutense de Madrid

*La Metafísica de Aristóteles está quizá más avanzada
de lo que nosotros estamos hoy en filosofía.*

Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología
de la religión*

La afinidad de Heidegger con los trabajos de Aristóteles y Kant es probablemente la mejor manera de describir su trayectoria durante los años 20. Después de un apasionado diálogo con Agustín, y antes de dirigir su atención hacia Hölderlin, esos dos filósofos sirvieron como interlocutores privilegiados en la elaboración de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, así como en la reformulación del mismo proyecto en aquello que se llamó *metafísica del Dasein*. La importancia dada a Aristóteles y a Kant en ese momento está claramente ligada a sus reflexiones sobre la esencia y las condiciones de posibilidad de la metafísica.

Antes de comenzar la discusión con la tradición metafísica bajo el signo de la superación (*Überholung*, *Überwindung*) en los años 30, Heidegger primero trató de examinar la posibilidad de la metafísica. De hecho, en los años 20, habló de una “repetición” o “retoma” (*Wiederholung*) de las preguntas ontológicas y metafísicas. Guiado por los esfuerzos de Aristóteles para establecer una filosofía primera que diera cuenta de los entes tanto en su universalidad como en su primacía, Heidegger también le concedió fundamental importancia a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, el único intento explícito conocido en la historia para cuestionar metafísicamente la posibilidad de la metafísica. Sin embargo, Heidegger

* Traducción del inglés: Tamara Rojas Triana (Universidad de Antioquia). Revisión por parte de Jean Orejarena Torres y del autor.

no fue simplemente inspirado por estos intentos filosóficos; propuso repetir o retomar estas dos investigaciones metafísicas de manera que las preguntas que estuvieron escondidas por culpa de la tradición pudieran salir a la luz.

Las grandes repeticiones a las cuales Heidegger entonces procede son bien conocidas: las primeras páginas de *Ser y tiempo* evocaban una “repetición explícita [*ausdrückliche Wiederholung*] de la pregunta por el ser”¹ mientras que la cuarta y última parte de *Kant y el problema de la metafísica* hablaba de una “fundamentación de la metafísica en una repetición [*in einer Wiederholung*]” (*GA* 3: 204/2013: 175). Sin embargo, aparte de estos dos intentos, Heidegger retomó otros problemas tradicionales. Un ejercicio de repetición poco conocido es el del problema aristotélico de lo divino (τὸ θεῖον), el cual Heidegger intentó interpretar no en un sentido religioso, sino como un esfuerzo que le concierne al mundo. Este ensayo abordará esta particular repetición revelando una desconocida conexión entre los proyectos metafísicos de Aristóteles, Kant y Heidegger.

Aunque la *Crítica de la Razón Pura* constituye el modelo principal para la *metafísica del Dasein* de Heidegger, no sería posible entender este proyecto si no se tiene en cuenta la interpretación de la *Metafísica* aristotélica y los interrogantes que este texto deja abiertos.² Confrontado a las interpretaciones contemporáneas de las obras de Aristóteles –realizadas por Werner Jaeger y Paul Natorp–, Heidegger se propuso reanimar el proceso cuestionador de Aristóteles. Convencido de que las lecturas tradicionales de las obras del Estagirita ocultaron problemas que el mismo autor no pudo resolver, Heidegger quiso regresar a la fuente y tratar de leer con ojos nuevos y fenomenológicos los textos que dieron luz a lo que

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (2001: 2) [trad. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, 1998: 25]; en adelante *SuZ*. Las referencias a los escritos de Heidegger remitirán generalmente a la *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976–); en adelante *GA*. De aquí en adelante, solo se dará la abreviatura de la edición alemana, seguida del número de volumen (cuando corresponda), los números de página para la edición alemana y los números de página para la traducción, por ejemplo, *SuZ*: 2/1998: 25, o con el número de volumen de la obra completa: *GA* 2: 1/1998: 25.

2. Algunas páginas tomadas del semestre de invierno de 1929-1930 dedicadas a la interpretación correcta de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles son probablemente las más esclarecedoras: *GA* 29-30: §§ 8-12/2007b: §§ 8-12.

más tarde se conocería como “metafísica”. En este terreno, Kant le fue de gran ayuda a Heidegger. Como este trabajo mostrará, Heidegger encontró en la *Crítica de la Razón Pura* argumentos para legitimar su interpretación del concepto aristotélico de lo “divino”.

I

Si los esfuerzos heideggerianos de los años 20 pueden ser considerados como intentos de repetición, las implicaciones metodológicas de esto fueron raramente un tema de discusión en los textos publicados,³ lo cual resulta bastante problemático en la medida en que el concepto desempeñó un rol esencial en la estructura de *Ser y tiempo*.⁴ La tarea fundamental del ensayo –la “repetición explícita de la pregunta por el ser” (*SuZ*: 2/1998: 25)– no solo hace referencia a la repetición sino además al concepto básico de “destrucción fenomenológica”, lo cual describe la relación de Heidegger con la historia de la filosofía en los años 20.

Aunque la “destrucción fenomenológica de la historia de ontología” nunca fue publicada como se planeó en *Ser y tiempo* (§ 6), los principios de la destrucción y la repetición determinaron la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía en los años siguientes. En su lección del semestre de verano de 1928, dedicado a Leibniz, Heidegger expuso estos principios, oponiéndolos a los de la *historia de los problemas* (*Problemgeschichte*) neokantiana.

La ontología fundamental es siempre solo una repetición [*Wiederholung*] de esta antigüedad, de este pasado. Pero este se nos transmite en la repetición solo si le damos la posibilidad de transformarse. Puesto que estos problemas lo exigen,

3. Con relación a la “repetición” o “retoma”, véase Bernasconi (1994), así como Caputo (1982).

4. Como Paul Ricoeur (1985: 122/1988: 44) una vez claramente destacó, los §§ 67-71 proceden a una “repetición” o una “recapitulación” de los análisis de la primera sección, para mostrar su contenido temporal.

de acuerdo con su esencia. Todo esto, como ha de mostrarse con detalle, tiene su fundamento en la historicidad de la comprensión del ser. Y es característico que la tradición, es decir, la transmisión exteriorizada [*Weitergabe*], prive al problema precisamente de transformarse en la repetición. La tradición transmite proposiciones y opiniones fijas, modos fijos de preguntarse y exponer. Esta transmisión externa de las opiniones y puntos de vista flotantes en el aire se denomina ahora la “historia de los problemas” [*Problemgeschichte*] y dado que esta tradición exterior y su tratamiento en la historia de la filosofía les niega a los problemas su vida, y esto quiere decir negarles su transformación y tratar de asfixiarlos, vale la pena la lucha. (GA 26: 197/2009: 182-183)

Lo que distingue a la repetición de otros métodos de exégesis histórica es que esta les da a los problemas la posibilidad de regresar a la vida, es decir, de ser reactivados de tal modo que no sean meramente transmitidos, sino que padezcan una transformación y se presenten al *Dasein* humano junto con su propio contenido problemático.⁵ La repetición nunca manifiesta un interés puramente histórico en la historia de la filosofía. Siempre considera a la historia como la clave para apropiarse de la historicidad de la comprensión presente del *Dasein* sobre el ser.

Bajo los auspicios de la repetición, *Kant y el problema de la metafísica*, publicado dos años después de *Ser y tiempo*, propuso una “destrucción fenomenológica” de la *Crítica de la Razón Pura*, cuyo objetivo era repetir el proyecto de la “fundamentación de la metafísica”.⁶ En ese li-

5. En la lección del semestre de verano de 1920, Heidegger ya había opuesto la destrucción (*Destruktion*) o el desmontaje (*Abbau*) a la adopción simple (*Übernahme*) de un sistema filosófico como el kantismo, y a la idea de una repriminación (*Repristinatio*), es decir, la restauración a un estado original y puro de los textos filosóficos. Véase GA 59: 5 y 95.

6. A pesar de que en ese libro no es usado el lenguaje fenomenológico de la destrucción, se trata sin embargo de un intento “fenomenológico”, como así lo comprendió el Heidegger de mediados de la década de 1930. Véase el prefacio de la cuarta edición del *Kantbuch*, en GA 3: XIII-XVII/2013: XVII-XXII.

bro, Heidegger definió la relación entre su labor y el texto de Kant, de la siguiente manera:

Esta idea, comprobada ahora por la interpretación, proporciona el bosquejo del problema de una ontología fundamental. Esta no debe comprenderse como algo pretendidamente “nuevo” frente a algo supuestamente “antiguo”. Ella es más bien la expresión del intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica, es decir, proporcionado a la fundamentación, mediante una repetición [*Wiederholung*] de su posibilidad más originaria y propia. (GA 3: 203/2013: 173)

Independientemente de la solución de Kant al problema de la metafísica, la repetición que Heidegger hace de sus preguntas posibilita una reflexión filosófica acerca de su más propia posibilidad, es decir, acerca de las posibilidades que Kant hizo efectivas o que permanecieron latentes en sus trabajos. Este cuestionamiento sobrepasa al único texto kantiano, permitiendo un análisis más amplio que examinará posibilidades sin explorar.

En las primeras líneas de la cuarta sección del *Kantbuch*, Heidegger intenta dar una definición de la repetición:

Entendemos por repetición de un problema fundamental la apertura de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de estas lo transforma y solo así logra ser conservado en el contenido de su problema. (GA 3: 204/2013: 143)

De esta manera la repetición funciona abriendo las posibilidades “ocultas” del propio problema específico, una apertura que al mismo tiempo es una transformación. A pesar de esto, la repetición no le da al problema una nueva forma; solo lo ayuda a recuperar su contenido y posibilidades originales sacándolo del marco en el que la tradición lo ha encerrado. El problema de sentar las bases de la metafísica, por tanto, ofrece una nueva voz a la *Crítica de la Razón Pura*, yendo más allá de lo que el texto explica expresamente. Por lo tanto, el objetivo de esta

interpretación del texto kantiano no es traicionar la primera intención de Kant, sino continuar su propio cuestionamiento hacia las posibilidades que la *Crítica* misma abrió.

En la conferencia “Hegel y el problema de la metafísica”, impartida el 22 de marzo de 1930 en Ámsterdam,⁷ el estado de la *Wiederholung* se define con más precisión. En este contexto, Heidegger no discute la repetición de la fundamentación de la metafísica, como es el caso en *Kantbuch*, sino la repetición de su “cumplimiento”:

Si la metafísica de Hegel representa realmente el cumplimiento [*Vollendung*] de la metafísica occidental, ¿cómo podemos hablar todavía de un problema de la metafísica? [...] Y, pues, la metafísica sigue siendo un problema posible y esto significa que la discusión [*Auseinandersetzung*] con Hegel se vuelve necesaria a pesar de que la metafísica de Hegel [sea] un cumplimiento; sobre todo si lo que llega a su cumplimiento en Hegel es algo que no es original, y si la metafísica que llega a su cumplimiento es la metafísica en la que la pregunta fundamental no aparece. (*GA* 80.1: 297)

En la medida en que la metafísica aún conserva una posibilidad de que su “primer” cumplimiento se hubiera pasado por alto, es posible repetir una vez más el esfuerzo metafísico. Esta posibilidad oculta es, según Heidegger, un cuestionamiento que no concierne a los entes sino al ser como tal. Es aquí donde aparece, en los trabajos de Heidegger, la diferencia entre una pregunta fundamental (*Grundfrage*) y una pregunta rectora (*Leitfrage*).⁸ Sin embargo, de acuerdo con Heidegger, la pregunta

7. El texto de la conferencia ha sido publicado en el volumen 80.1 de *GA*. Una traducción castellana, obra de Ángel Xolocotzi, se publicará en breve.

8. Esta distinción puede ser encontrada en la lección del semestre de verano de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (*GA* 31) y en la lección del semestre de invierno de 1930-1931, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (*GA* 32), pero no en la lección del semestre de verano de 1929, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (*GA* 28) –de donde proviene la mayor parte de esta conferencia de Ámsterdam–, ni en las lecciones del semestre de

fundamental de la metafísica –la pregunta por el ser mismo entendida como la pregunta concerniente al vínculo íntimo entre ser y tiempo y las condiciones de la posibilidad de la comprensión del ser contenida en el *Dasein*– no apareció en los trabajos de Hegel ni en ningún otro lugar de la historia de la metafísica que solo examinó al ente como tal (τί τὸ ὄν). No obstante, Heidegger planeó plantear la pregunta por el ser como la repetición de la pregunta metafísica tradicional sobre el ente. Por lo tanto, el despertar de la pregunta por el ser y su explícita repetición no constituye, como podría malinterpretarse, el rechazo total de toda la tradición metafísica desde los griegos hasta Hegel. Debe ser entendido como una repetición, una recuperación de sus trabajos, un esfuerzo que hace posible plantear la pregunta que la metafísica histórica nunca consiguió formular.

La pregunta fundamental se alcanza gracias a la repetición y radicalización de la pregunta rectora y no rechazándola o dejándola de lado, tampoco superando la tradición metafísica. La pregunta por el ser que Heidegger quiere plantear no es una pregunta nueva, sino más bien una pregunta que nunca fue completamente explorada en la historia de la metafísica. La ontología fundamental busca repetir el cuestionamiento en el punto donde la posibilidad se abrió y se cerró. Es por esto que la pregunta por el ser, la pregunta fundamental, está intrínsecamente atada a la investigación histórica concerniente a la pregunta rectora de la metafísica.

No obstante, si la pregunta acerca de los entes realmente encuentra su solución o cumplimiento en la metafísica absoluta de Hegel, ¿cómo podemos recuperar esta herencia? En la conferencia sobre la metafísica de Hegel, Heidegger escribió:

La única posibilidad que queda es la *repetición* [*Wiederholung*] de la pregunta rectora tradicional: ¿qué es el ente?, pero de tal manera que este preguntar esté traído de vuelta al fundamento escondido en ella, es decir, de tal manera que se consiga

invierno 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA 29-30/2007b). En una versión revisada, esta terminología reaparece en el texto de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65/2003).

llevar a su elaboración y a su verdadero acontecer la pregunta concreta acerca de la esencia y del fundamento esencial del ser. Esta problemática que se despliega a sí misma de la pregunta fundamental está enraizada en la problemática que fue indicada con el título “Ser y tiempo”. (GA 80.1: 310)

Se puede observar claramente cómo la metafísica del *Dasein* se sitúa con relación a la tradición. Hegel concluye la metafísica sin poner un fin al “problema” de la metafísica, es decir, sin cerrar las posibilidades de cuestionarla. La metafísica de Hegel debería ser considerada como el cumplimiento de la pregunta por el ente, o por la entidad de lo ente, un cumplimiento que omitió la pregunta fundamental por el ser mismo. Este cumplimiento de la metafísica solo sería una apariencia falsa en tanto que una metafísica más original es aún posible (*ibid.*). Es por ello que la metafísica que Heidegger intentaba fundamentar –la metafísica del *Dasein*– era una metafísica que pretendía desvelar el fundamento tradicional de la metafísica por medio de la repetición de su pregunta, lo cual siempre significa una transformación de esta. Esta metafísica del *Dasein* tuvo la tarea de plantear la pregunta orientadora de la metafísica para posibilitar la pregunta fundamental de la metafísica sobre el ser y el tiempo. Sin embargo, la pregunta sobre el ente no constituye una pregunta necesariamente arbitraria que es de interés meramente histórico. Es a través de esta pregunta, y solo a través de ella, que nos es posible alcanzar la pregunta fundamental concerniente al sentido del ser.

Aunque Heidegger interpretó más tarde la transición de la pregunta orientadora hacia la pregunta fundamental como la superación de la metafísica en cuanto tal, la entendió en un primer momento como la radicalización y la repetición de potencialidades latentes. A pesar de ello, el problema del ser no es el único problema que fue repetido durante este periodo metafísico. Como se mostrará, Heidegger tuvo en cuenta otra pregunta sepultada bajo siglos de tradición. Mientras leía los trabajos aristotélicos en los años 20, Heidegger se interesó por el concepto aristotélico de lo divino. Este problema, escribió Heidegger, fue asumido rápidamente por la tradición cristiana y reinterpretado desde la perspectiva

de la creación del mundo, pero podría incluir, como veremos, posibilidades no explotadas que la filosofía aún puede recuperar.

II

La interpretación que Heidegger le dio a la *Metafísica* de Aristóteles en los años 20 no es solo una directriz para comprender la génesis y el declive de la ontología fundamental, sino que además constituye una incursión en los eternos debates sobre el objeto y la estructura de la filosofía primera de Aristóteles. Lejos de ser una proyección trivial del pensamiento de Heidegger sobre el texto de Aristóteles, esta lectura representa una solución original y seria a la pregunta sobre la relación entre la ciencia del “ser en tanto ser” (ὄν ἢ ὅν) y la “teología” (θεολογική ἐπιστήμη) en la *Metafísica* de Aristóteles. En lugar de suponer algún tipo de evolución en el pensamiento de Aristóteles, o una mera incoherencia, Heidegger intentó mostrar que esta tensión entre la ontología y la teología es un rasgo fundamental de la esencia del pensamiento metafísico mismo. La bien conocida tesis sobre la existencia de una estructura ontoteológica de la metafísica apareció en ese preciso momento, como resultado de la participación de Heidegger en debates, oponiéndose a pensadores como Werner Jaeger y Paul Natorp.⁹

Sin embargo, además de esta particular interpretación de la relación entre ontología y teología en la *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger también propuso una lectura original del objeto de la θεολογική ἐπιστήμη. Oponiéndose a muchas lecturas de la *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger intentó mostrar que lo que generalmente se entendía como problemas teológicos eran de hecho absolutamente ajenos al pensamiento de Aristóteles. De acuerdo con la lectura de Heidegger, la θεολογική ἐπιστήμη no consiste en una investigación sobre Dios y su posible existencia. Por el contrario, presenta una investigación sobre el problema del mundo o, como lo dice Heidegger, con respecto al “ente en su conjunto” (*das Seiende*

9. Sobre esto, véase Jaran (2010, parte 1, cap. 2).

im Ganzen). Según Heidegger, la metafísica tradicional no pudo abordar este problema del ente en su conjunto sin referirse inmediatamente a un Dios creador, un motor inmóvil, pensado como la causa eficiente de la naturaleza física. Sin embargo, este no fue el caso para Aristóteles, en el que el motor inmóvil no era la causa eficiente sino final de la naturaleza física. Cualquier similitud entre Aristóteles y alguna prueba de la existencia de Dios fue considerada por Heidegger como una “malinterpretación total de lo que en *Aristóteles*, en tanto que θεῖον, queda cuando menos como un problema” (GA 29-30: 67/2007b: 71). El problema de Aristóteles sobre lo divino, según Heidegger, llevaría a una pregunta sobre el mundo, considerando a este último no en relación con su “fundamento” (*Grund*) sino como “conjunto” (*Ganzes*). La interpretación teológica de este concepto sería obra del aristotelismo, no de Aristóteles. Sin embargo, para probar su punto, Heidegger no se refirió al texto de la *Metafísica* de Aristóteles. Más bien, intentó mostrar que este problema específico del mundo era un auténtico problema metafísico. Como veremos, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant sirvió para cumplir su deseo de recuperar este problema olvidado. Mi objetivo en este texto es, entonces, leer la interpretación que da Heidegger de la θεολογική ἐπιστήμη de Aristóteles y del concepto de θεῖον, para exponer claramente los paralelismos entre los trabajos de Aristóteles y de Kant.

Esta particular interpretación heideggeriana del concepto de θεῖον, que va más allá de la tradición cristiana, apareció en las lecciones de los años 20, dedicadas a la *Metafísica* de Aristóteles y a la filosofía griega en general. Las primeras huellas de esta idea aparecen en el semestre de verano de 1922, dedicado a una interpretación fenomenológica de la ontología y de la lógica de Aristóteles. Aquí, Heidegger intentó mostrar que el uso que hizo Aristóteles del adjetivo θεῖον no debería ser interpretado dentro de una perspectiva religiosa (GA 62: 101). La definición que da Aristóteles de la “sabiduría” (σοφία) en el primer libro de la *Metafísica* como “ciencia de las «cosas divinas» [τὰ θεῖα]” no fue un testimonio de alguna fase precientífica en la evolución de Aristóteles –como lo defendió Jaeger– sino que debe ser leída a la luz del octavo libro de la *Física*, el cual constituye, para Heidegger, la clave para una comprensión de la teología de Aristóteles. En el verano de 1922, Heidegger escribió:

Para Aristóteles, el concepto de θεῖον [divino] surge sencillamente del problema de la φύσις [naturaleza], es decir, de su determinación fundamental, la κίνησις [movimiento]. Y, de hecho, la explicación del sentido objetivo y ontológico del θεῖον es una interpretación ontológica [...] de la movilidad fundamental del ente. (GA 62: 99)

Entonces, el concepto de θεῖον debería ser entendido como surgiendo del fenómeno de κίνησις, y no de alguna experiencia religiosa. La misma idea fue también presentada en el famoso *Natorp-Bericht* en el otoño de 1922:

Para Aristóteles, sin embargo, la idea de lo divino no ha surgido en la explicación de un objeto que se hace accesible en una experiencia religiosa fundamental. El θεῖον es más bien la expresión del carácter *supremo* del ser que resulta de la radicalización ontológica de la idea del ente movido [*des Bewegt-seienden*]. (GA 62: 389)

Por lo tanto, el Dios de Aristóteles, el motor inmóvil, no tendría conexión con los problemas teológicos religiosos y tradicionales con los cuales ha sido asociado a lo largo de la historia. Considerado por Heidegger como el “fermento” (GA 62: 100) de la historia de la filosofía y la teología hasta Hegel, esta noción de θεῖον encontró su origen en el intento de Aristóteles de entender el movimiento de la naturaleza. Si se interpreta la *Física* de Aristóteles como la primera prueba de la existencia de Dios, solo se imponen al pensamiento griego esquemas propios de una teología posterior. A pesar de la importancia que el motor inmóvil pudo haber tenido en el concepto de espíritu absoluto de Hegel y en toda la historia de la teología cristiana, el Dios de Aristóteles es al principio un Dios no teológico, es un mero “concepto ontológico neutro” (GA 22: 179/2014: 211) que no está relacionado con la “expresión conceptual de la vida religiosa” (GA 62: 101).

Este también sería el caso de Platón. En el semestre de invierno de 1924-1925, en su lección sobre el *Sofista* de Platón, Heidegger escribió:

Ya en Platón, donde el concepto de θεῖον tiene un sentido todavía más oscuro y mucho más abarcador que en Aristóteles, “divino” no tiene un sentido religioso [...] Debemos entender lo “divino” en un sentido mundano [*in einem weltlichen Sinn*] o –expresado desde el punto de vista cristiano– en un sentido pagano, en la medida en que θεῖος, “divino”, significa aquí simplemente relacionarse, en el conocimiento de uno, con el ente que ocupar el rango más elevado en el orden de las realidades. No incluye esto nada de una conexión de lo divino y de Dios con un ser humano individual en el sentido de una conexión personal directa. (GA 19: 242)¹⁰

Este sentido “mundano” o “pagano” de lo divino justifica la interpretación que hace Heidegger de la teología de Aristóteles como algo diferente de una ciencia de Dios. Es más bien como una ciencia del mundo o una ciencia del ente en cuanto conjunto que Heidegger habla de la θεολογική ἐπιστήμη de Aristóteles. Aunque más tarde fue interpretada como la ciencia del fundamento del mundo, de su causa, ese no es todavía el caso en Aristóteles. Así, Heidegger escribe:

La teología [θεολογική ἐπιστήμη] tiene como tarea aclarar el ente en cuanto conjunto, el ὅλον, el ente del mundo, la naturaleza, el cielo y todo lo que está por debajo [...] Hay que observar que esta aclaración del ente en su conjunto, de la naturaleza, por medio del motor inmóvil no tiene nada que ver con una prueba de la existencia de Dios sobre el fundamento de un argumento causal. (GA 19: 222)

No obstante, esta pregunta por el concepto del ente en su conjunto, concerniente al ὅλον, habría sido rápidamente remplazada por la pregunta concerniente a la “esfera más alta de los entes” (τιμώτατον γένος), entendida como el fundamento divino del mundo, Dios (θεός). Según

10. Aquí Heidegger se refiere al *Sofista* de Platón (216b 9 ss.).

Heidegger, en Aristóteles hubo un intento por cuestionar el mundo independientemente de todo cuestionamiento relacionado con una posible causalidad del mundo. Este problema teológico habría desaparecido con la emergencia de las preguntas teológicas que toman el mundo como una mera suma de todo el ente, el cual debe ser interrogado con respecto a su fundamento creativo, al creador escondido detrás de todos los entes. Heidegger considera esta desviación del problema original como el trabajo del aristotelismo y no de Aristóteles.

Con esto en mente, se puede considerar que el intento de Heidegger de pensar el mundo desde el punto de vista del *Dasein*, como “ser en el mundo” o como “configurador de mundo”, fue una especie de solución a la pregunta de Aristóteles sobre el mundo como conjunto. En su ensayo *De la esencia del fundamento*, Heidegger explica que la ontología fundamental no entiende el mundo como la suma de todos los entes, ni con respecto a su causa, sino como el conjunto de todas las relaciones con los entes que el *Dasein* puede proyectar y entender: “Como totalidad, el mundo no «es» un ente, sino aquello a partir de lo cual el *Dasein se da a entender* con respecto a qué ente y cómo puede actuar”.¹¹ Desde esta perspectiva, el mundo es entendido como la totalidad de las posibilidades que el *Dasein* le otorga al ente. El mundo no es la suma de todos los entes efectivos, sino más bien un marco que contiene las posibilidades de los entes y en el que los entes tienen que aparecer.

Un siglo y medio antes, otro filósofo alemán también había pensado que los entes tenían que entrar en la realidad, pasando por ese marco de todas las posibilidades. Con su concepto de “ideal trascendental”, Kant marcó el camino para la comprensión de Heidegger del mundo como un conjunto. Como se verá, Heidegger también consideró esta noción kantiana como el concepto clave para entender la θεολογική ἐπιστήμη de Aristóteles, así como los malentendidos tradicionales sobre la posición de Aristóteles.

11. “Welt als Ganzheit «ist» kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann” (*Vom Wesen des Grundes*, en GA 9: 15/2007a: 135, subrayado en el original).

III

Así, en muchas de sus lecciones de los años 20, Heidegger afirmó que el problema aristotélico de lo $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ abría caminos de pensamiento a los cuales fueron ciegos los filósofos siguientes. En lugar de seguir las intuiciones de Aristóteles, dedicaron todos sus esfuerzos al problema de la fundación o la causación del conjunto de los entes por un ser supremo, un $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Como Heidegger escribió en el semestre de invierno de 1926-1927, “en este planteo que hace Aristóteles hay un problema fundamental, que ha sido encubierto en la tradición al malinterpretarse estos temas en términos teológicos y de un modo cristiano-antropológico” (GA 22: 330/2014: 356). Esta desviación *teológica* de un problema *teiológico* auténtico, que caracteriza a toda la tradición metafísica de Occidente, constituye un importante tema en el “Zurück zu Aristoteles!” de Heidegger en los años 20.

En la lección dedicada a Leibniz del verano de 1928, Heidegger presenta un panorama esquemático general de su comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles y de las tareas que se deben enfrentar al tratar de repetir los interrogantes metafísicos. En esta presentación, Heidegger también se refirió a los recientes debates relacionados con la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles, encontrados en los trabajos de Natorp y Jaeger. Natorp consideraba que la solución de Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica* era incoherente, mientras que Jaeger pensó que puso en evidencia la evolución general de Aristóteles desde la teología hasta la ontología.¹² En esta lección, Heidegger rechazó ambas soluciones y concluyó: “Estas cuestiones no pueden resolverse solo mediante una interpretación histórico-filológica” (GA 26: 17/2009: 25). Heidegger sostuvo que la pregunta por la unidad de la *Metafísica* de Aristóteles no podía resolverse simplemente leyendo los textos; también requería un buen conocimiento de la historia del pensamiento occidental, en el cual se manifestaba la esencia de la metafísica. Un buen conocimiento sobre Aristóteles no es suficiente,

12. Véase Berti (1993) y Courtine (1999).

dijo Heidegger. Es necesaria una preocupación por estos problemas para comprender lo que está en juego aquí. Heidegger escribe:

Estas cuestiones no pueden resolverse solo mediante una interpretación histórico-filológica; por el contrario, esta última necesita ser guiada por una comprensión de los problemas que esté a la altura de la tradición [*diese bedarf selbst die Leitung durch ein Problemverständnis, das dem Überlieferten gewachsen ist*]. Debemos lograr primero una comprensión de este tipo. (GA 26: 17/2009: 25)

La comprensión de la naturaleza del cuestionar metafísico y del significado de cada una de sus orientaciones es un requisito para captar correctamente el problema de Aristóteles. Lo que al principio puede sorprender al lector de esta lección es que, aquí, Heidegger hizo una referencia explícita a Kant. Heidegger escribió: “Véase, en este punto, Kant: “Von dem transzendentalen Ideal”, *Kritik der reinen Vernunft*” (GA 26: 17, n. 3).¹³

De esta manera, Heidegger señaló un vínculo entre el problema metafísico fundamental de Aristóteles y el capítulo preciso de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en el que se trata del ideal trascendental. Esta anotación es un tanto enigmática, en la medida en que no dice de qué manera este capítulo constituye lo que Heidegger llama una “comprensión de los problemas que esté a la altura de la tradición”. A pesar de esto, no hay duda de que Heidegger consideró este preciso capítulo, “Del ideal trascendental”, como una contribución a tal comprensión, aunque no menciona cómo.

Este capítulo de la *Crítica de la Razón Pura* presenta una sección dedicada a los “Fundamentos de la prueba [*Beweisgründen*] de la razón especulativa que infiere la existencia de un ser supremo” y, por lo tanto, presenta un tema íntimamente ligado al de la unidad ontoteológica de la metafísica. El problema específico de la existencia de Dios revela, según Heidegger, que Kant pertenece a la tradición ontoteológica. En 1927,

13. Por error, la traducción castellana de 2009 incluye las notas referidas a Natorp y a Jaeger, pero omite la nota a Kant. [N. del Rev.]

mucho antes de la conferencia de 1961 “Kants These über das Sein”, Heidegger ya pensaba que la afirmación de la tesis ontológica – “Sein ist kein reales Prädikat” – en un contexto teológico no debería sorprender:

Kant expone el concepto más general del ser allí donde trata de la cognoscibilidad de un ente muy determinado, de Dios. Pero para quien conozca la historia de la filosofía (ontología), este hecho, lejos de serle extraño, le pone de relieve cómo Kant se inserta directamente en la gran tradición de la ontología antigua y escolástica. Dios es el ente supremo, *summum ens*, el ente perfectísimo, *ens perfectissimum*. Lo que *es* perfectísimo, es, evidentemente, lo más apropiado, en tanto que ente ejemplar, para que quepa extraer de él la idea de ser. (GA 24: 37-38/2000: 55)

Sin embargo, en la lección del verano de 1928, Heidegger no hizo referencia a la tesis de Kant acerca del ser, sino a un capítulo muy preciso de la primera *Crítica* en la que surge un problema particular. Como se pretende señalar aquí, el capítulo de Kant “Del ideal trascendental” dio indicaciones precisas para el problema aristotélico que se mencionó anteriormente, a saber, el de una interpretación de lo “divino” (θεῖον) en términos de “Dios” (θεός), la interpretación teológica del problema pagano de lo divino. Al parecer, Kant trató de determinar, antes de Heidegger, qué impulsa el pensamiento filosófico desde lo θεῖον hacia el θεός o, parafraseando a Kant, desde el ideal trascendental hacia el Dios de la teología. Como se verá, este concepto kantiano de un ideal trascendental da algunas pistas sobre la interpretación errónea de la *Metafísica* de Aristóteles por parte de sus seguidores.

Hasta donde conozco, la única persona que ha intentado dar una interpretación a la enigmática referencia de Heidegger del ideal trascendental de Kant en la lección de verano de 1928 ha sido Enrico Berti, en su artículo sobre la estructura ontoteológica de la metafísica de Aristóteles. Según Berti (1993: 258-259), Heidegger estaba haciendo aquí una referencia a su *Kantbuch* y a las secciones dedicadas a la distinción entre ontología (*metaphysica generalis*) y metafísica especial (*metaphysica specialis*), una distinción entendida como una repetición del problema

ontoteológico de Aristóteles. Sin embargo, Berti no tomó en cuenta el hecho de que Heidegger aquí se refiere explícitamente a un capítulo preciso de la *Crítica* de Kant, un capítulo que no juega un papel importante en el *Kantbuch*.¹⁴

Heidegger evocó el problema del ideal trascendental unas pocas veces en sus lecciones y escritos,¹⁵ generalmente refiriéndose a la comprensión de Kant sobre el conocimiento finito y al hecho de que Dios tiene conocimiento de la totalidad de las posibilidades. Durante esa época, Heidegger insistió, en repetidas ocasiones, en el hecho de que la finitud de la razón siempre se piensa negativamente en la filosofía moderna, en comparación con una razón infinita. El concepto fue considerado por primera vez en la lección del invierno de 1926-1927, titulada *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. En este texto, Heidegger le dio gran importancia al concepto de Kant del ideal trascendental, considerándolo el punto de partida de toda la filosofía poskantiana, “sobre todo, para la filosofía más significativa, la de Schelling y Hegel” (GA 23: 8-9). Luego, al mostrar cómo la estructura ontoteológica del pensamiento metafísico desempeñó un papel en Tomás de Aquino, Heidegger escribió que la teología de Aquino debía ser entendida desde el punto de vista de la noción de Kant del ideal trascendental. Aunque este texto no es demasiado explícito, se refiere directamente al hecho de que el ideal trascendental de Kant es la clave para entender la relación entre la teología de Tomás de Aquino y una teología anterior, la cual, presumiblemente, sea la de Aristóteles (GA 23: 216).

No obstante, aparte de la anotación en el semestre de verano de 1928, no existe vínculo claro establecido entre este capítulo de la *Crítica de la Razón Pura* y el problema aristotélico de lo $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$. En el semestre de invierno de 1927-1928, la lección titulada *Introducción a la filosofía*, la cual siguió a la de Leibniz, Heidegger presenta un largo comentario sobre el

14. En efecto, se menciona una vez en el libro (GA 3: 152/2013: 129), pero no tiene un papel central.

15. Véase GA 23: 6, 9, 203, 209 y 216; GA 25: 416; GA 26: 17, 55, 225 y 229/2009: 25, 58, 206 y 209; GA 27: 276 y 290-296/2001a: 287-288 y 302-308; GA 9: 152, 161/2007a: 131, 139; GA 3: 152/2013: 129-130; GA 87: 149.

ideal trascendental de Kant. Sin embargo, a pesar de que era otro testimonio de la importancia de este capítulo, su comentario nunca va más allá de la paráfrasis. A pesar de ello, surge una breve mención de nuestro problema. En esta lección, Heidegger destaca el hecho de que el problema del ideal trascendental no solo tiene que ver con la teología, sino que también tiene una naturaleza altamente filosófica:

Mas esta nuestra referencia a tal cosa [la teología cristiana] no puede significar que [...] el problema caiga de antemano fuera de la discusión filosófica, sino que, al contrario, lo que con ello quiero indicar es que en la discusión de esta idea radica una fundamental posibilidad de clarificación de un problema básico de la filosofía antigua y de la forma en que esa filosofía antigua operó e influyó sobre la escolástica medieval. (GA 27: 294/2001a: 305)

El texto de Kant “Del ideal trascendental [*prototypon transcendentale*]” consiste en una introducción muy densa de doce páginas a las preguntas sobre la posible prueba de la existencia de un ser supremo, una sección que concluye la “Doctrina trascendental de los elementos”. Después de la exposición de su “Sistema de ideas trascendentales”, Kant continúa con lo que él llama el *ideal de la razón pura*. Un ideal, escribe Kant, es un concepto que sirve como un estándar [*Richtmaß*] para juzgar la integridad de la determinación [*Bestimmung*] de una cosa concreta. El conocimiento finito de una cosa –que un ser finito podría tener– siempre se considera finito, en oposición a un conocimiento hipotético completo y perfecto. Según Kant, esta determinación parcial de una cosa es la única determinación de que la comprensión humana es capaz y siempre se lleva a cabo con respecto a una posible determinación completa de la cosa. Es decir, la razón humana posee una idea puramente subjetiva de tal determinación completa de la cosa, a partir de la cual evalúa la determinación de la que es capaz. Por lo tanto, el simple hecho de que soy consciente de lo incompleto de mi determinación de una cosa es un testimonio de que poseo tal idea de una determinación completa teóricamente posible. La razón apunta a la determinación completa y perfecta, sin poder

alcanzarla empíricamente: “La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación [...] aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello” (*KrV*: A 571/B 599). Si una cosa siempre puede determinarse con mayor precisión, es porque apuntamos hacia este ideal de una determinación completa, aunque solo sea posible a través de una comprensión infinita.

Para usar una analogía, Kant escribe que juzgamos el grado de la virtud de una acción al compararla con un *ideal* moral –que es, según él, el sabio de los estoicos–, un ideal que, aunque existe solo en el pensamiento de cada quien, es completamente congruente con la idea de sabiduría (*KrV*: A 569/B 597ss). Así como el sabio estoico sirve como un estándar para juzgar, en un nivel moral, nuestra propia virtud, la razón pura también posee, en un nivel especulativo, un estándar con el cual puede comparar el grado de completitud de la determinación o del conocimiento de un objeto. “Así como la idea ofrece la *regla*”, escribe Kant, “así sirve el ideal, en este caso, como *arquétipo* [*Urbild*] de la completa determinación de la copia [*Nachbild*]” (*ibid.*).

Cuando la razón especulativa pretende determinar completamente una cosa, debe comparar su determinación parcial con un estándar entendido como la totalidad de la posibilidad. Así, se considera:

[L]a relación de cada cosa con la *posibilidad global* [*die gesammte Möglichkeit*] en cuanto conjunto [*Inbegriff*] de todos los predicados de las cosas [...] como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad global. (*KrV*: A 572/B 600)

Esta “suma total de todos los predicados de las cosas”, a la cual Kant también llama el ideal trascendental, es, en otras palabras, el depósito donde se almacenan todos los predicados que se pueden atribuir a una cosa, “un sustrato trascendental que sea una especie de *stock* capaz de suministrar la materia a todos los predicados posibles de las cosas” (*KrV*: A 575-576/B 603-604). Así, una cosa concreta es concebida como una limitación de esta suma total de todos los predicados, de la misma manera que una figura geométrica representa una limitación del espacio

geométrico infinito (cf. *KrV*: A 578/B 606). La determinación completa de una cosa, si fuese posible, se llevaría a cabo como una limitación de todos los predicados posibles a los únicos predicados que constituyen a la cosa misma. Sin embargo, esto significaría, escribe Kant, que “para alcanzar un conocimiento completo de un objeto, uno debe poseer un conocimiento de todo lo que es posible”, algo que, por supuesto, nunca sucede para un sujeto humano. Esta idea de una determinación profunda es, por lo tanto, un concepto que no tiene existencia *in concreto* y reside solo en la razón (cf. *KrV*: A 573/B 601). A pesar de ello, aunque una determinación total no tiene realidad objetiva, Kant considera este ideal trascendental como un concepto necesario para el conocimiento de una cosa, pensada como una parte del conjunto de todos los predicados.

Entonces, ¿cuál es el estado ontológico que Kant reserva para este concepto extraordinario llamado el ideal trascendental y que existe solo en el pensamiento? Esta “totalidad de todas las posibilidades” o “de todos los predicados posibles en general” es un *ideal*; es decir, algo que no puede ser representado empíricamente, pero que no tiene el estado de una quimera. El ideal “sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe” (cf. *KrV*: A 576/B 604). Kant escribe:

En relación con este objetivo, el de representarse únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, es claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino solo la idea del mismo [...] En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (*prototypon*) de todas las cosas. Al ser estas, en su conjunto, copias (*ectypa*) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad. (*KrV*: A 577-578/B 605-606)

Kant da a este ideal diferentes nombres. Estos son todos los nombres que la teología tradicional le dio a Dios, pero Kant trata de clasificar lo que pertenece propiamente al ideal trascendental. Primero lo llama el ser primordial (*ens originarium*) en la medida en que todas las cosas –entendidas como copias incompletas– derivan de él, como lo hace la copia de un arquetipo. El ideal trascendental es también el ser más elevado (*ens*

summum), en cuanto todo lo que existe está por debajo de él. Aunque no sea un ser efectivo, como ser posible es el más alto de todos. Finalmente es el ser de todos los entes (*ens entium*), en la medida en que todo está condicionado por él. No obstante, aunque este ideal trascendental se presenta como una necesidad para el uso especulativo de la razón pura, no tenemos el derecho, argumenta Kant, de deducir, especulativamente, su existencia objetiva.

A pesar de haber llegado hasta aquí, la razón especulativa debe detenerse en la determinación del ideal trascendental. Cada determinación adicional –digamos “uno”, “simple”, “omnisuficiente”, “eterno” y así sucesivamente– constituye una hipóstasis que lleva a la razón especulativa a definir *ilegítimamente* al ser primordial como un Dios (*KrV*: A 580/B 608). El ideal trascendental es solo el concepto –no la causa– de toda la realidad. Para que una cosa se determine integralmente, la sola idea de la suma total de todos los predicados es suficiente. Nuestro mundo, entendido como la realización de ciertas posibilidades, constituye una limitación de esta suma primordial total del arquetipo llamado ideal trascendental. No obstante, la relación entre el mundo y este ideal no debe entenderse como una relación causal. Si este mundo está incluido en el ideal trascendental (como su limitación), no es, como lo expresa Heidegger, en el sentido de “una dependencia óptica de las cosas finitas en cuanto creadas respecto de un creador” (*GA* 27: 295/2001a: 306), sino como la restricción de una totalidad absoluta de todas las cosas posibles. El ideal trascendental contiene la suma total de todas las posibilidades mundanas sin ser la causa del mundo, su base o su fundamento.

Cuando la razón infiere la existencia de un Dios desde el ideal trascendental, lo convierte en una “mera ficción” (*KrV*: A 580/B 608); toma la realidad suprema como si “todas las cosas se basarían [en ella] sino como *fundamento* y no como conjunto”.¹⁶ Lo que Kant escribe aquí es fundamental para nuestro propósito: es un uso ilegítimo de la razón especulativa que conduce a interpretar el conjunto de toda la realidad posible, el “ideal trascendental”, como base, como el fundamento de todas

16. “Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein *Grund* und nicht als *Inbegriff* zum Grunde liegen” (*KrV*: A 579/B 607).

las cosas. Y, con esta inferencia ilegítima, el ideal trascendental se convierte en “el objeto de una *teología* trascendental” (*KrV*: A 580/B 608). Como escribió Kant, los tres términos que usó para referirse al ideal –*ens originarium, ens summum, ens entium*– no indican “una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias” (*KrV*: A 579/B 607). La razón especulativa necesita este tipo de conceptos para producir determinaciones finitas de las cosas. Sin embargo, esta necesidad no prueba la existencia de un ser supremo de ninguna manera.

Entonces, ¿cómo podemos explicar esta transformación del ideal trascendental? Entendido inicialmente como la suma de toda realidad, ¿se convierte luego en el fundamento de todas las cosas? Kant escribe:

Aunque el ideal del *ens realissimum* no sea más que una simple representación, se comienza por *realizarlo* [*realisirt*], es decir, por convertirlo en objeto; después es *hipostasiado*; finalmente se da un paso más, natural en la razón con vistas a la unidad completa, y es incluso *personificado*. (*KrV*: A 583/B 611)

Esto de ninguna manera significa que la existencia de Dios sea una ilusión. Lo que Kant quiere proponer aquí es la incapacidad de la razón, en un nivel especulativo, para aprehender la existencia de tal ser. Como se ha dicho, este uso ilegítimo de la razón especulativa lo llevó a transformar el conjunto (*Inbegriff*) en un fundamento (*Grund*) –o, de acuerdo con la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles, para transformar lo θεῖον en un θεός–.

Las secciones que Heidegger dedicó a este cuestionamiento de Kant en su lección de invierno de 1928-1929 no hacen mención directa a Aristóteles. Como se ha visto, solo mencionó un “problema filosófico fundamental”, lo cual, como se ha discutido aquí, podría hacer referencia a la unidad del pensamiento metafísico. A pesar de ello, el paralelo que se puede establecer entre el problema teológico heideggeriano-aristotélico y el que se presenta en este capítulo de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant no deja dudas sobre una posible conexión. De acuerdo con esta

interpretación, podríamos concluir que el concepto “mundano” de θεῖον, como se encuentra en Aristóteles, no caracteriza tanto a un ser que sería la causa de todos los entes, sino más bien a la suma de todas las posibilidades a partir de las cuales un ente concreto podría ser determinado; a lo que Heidegger se refiere normalmente como el ente en su conjunto, *das Seiende im Ganzen*. La interpretación de este conjunto de todos los predicados como fundamento no fue tanto la obra de Aristóteles como la de la tradición que hizo, según la idea de Kant, un uso ilegítimo de la razón especulativa.

IV

La interpretación aquí dada de la referencia de Heidegger a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, en el contexto de una exégesis de la *Metafísica* de Aristóteles podría parecer algo arriesgada, ya que no está respaldada directamente por ningún otro texto heideggeriano. No obstante, los paralelos entre ambos problemas –es decir, entre la comprensión de Heidegger de la errónea interpretación tradicional de Aristóteles y la idea kantiana de una inferencia ilegítima de la existencia de un ser supremo, basada en el concepto de “la suma de todas las posibilidades”– parecen señalar claramente la presencia de un problema común en Kant y en Aristóteles. El aristotelismo, al igual que toda la tradición, sucumbió a la tentación de interpretar el ideal trascendental en términos teológicos. Mientras Kant proporciona las pistas para que comprendamos los mecanismos de tal interpretación ilegítima y la clave para evitarla, la interpretación tradicional de la *Metafísica* de Aristóteles como ancestro directo de la prueba de la existencia de Dios nos da la perfecta ilustración histórica del problema.

La demostración que Heidegger hace de esta interpretación errónea del concepto de θεῖον de Aristóteles no puede llevarse a cabo sobre la base de un estudio filológico de la obra de Aristóteles: esa es precisamente la crítica que dirigió a Natorp y Jaeger en 1928. De hecho, la interpretación heideggeriana toma como base un mecanismo que pertenece a la razón humana y que Kant destacó en su primera *Crítica*. ¿Qué valor se

le puede dar a una interpretación tan kantiana de la obra de Aristóteles? Filológicamente hablando, ninguno. Sin embargo, enmarcado en una investigación específicamente relacionada con la esencia de la metafísica, este intento heideggeriano de repetir el problema aristotélico, no con relación a una mejor comprensión de la obra de Aristóteles, sino a una mejor comprensión de los intentos del hombre por responder a preguntas metafísicas, es, seguramente, una contribución importante. Estos problemas con los cuales se enfrentaron Aristóteles y Kant encuentran aquí una forma nueva. Se transforman y revivifican de tal manera que vuelven a dar vida a la investigación metafísica.

Por lo tanto, ¿cómo este problema de una desviación de la pregunta por el ente en su conjunto hacia otra por el fundamento de todos los entes se convierte en una pregunta importante para la filosofía actual? ¿Es esta pregunta del estado preteológico del concepto de lo divino de Aristóteles una mera cuestión histórica, o podría ser también una cuestión para la metafísica actual o, al menos, para la “metafísica del *Dasein*” de Heidegger? De hecho, pareciera que esta empresa ontológica o metafísica que Heidegger llevó otorgó importancia a algo que podríamos llamar una pregunta *theiológica* –no teológica–, la cual podría verse como la repetición del problema de Aristóteles acerca de lo θεῖον. Este proyecto metafísico pretende dar una respuesta a la pregunta que concierne no solo al ente en cuanto ente, la pregunta ontológica, sino también a la pregunta que concierne al ente en cuanto conjunto, una pregunta *theiológica* que apela a la herencia de Aristóteles.

Debido a lo anterior, se puede considerar el proyecto de una metafísica del *Dasein* como una repetición de los dos problemas de la *Metafísica* de Aristóteles –el de la ciencia del ὄν ἢ ὄν y el de la θεολογική ἐπιστήμη–, dos preguntas que fueron olvidadas por la tradición. *Ser y tiempo* intentó explícitamente repetir la primera pregunta. La segunda –la pregunta que concierne al fenómeno del mundo, al ente en cuanto conjunto– también fue pasada por alto por la tradición ontológica, como Heidegger ya afirma en *Ser y tiempo* (*SuZ*: 100/1998: 126). A partir de estas dos preguntas, Heidegger descubrió una cierta estructura ontoteológica en su propio pensamiento metafísico. En el semestre de verano de 1928 y en el semestre de invierno de 1928-1929, Heidegger señaló de

manera explícita paralelos entre su propio proyecto y el de Aristóteles. En este semestre de invierno, afirmó que el problema del ser no es el único problema metafísico y que tanto los problemas del ser como del mundo “determinan en su unidad el auténtico concepto de la metafísica” (GA 27: 324/2001a: 338). Esta idea ya había surgido en el semestre de verano de 1928, cuando planteó la idea de una “peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad”, una “nueva investigación” que fue el resultado del vuelco de la ontología y a la que Heidegger dio el nombre de “metontología” (GA 26: 199/2009: 184).¹⁷ Ahí, Heidegger se refiere directamente a la estructura dual de la *Metafísica* de Aristóteles:

La ontología fundamental y la metontología constituyen en su unidad el concepto de la metafísica. Pero en esto no se expresa más que la variación de un problema fundamental de la filosofía misma que ya antes y en la introducción fue tratado con el doble concepto de filosofía como πρώτη φιλοσοφία y θεολογία. (GA 26: 202/2009: 186)

Durante esos años, Heidegger buscó una manera para afrontar el problema del mundo sin asumirlo como la suma de todos los entes, como lo harían las ciencias naturales. Con esa intención, durante la lección del semestre de invierno de 1929-1930 retomó su propia idea de “indicación formal” para diferenciar su enfoque filosófico del fenómeno del concepto científico del mundo. Como claramente se puede ver en textos como *De la esencia del fundamento* o en su lección de metafísica de 1929-1930, la noción de mundo de Heidegger no concierne solo a los entes efectivos, sino también a todos los entes posibles. En la medida en que el mundo se caracteriza, no tanto por los entes efectivos como por la proyección del *Dasein* de sus múltiples relaciones con los entes, Heidegger no pretendió examinar la causa de todos los entes efectivos, sino que intentó comprender la unidad del mundo, su integridad o lo que él llamó su “curvatura” (*Rundung*) (GA 29/30: 412/2007b: 343).

17. Sobre el concepto heideggeriano de metontología véase, entre otros, Galt Crowell (2001: 222-243), Kisiel (2001), Grondin (2003), Greisch (1994).

Entender el *Dasein* como “ser en el mundo” o como un “ser formador de mundo” abre nuevas formas de plantear este problema. No obstante, este enfoque no tradicional tiene algunos precedentes. Se ha visto que el concepto del ente como un conjunto puede ser encontrado en la idea de Kant de una totalidad de todas las posibilidades, el ideal trascendental que yace en el fondo de todos los entes efectivos sin actuar como causa. También se encuentra en la noción de lo divino de Aristóteles un antecedente de un acercamiento al mundo no con respecto a su causa, sino a su conjunto: lo divino (θεῖον) entendido como un conjunto (ὅλον) y no como Dios (θεός). En este sentido, la empresa metafísica de Heidegger logró repetir la pregunta escondida detrás de las malas interpretaciones “teologizantes” de Aristóteles.¹⁸

Referencias

- BERNASCONI, R. (1994), “Repetition and tradition: Heidegger’s deconstructing of the distinction between essence and existence in the basic problems of Phenomenology”, en T. Kisiel y J. van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, New York: SUNY, 123-136.
- BERTI, E. (1993), “La *Metafísica* di Aristotele: «Onto-teologia» o «filosofía prima»?”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (4): 256-282.
- CAPUTO, J. (1982), “Hermeneutics as the recovery of man”, *Man and World*, 15: 343-367.
- COURTINE, J. (1999), “Métaphysique et ontothéologie”, en J. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris: Vrin-PUL, 137-158.
- GALT CROWELL, S. (2001), “Metaphysics, metontology, and the end of *Being and Time*”, en *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press, 222-243.

18. El apoyo para esta investigación fue proporcionado por el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá y por el Ministerio de Educación y Ciencia de España (Plan Nacional I+D, HUM2006-04630/FISO).

- GREISCH, J. (1994), *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: PUF.
- GRONDIN, J. (2003), "Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik nach *Sein und Zeit*", en H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem Deutschen Idealismus*, Köln: Böhlau, 41-57.
- JARAN, F. (2010), *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique, 1927-1930*, Bucarest: Zeta Books.
- HEIDEGGER, M. (2016), *Vorträge. Teil I: 1915 bis 1932*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 80.1).
- (2014), *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter.
 - (2013), *Kant y el problema de la metafísica*, ed. rev., trad. G. Leyva, Ciudad de México: FCE.
 - (2009), *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis.
 - (2007a), *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza.
 - (2007b), *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza.
 - (2006), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 23).
 - (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62).
 - (2004), *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 87).
 - (2003), *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. D. Piccoli, Buenos Aires: Biblos.
 - (2001a), *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra.
 - (2001b), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
 - (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta.
 - (1998), *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- (1996), *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 27).
 - (1993a), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 22).
 - (1993b), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 59).
 - (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 3).
 - (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 65).
 - (1983), *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 29-30).
 - (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 31).
 - (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 32).
 - (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 26).
 - (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 25).
 - (1976a), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 24).
 - (1976b), *Vom Wesen des Grundes, en Wegmarken, 1919-1961*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe 9).
- KANT, I. (1998), *Critique of pure reason*, trad. P. Guyer y A. W. Wood, Cambridge University Press [*Crítica de la Razón Pura*, trad. P. Ribas, Madrid: Taurus, 2010].
- (1996), *Critique of pure reason*, trad. W. S. Pluhar, Cambridge: Hackett.
- KISIEL, T. (2001), “Das Versagen von Sein und Zeit: 1927-1930”, en T. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin: Akademie Verlag, 239-262.
- RICŒUR, P. (1988), *Time and Narrative*, vol. 3, trad. K. Blamey y D. Pellauer, University of Chicago Press.
- (1985), *Temps et récit. 3: Le temps raconté*, Paris: Seuil.

III
ARISTÓTELES EN EL CAMINO
DE LA TRANSFORMACIÓN HERMENÉUTICA
DE LA FENOMENOLOGÍA



Heidegger en torno a Aristóteles: una mirada fenomenológico-hermenéutica

Carmen Segura Peraita

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

El interés de las heideggerianas interpretaciones sobre Aristóteles está fuera de toda duda. Es necesario continuar, de manera rigurosa y sistemática, la tarea de estudiarlas críticamente, por dos razones. La primera es que ello contribuirá a una más lograda comprensión del pensamiento heideggeriano, la segunda es que las que podríamos denominar “variaciones heideggerianas sobre Aristóteles” iluminan con luz nueva cuestiones centrales de la filosofía actual.

La marcha de la publicación de la *Gesamtausgabe*, así como la misma importancia temática de la filosofía práctica de Aristóteles, ha ralentizado un tanto la investigación sobre aspectos centrales de su “filosofía teórica”, determinantes para el pensar heideggeriano. Sin duda también hay estudios sobre este campo que han resultado fructíferos,¹ pero sería necesario prestarles una mayor atención con vistas a un objetivo concreto: realizar un estudio de conjunto de las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles. Este trabajo quiere aportar algunos elementos que lo harían posible. En primer lugar, hay que subrayar que la interpretación heideggeriana del Estagirita es en todo momento “fenomenológico-hermenéutica”, también después de la *Kehre*. En segundo lugar, es necesario mostrar que la nuclear noción aristotélica de *ousía* constituye el centro permanente de las reflexiones y críticas heideggerianas.

1. Cf. Sadler (1996), Denker *et al.* (2007), Hanley (1999, 2000).

Es una noción “teórica” la que acapara de manera sostenida toda la atención de Heidegger. El joven Heidegger se vuelve contra ella porque imposibilita una comprensión praxica del ser en el mundo y porque bloquea una acertada visión del tiempo como horizonte para la comprensión del ser. Pero también el Heidegger posterior a la *Kehre* se mantiene beligerante con respecto a esta cuestión, ya que su antigua pregunta por el sentido directivo del ser permanece vigente. Su atención, volcada inicialmente en la *Ética* y en la *Retórica*, se vuelve una vez más a la *Física*, el tratado en el que Heidegger encuentra los fundamentos suficientes para hallar en lo que es como *dýnamis* y *enérgeia* el sentido directivo del ser.

En consecuencia con lo dicho, en la primera parte de esta investigación me detendré brevemente en las interpretaciones sobre Aristóteles del joven Heidegger, particularmente en la crítica a la *ousía*. En la segunda parte me ocuparé especialmente de la interpretación que el Heidegger maduro realiza sobre las centrales nociones aristotélicas de *phýsis* y *enérgeia*. Se trata de una lectura en absoluto “neutral”, puesto que el autor de las *Beiträge* hace rendir dichas nociones para su proyecto central, que lleva por título, “Ereignis”. Por último, mis consideraciones finales retornan sobre la problemática *ousía*. En ese momento, mi intención es doble: por una parte quiero mostrar que la diferente visión de Aristóteles y Heidegger se aclara desde la diferencia ontológica. Además, realizaré algunas observaciones encaminadas a razonar la coherencia de la crítica e interpretación heideggeriana de la *ousía*.

1. Primeros puntos neurálgicos de las interpretaciones: *ousía, phrónēsis* y *alétheia*

En los primeros años como docente, son sus propias preguntas e inquietudes las que mueven a Heidegger a volver a Aristóteles. Convencido de que la situación hermenéutica de la filosofía es fruto de la tradición heredada, se ve en la necesidad de llegar a las raíces para hacer un diagnóstico acertado de dicha situación hermenéutica (Segura, 2002: 29-28). Cuando en el denominado *Natorp Bericht* aborda esta tarea, concluye que las categorías que todavía hoy gobiernan la filosofía, y con ella

la inadecuada comprensión de la existencia humana, tienen su origen en la radicalización ontológica de la idea de movimiento (GA 62: 385).

Esto que acabo de exponer constituye la razón última (en cuanto a la importancia) y primera (en sentido cronológico) por la que Heidegger comienza su debate con Aristóteles: que el pensador griego acuñó las categorías y metacategorías que han determinado toda la filosofía occidental. El Estagirita habría elaborado estas categorías movido por la necesidad de dar cuenta de la experiencia originaria de la que surge toda su filosofía: el movimiento de la naturaleza (GA 62: 27-28). Así lo explica Heidegger en 1922 en el *Natorp Bericht*. Años más tarde, en el párrafo 6 de *Sein und Zeit*, su autor dirá que es la experiencia y concepción de los seres del universo lo que determina toda la filosofía aristotélica, en particular su concepción de la *ousía* y del tiempo (Fís. IV, 11, 219a 1-2). A esto es preciso añadir la tesis heideggeriana de acuerdo con la cual el modelo de la filosofía occidental, en general, y de la griega y aristotélica en particular, es el de la producción. Así lo sostuvo en curso tan relevantes como el *Platon: Sophistes*, de 1924 y los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, de 1927.

Ahora bien, Heidegger entiende que la experiencia del movimiento no es válida para lograr una adecuada comprensión del *Dasein* humano, cuyo ser considera nuestro pensador en los primeros años 20 como el auténtico objeto de la filosofía. De hecho, la radicalización ontológica de la idea de movimiento habría conducido a Aristóteles a dos extremos “indeseados”. Por una parte, le habría llevado a primar la *sophía* (el conocimiento de lo que es siempre y necesariamente) sobre la *phrónēsis* (el “conocimiento práctico” de lo que no es siempre ni necesariamente y que es el propio de *Dasein*). De esta manera, la dimensión contemplativa habría arrumbado la práctica, el carácter de “acción” y de “proyección” del ser humano.² Por otra parte, como ya se ha mencionado, habría dado lugar a las grandes metacategorías de acto y potencia, detentando el acto toda la primacía sobre la potencia. A su vez, el primado del acto haría de la de Aristóteles una metafísica “presencialista” (GA 19: 178).

2. Cf. *Natorp Bericht* (GA 62: 374).

Pero esto no es todo. La preponderancia de la contemplación sobre la acción habría propiciado a la larga una comprensión de la verdad alejada de la auténtica y originaria experiencia griega, inicialmente compartida por el mismo Aristóteles. Si a esto se le suma que, de acuerdo con el Estagirita, el ser humano excelente es contemplación, se entiende que el pensador griego –y ante todo, la tradición que le sigue– acabara relegando la verdad práctica que él mismo había descubierto. Una verdad sin embargo prioritaria, con radicalidad ontológica, en el planteamiento filosófico de Heidegger.

Aunque sería necesario detenerse en estas interpretaciones, en este artículo no hay espacio para hacerlo. Por otra parte, las juveniles interpretaciones heideggerianas del Estagirita ya han sido objeto de excelentes investigaciones. A lo que no es posible renunciar sin menoscabar el sentido de esta investigación es a un acercamiento a la interpretación y crítica heideggerianas de nociones aristotélicas de sustancia y acto.

1.1. *Ousía y enérgeia*

La acusación de presencialismo aparece por vez primera, aunque de manera latente, en el *Natorp Bericht* y se hace expresa en la “Introducción” del *Platon: Sophistes*. En las líneas que siguen intentaré una aproximación a lo nuclear de la interpretación que le permite a Heidegger calificar como presencialista la metafísica aristotélica.

En el *Natorp Bericht* su autor ya había afirmado taxativamente que la sabiduría es el extremo de la tendencia al cuidado (*Sorge*), característica del *Dasein*. Es decir, había sostenido que en el origen de la sabiduría está la técnica. O, lo que es lo mismo, que el modelo para la interpretación del universo es el de la producción.³ Que la técnica es el origen de la sabiduría significa que el sentido directivo del ser es el de la producción y que en consecuencia ser significa actividad actual, presente. Esto implica que

3. Esto es algo que mantendrá invariablemente a lo largo de los años, como sigue ocurriendo, por ejemplo, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en “Von Ursprung des Kunstwerkes” o en “Die Zeit des Weltbildes”.

el ser se entienda como “presencia” (*Gegenwart, Anwesenheit*) y explica que en una comprensión del ser obtenida mediante un criterio temporal el presente cobre la primacía absoluta.⁴ En su interpretación, Heidegger tiene en cuenta algo bien sabido. Para Aristóteles el sentido directivo del ser es el del ente que es siempre y necesariamente y no resulta difícil advertir que existe una neta vinculación entre *ser siempre* y *presencia*. De hecho, Aristóteles prefiere a los entes que son siempre porque, con terminología heideggeriana, son los auténticamente presentes (*Anwesen*).

Por otra parte, el pensador de Friburgo no encuentra dificultad en asociar explícitamente *enérgeia* y presencia. Entiende que lo presente es lo que está plenamente terminado y esto le permite vincular las ideas de ser producido (*Fertigsein*), *enérgeia* y presencia (*Anwesenheit*). De hecho, ser producido es tanto como ser presente y mantenerse así producido en la presencia (*Fertiganwesendsein*) (Segura, 2002: 111). Así pues, la idea primera del *Natorp Bericht* –que se centraba en el carácter paradigmático de la producción– y la posterior del *Platon: Sophistes* –según la cual el ser es entendido como *Anwesenheit*– se unen para articular lo que, sin duda, Heidegger podría considerar una más ajustada interpretación de la *enérgeia* aristotélica. Aquella que la entiende como presencia (*id.*).

Pocos años más tarde, en *Ser y tiempo*, su autor formula de manera categórica el veredicto que ya había formulado antes sobre la ontología antigua.

Se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el “mundo” o, si se quiere, por la “naturaleza” en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del “tiempo”. La prueba extrínseca de ello –aunque por cierto solo extrínseca– es la determinación del sentido del ser como *parousía* o como *ousía* con la significación ontológico-temporaria de “presencia”. (*SuZ, GA 2: 34/25*)⁵

4. Cf. GA 19: 68-69; cf. además, Segura (2002: 130).

5. Cf. también GA 2: 34-35.

No resulta difícil entender la razón por la que Heidegger vincula el mundo y el tiempo. Se trata de lo siguiente. La cosmología aristotélica fue determinante, tanto en su metafísica como en su ética. De acuerdo con aquella, en el universo podemos distinguir el mundo sublunar –al que pertenecen los entes que no son ni siempre ni necesariamente– y el mundo supralunar –al que pertenecen aquellos que son siempre y necesariamente–. Está claro, por tanto, que la comprensión aristotélica del cosmos está guiada por un criterio temporal: los entes perfectos son siempre y no pueden no ser siempre: son pura presencia; los corruptibles, por el contrario, no son siempre y pueden no ser: pueden no estar o ser presentes.

No resulta difícil compartir la idea según la cual el tiempo es el criterio que rige la comprensión de la naturaleza y entender que esta es también determinante para la comprensión del ser. De esa manera: como presencia pura. Tampoco resulta difícil advertir que *enérgeia* y *ousía* unifican sus significados en uno solo: presencia. Ahora bien, si esto es así, tampoco resulta descabellado sostener que la metafísica, ahora en particular la aristotélica, es presencialista.

Heidegger se vio impelido a “destruir” aquella interpretación del ser que, a su juicio, conduciría a entenderlo como mera posición. Esto significa que las raíces del árbol kantiano se nutrían del humus aristotélico. Así lo entendió nuestro pensador en una etapa ya madura de su pensamiento, como se advierte en las interpretaciones recogidas en el *Nietzsche* a propósito de la cuestión que nos está ocupando.⁶

Por extraña que pueda parecer la afirmación que se acaba de mencionar, tiene su sentido si mantenemos presente la lectura que Heidegger realizó de Aristóteles en la “Introducción” de *Ser y tiempo*. Porque también desde el tiempo, desde el presente, entiende Kant la existencia, lo que está siendo ahora. A la vez, sabemos que para el filósofo de Königsberg esa existencia no es sino “posición”, “realidad efectiva”. En definitiva, que el ser sea concebido por ambos pensadores desde el tiempo es lo que hace viable la suposición heideggeriana de que en los orígenes de

6. Cf. *Nietzsche II*, GA 6.2. Conviene atender a los primeros epígrafes del capítulo VIII, dedicado a “la metafísica como historia del ser”, donde Heidegger analiza la transformación de la *enérgeia* en *actualitas*, de la verdad en certeza y del *hypokeímenon* en *subjectum*.

la reducción del ser a simple posición se encuentra la teoría aristotélica acerca de la *ousía* y ello aunque la comprensión del ser aristotélica fuera inicialmente distinta de la que la tradición llegó a elaborar.

Sabemos que el objetivo preciso de Heidegger, especialmente definido tras la *Kehre*, es mostrar que el ser es lo que se retrae, de manera que a él pertenece constitutivamente el ocultamiento; es decir, que el ser es aquello anterior, no presente ni representable, que constituye la misma posibilidad de la metafísica y ello de tal manera que esta se yergue dejándolo atrás y a la espalda.

La metafísica “tendría que ser propiamente concernida por el ser mismo que ha penetrado en esa diferencia [entre el qué-es y el que-es]. El ser rehúsa, sin embargo, este concernir, y solo así posibilita a la metafísica su comienzo esencial, en el modo de la preparación y despliegue de esta distinción [...] Olvido del ser quiere decir, entonces: ocultarse de la proveniencia del ser” (GA 6.2: 402/329).

La producción es uno de los modos de lo que Heidegger denomina “presenciar”. Este habría sido el horizonte y esquema de la metafísica occidental, primero en Aristóteles y más adelante en el pensamiento latino-medieval que se construye en torno a la idea central de la creación, entendida como “producción” por parte de Dios desde la nada que pone a los seres *extra causas*. Y, como ya se puede advertir aquí, el ser de lo creado no es otra cosa que “posición” (GA 6.2: 413).

La otra manera de llevar a la presencia, esencialmente unida a la anterior y también emblemática de toda la metafísica occidental, es la representación. Así lo pondría de manifiesto su destino acontecido, en Descartes y tras él hasta el idealismo absoluto. La mejor manera que Heidegger tiene de mostrarlo es haciendo ver que el mayor exponente de la presencia, la sustancia, pasa, tras Aristóteles, de ser concebida como sujeto ontológico a serlo como sujeto lógico, como “sujeto apofántico” de todas las representaciones. Por esta razón, se habría producido el “giro copernicano”: el centro ya no serían los entes, las cosas (*tá prágmata*) sino la conciencia, la subjetividad.⁷

7. Cf. GA 6.2: 413. Ver, además, Segura (2011: 295-320).

Lo cierto es que, de acuerdo con Heidegger, la dinámica propia de la metafísica occidental no conduce sino a implementar el olvido del ser. El único eco que de él daría noticia es, precisamente, el que apenas se deja escuchar en la idea del ser como “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*). Pero, también lo sabemos, “[e]l ser no puede ser. Si fuera, ya no sería ser, sino ente [...] Ser: en realidad, lo que permite la presencia” (GA 9, 479/387).

En realidad, Heidegger no reprocha a Aristóteles el haber mostrado el estatuto presencial de lo que es ni el haber hecho del tiempo el criterio para la determinación de lo real. Tampoco hay rechazo de la comprensión aristotélica de lo real. Lo que más bien ocurre es que, más allá de lo óntico, en “diferencia ontológica” con ello y del lado de la nada, el ser se esencia. Ocurre que “ser” es, de acuerdo con Heidegger, algo más que cópula. La “fenomenológica ontología dinámica”, hacia la que se encaminan los esfuerzos del de Friburgo, no puede tener como último centro de referencia la *ousía* sino el *acontecimiento* (*Ereignis*).

2. La pregunta por el sentido directivo del ser tras la *Kehre*

Heidegger anduvo a vueltas, muy desde el principio, con los sentidos aristotélicos de lo que es (Volpi, 2012: 176 y 180). En sus años de formación fue determinante la lectura de la obra de Brentano sobre la pluralidad de los sentidos del ser en Aristóteles.⁸ En ella Brentano ofrece una lectura univocista que nuestro autor suscribiría en su juventud –influido, como estaba, por la doctrina lógica de Rudolf Lotze–⁹ y más tarde cuestionaría.¹⁰ De cualquier manera, desde entonces la pregunta acerca del sentido directivo del ser pasó a ser una de las determinantes en su pensamiento. Así, *Ser y tiempo* podría ser también leído desde esta perspectiva.

Esa pregunta, “¿cuál es el sentido directivo del ser?”, parte de la temprana negativa a admitir que lo sea la *ousía*. Pero, si no es esta, ¿cuál

8. Cf. Brentano (1862).

9. Cf. Volpi (1976). Cf. también Segura (2012: 177-208).

10. Aunque, a mi parecer, nunca logró desembarazarse del planteamiento univocista.

entonces? En un primer momento, hasta comienzos de los años 30 – como se puede observar en *Sein und Zeit* y en *Von Wesen der Wahrheit*– el sentido directivo sería la verdad, ya lo hemos visto. Posteriormente Heidegger se inclina por la *enérgeia* (aunque *atelés*). Al hacerlo no olvida la *alétheia*, más bien proporciona una más lograda comprensión de la misma propiciada por su reflexión sobre el *Ereignis*. Así comienza a ponerse de relieve en las *Beiträge zur Philosophie*.

Ya ha sido mencionado que Heidegger estudió las nociones de *dýnamis* y *enérgeia* en el *Natorp Bericht*. Poco después, en el semestre de verano de 1926, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, encontramos un nuevo tratamiento del tercer libro de la *Física* (GA 18: 283-329) ya abordado rápidamente en el *Natorp Bericht* (GA 62: 391-396). En este curso Heidegger dedica a la *Física* un capítulo que trata de las centrales categorías de *dýnamis*, *enérgeia* y *entelécheia*. Estas aparecen claramente relacionadas con la de *ousía* como sentido directivo del ser. Un año más tarde, en 1927, nuestro pensador realiza una nueva interpretación fenomenológica de los primeros libros de la *Física* que comienza a distanciarse de las anteriores. Las nociones de *dýnamis* y *enérgeia* continúan resultando decisivas. Algo que concuerda con su posterior interpretación del libro IX de la *Metafísica*; particularmente durante el curso de 1931, *Aristoteles: Metaphysik IX. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Allí, Heidegger encumbra definitivamente el sentido de lo que es como la potencia y el acto por encima de la *ousía*.¹¹ Por último, hay que destacar la pormenorizada interpretación que realiza Heidegger en un conocido trabajo “Von Wesen und Begriff der Physis. Aristóteles, Physik B 1”, de 1939. Se trata de una extraordinaria interpretación a la que atenderé con cierto detalle en las líneas que siguen.

Aunque soy de la opinión de que no hay ruptura sino continuidad entre el Heidegger de los años 20 y el posterior a *Ser y tiempo*, he de admitir que su filosofía experimenta ciertamente un giro (*Kehre*). Tal giro pasa, entre otras cosas, por la negativa radical a otorgar al *Dasein* humano la

11. Cf. Volpi (2012: 181). Aunque Volpi supo destacar la influencia de las nociones de *phýsis* y *enérgeia* en la definitiva comprensión del ser por parte de Heidegger, no llegó a relacionarlas directamente con el *Ereignis*.

centralidad que hasta entonces había tenido en su pensamiento (cf. *GA* 2: 13). De hecho, ya en *Sein un Zeit* la “analítica existencial” no es sino el paso previo, aunque necesario, que abre y permite abordar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esto último habría de ser el verdadero objetivo de toda la investigación. El ser humano ya no será sino “el pastor del ser”, *Lichtung*, ámbito espacio-temporal para el ocultamiento-desocultamiento del ser.¹²

En los albores de los años 30, Heidegger renuncia a cualquier tipo de analítica existencial, descentra al *Dasein*; lo sitúa siempre al amparo y gobierno del ser que se retrae y abandonado a él. Esto implica la postergación de sus reflexiones críticas sobre la *phrónēsis* y la *sophía*. Estas corresponden a la primera etapa de su pensamiento y en ella dieron su fruto. Asunto bien diferente es el que tiene que ver con la *ousía*; su interpretación se prolonga a lo largo de todo el periplo heideggeriano vertebrando en gran parte el conjunto de su pensamiento. Y es que la reivindicación de la cuestión del ser y del sentido pasa por la destrucción de la noción aristotélica de sustancia. Porque la metafísica es presencialista, no puede ir más allá del ente y, por tanto, renuncia, por su propia constitución, destinalmente, a plantearse la cuestión del ser. Digamos que no lo hace porque, sencillamente, no puede hacerlo. De cualquier modo, solo en el debate con la metafísica puede abrirse un espacio para lo único digno de ser pensado. Esta es la razón por la que no puede haber “superación” de la metafísica. Es necesaria la confrontación permanente con ella para que al menos se haga “presente” la “ausencia” del ser; es decir, para que comparezca como aquello impensado –quizá “impensable”– que se oculta y retrae ante cualquier intento de *presentificación*. Porque el ser no es (*GA* 9: 479).

En consecuencia con lo dicho, los desarrollos que siguen se centran en la interpretación y apropiación heideggerianas de las nociones aristotélicas de *phýsis* y *enérgeia*. Porque, ya adentrado en su camino del pensar, Heidegger alcanza una nueva comprensión de las grandes metacategorías de potencia y acto, que proporciona un extraordinario rendimiento

12. Cf. *Beiträge zur Philosophie* (*GA* 65, n. 226); también, *GA* 45: 351.

para el despliegue de su noción de *Ereignis*.¹³ Con ella se refiere Heidegger a lo que hace posible la donación de ser, entendido como sentido y no, desde luego, como fundamento de lo ente. Al hacerlo está evocando la parmenídea identidad de pensar y ser, que nuestro pensador reinterpreta como copertenencia de *Dasein* y ser. Así, en las *Beiträge zur Philosophie* Heidegger sostiene que “la relación del *Da-sein* al ser pertenece al hacerse presente [*Wesung*] del ser [*Seyn*] mismo, lo que también puede ser dicho así: el ser [*Seyn*] necesita al *Da-sein*, no se hace presente sin ese acontecer apropiador [*Er-eignung*]” (GA 65: n. 135, 254).

A juicio de nuestro pensador, la noción e idea del *Ereignis* es la única que puede ofrecer una alternativa al presencialismo. Tal alternativa pasa por negar a la *ousía* su carácter directivo para otorgárselo a lo que es en el sentido de la *enéргеia*, aunque *atelés*.

3.1. El *Ereignis*: reapropiación y transformación de las nociones de *phýsis*, *alétheia* y *enéргеia atelés*

A mi parecer no es posible hacerse cargo del proyecto heideggeriano titulado “*Ereignis*” sin tomar en cuenta la reinterpretación fenomenológico-hermenéutica de las aristotélicas nociones de *phýsis*, *alétheia* y *enéргеia*.

Miradas las cuestiones con cierto detenimiento, encontramos un importante punto de coincidencia entre la ontología aristotélica y la filosofía heideggeriana. Se trata de la pregunta por el movimiento, que en ambos pensadores es determinante. En el caso de Aristóteles se trata de la pregunta por el movimiento de la naturaleza. En el de Heidegger, la pregunta por el movimiento es también central por su directa vinculación con el tiempo. Pero, además, esa pregunta es también central en el

13. Aunque no es posible dar cuenta aquí del estado actual de la investigación con relación a esta temática, menciono a continuación algunos estudios que considero de referencia: D’Angelo (2000), Giusti (2000: 9-19), Hanley (2002: 3-18), Ilting (1962: 31-49), Mora (2004: 25-51), Polt (2003: 174-181), Sheehan (1978: 278-314; 1983: 131-164; 2001: 3-17; 2011: 42), Volpi (1990: 3-28; 2012: 176).

pensador de *Ereignis* porque el “llegar a la presencia” de la verdad y el sentido constituye un cierto tipo de movimiento.

Hay que tener en cuenta que la de Heidegger es una “ontología fenomenológica” en el sentido de que se pregunta, no como por el ente, sino por la “verdad” del ser; esto es, por su sentido. Un sentido que es posible, a juicio del Heidegger maduro, merced a la copertenencia de *Da-sein* y ser. Esto es, a una novedosa modulación de la sentencia de Parménides de acuerdo con la cual “lo mismo es pensar y ser”.¹⁴ Pues bien, el *Ereignis* no es nada diferente a lo que permite la donación de sentido. Así, por citar un ejemplo, en “Der Satz der Identität” Heidegger sostiene: “Pero el ser mismo nos pertenece, pues solo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia” (GA 11: 20/79).

Lo que interesa a Heidegger es lo que hace posible que haya verdad y sentido, teniendo en cuenta que se trata de un movimiento, el de llegar a la presencia. Precisamente aquí es donde se hace operativo el hallazgo aristotélico de la *enérgeia atelés*. Una noción íntimamente vinculada, como sabemos, a las de *phýsis* y *dýnamis*. Sin duda, la comprensión aristotélica del movimiento como “acto de lo potencial en tanto que tal” (Fís. III, 1, 201a 10-11) parece resultar adecuada para ella. Pero se ha de tener en cuenta que en la definición aristotélica el movimiento adquiere el estatuto de *enérgeia*; el movimiento es *acto de lo potencial*, pero no es lo potencial.

Si realizo esta observación es porque del mismo modo que sería erróneo identificar, según el Estagirita, *kínesis* y *dýnamis*, lo es identificar en Heidegger la “llegada a la presencia” con esa misma *dýnamis*. Así, la mencionada “llegada a la presencia” del ser o del sentido no es entendida por el autor de *Sein und Zeit* desde la potencia sino desde el acto, aunque imperfecto. En consecuencia, habría que sostener que el sentido directivo del ser no es para Heidegger la *dýnamis* sino la *enérgeia*. Esto es así a pesar de que Heidegger (GA 9: 286/236) criticara a Aristóteles por situar el acto por encima de la potencia y a pesar de la enorme importancia y atractivo que siempre tuvo para el pensador de ser la mencionada *dýnamis*.

14. Cf. fragmento 18.

3.1.1. *Enérgeia y enérgeia atelés*

Como ya he recordado, en el *Natorp Bericht* Heidegger sostiene que la *enérgeia* es el resultado de una “radicalización ontológica de la idea de movimiento”. Algo que no parece alejarse de Aristóteles, pues él mismo sostiene que parece que el acto es fundamentalmente el movimiento: “[L]a palabra acto [*enérgeia*], vinculada a la realización perfecta [*entelécheia*], se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, *parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento*” (*Met.* IX, 3, 1047a 30-33, mi subrayado). Así pues, el acto no sería sino una modulación perfecta del movimiento. Aquella en la que está ausente toda carencia porque en él se dan simultáneamente el fin y la acción (*Met.* IX, 6, 1048b 18-34). Se trata de “movimientos perfectos”, como el ver o el ser feliz. Movimientos que constituyen la más alta actividad en reposo. Así lo entiende Heidegger en “Von Wesen und Begriff der Physis”. Refiriéndose al ejemplo aristotélico de ver aclara lo siguiente:

Solo es en realidad *máxima* movilidad en el *estado de reposo* del ver (simple) recogido en sí mismo. Este ver es el *télos* [...] Así pues, la movilidad de un movimiento consiste sobre todo en que el movimiento de lo móvil se reinicia en su final, *télos*, y, en cuanto tal reiniciado en el final, se “tiene”: *en télei échei: entelécheia*, el tenerse a sí mismo al final. (*GA* 9: 284/235)

Aunque expresándose de un modo no convencional, la interpretación heideggeriana del acto parece correcta. A renglón seguido del texto que se acaba de citar, precisa nuestro pensador que para “acto”, además de la palabra *entelécheia*, Aristóteles usa el término *enérgeia* (*GA* 9: 284). La precisión no es irrelevante porque ayuda a mantener la vinculación entre acto y movimiento, tal como por otra parte hace el mismo Aristóteles cuando proporciona su definición de movimiento, tanto en *Física* I como en *Metafísica* IX. Es en ambos textos donde el Estagirita se decide a otorgar a la *kínesis* el estatuto de acto al no advertir otra posibilidad de comprensión, y ello a pesar de las dificultades que tal definición acarrea. El movimiento, dice Aristóteles, es “la actualización [*enérgeia*] de lo que

está en potencia en tanto que tal” (*Met.* XI, 9, 1065b 16-17). Dicho de otro modo, el movimiento es un “estar en obra” que se mantiene mientras lo potencial siga siendo potencial y que solo cesa –deja de ser acto– cuando eso ha alcanzado su fin: se ha actualizado, está en acto.

Ahora bien, lo que a lo largo de sus interpretaciones maduras de Aristóteles destaca particularmente Heidegger con relación al acto entendido como un *Am-werk-sein* es su “dimensión fenomenológica”, por eso lo vincula a lo que él denomina “el presenciar”: la llegada o salida de la presencia en que consiste la *ousía*. Más específicamente, interpretando a Aristóteles y partiendo de que es el Estagirita quien atribuye a la *ousía* el carácter de la actualidad, sostiene que “la presencia, *ousía*, se llama, por eso, *enérgeia*: esencia-cómo-obra en la obra («esencia» entendida verbalmente), la «obridad». Esta no alude a la realidad efectiva como resultado de un efectuar, sino *al presenciar que está-ahí, en lo desoculto*, de lo producido, allí puesto e instaurado” (*GA* 6.2: 404/331). En consonancia con esto, hemos de concluir dos cosas. Por una parte, Heidegger parece entender el acto como un cierto “acontecimiento” (*Geschehen*). Por otra, se trata de un “acontecimiento” de sentido.

Es ahora, en el último giro de la interpretación sobre la noción aristotélica de acto, donde Heidegger parece alejarse del Aristóteles “canónico”. Lo hace en un intento de aproximar la doctrina aristotélica a su proyecto fenomenológico-hermenéutico denominado “Ereignis”.

3.1.2. *Phýsis, alétheia y enérgeia atelés*

En “Von Wesen und Begriff der *Physis*” Heidegger realiza una pormenorizada interpretación de los primeros libros de la *Física* aristotélica. No se trata de una interpretación convencional. Su objetivo es mostrar la identidad de *phýsis* y *alétheia* o lo que es lo mismo: que al ser le pertenece el surgir y el desocultamiento-ocultamiento. Pues bien, en ese “surgir” o “llegar a la presencia” está implicada la aristotélica noción de *enérgeia atelés*.

Como ya he apuntado antes, la perspectiva heideggeriana no es desde luego óptica sino fenomenológica. Lo que importa a nuestro pensador

es el acontecimiento de la verdad que ahora se localiza en la “venida a la presencia” de la *phýsis*, es decir (como veremos), de la forma.

Heidegger identificó, aunque para ello le faltara el apoyo textual, la *phýsis* con el ser. Se trata también de una identificación fenomenológica, en el sentido de que la *phýsis*, en cuanto ser, es lo que hace posible que el ente se muestre, que acceda a la presencia. El ser como “das aufgehend-verweilende Walten” (GA 40: 16) es lo que permite la salida y la llegada a la presencia. A tal “brotar desde sí” le pertenece, como su esencia, la movilidad (*Bewegtheit*). Pues bien, Aristóteles afirma lo siguiente: “Damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento” (*Fís.* I, 2, 185a 12). Lo que significa, a juicio que Heidegger, que Aristóteles “fue el primero en alcanzar o incluso en crear ese grado de preguntar desde el que [...] el *ser en movimiento* es concebido y cuestionado expresamente como el modo fundamental del ser. Pero esto significa que la determinación de la esencia del ser no es posible sin la mirada esencial a la movilidad en sí” (GA 9: 243-244/203).

Importa destacar la idea de que el ser en movimiento fuera concebido como el modo fundamental del ser. El autor de *Sein und Zeit* no llega a afirmar que el de la *Física* erigiera el movimiento como sentido directivo del ser. Pero la afirmación aristotélica que acabo de citar da pie a Heidegger para abrir la posibilidad de una “ontología fenomenológica dinámica”. Veámoslo.

Siguiendo a Aristóteles, quien se pregunta qué es lo que es propiamente *phýsis*, si la materia o la forma (*Fís.* II, 1), Heidegger repite que es la *morphé*. Con Aristóteles, “hé morphè kai tò eîdos tò katà tòn lógon” (*Fís.* II, 1, 193a 28-31). Lo que estaría implicado en esta respuesta es que el Estagirita entiende la *morphé* desde el *eîdos*. Ahora bien, *eîdos* significa el aspecto de algo que comparece en el *lógos*, es “lo que llega a ser al ser visto”. Por tanto, Heidegger puede concluir que la *morphé* se sitúa de lleno en el ámbito de la verdad y el sentido. De ella sostiene lo siguiente:

Por un lado, [es el] establecerse en el aspecto como modo de la venida a la presencia, *ousía*; *morphé* no como una propiedad presente en la materia, es decir, que es en ella, sino como un modo del *ser* [sentido] por otro lado, [es] “establecerse en el

aspecto” como movilidad, *kínesis* [*enérgeia atelés*], un “momento” [y esta precisión no se puede obviar] que falta por completo en el concepto de forma. (GA 9: 276/228)

Que la *morphé* sea un modo de ser y no un ente es algo que guarda directa relación con la copertenencia de *Dasein* y ser. Heidegger había afirmado ya en 1927 que hay ser –verdad y sentido– en la medida en que el *Dasein* es. El ser comparece en el *lógos*, en el lenguaje, y este es ahora apertura: *Lichtung*. Por otra parte, que la *morphé* es un “establecerse en el aspecto” remite a su carácter de *kínesis* (que ha de ser entendida como *enérgeia atelés*). Pero se trata del movimiento de la naturaleza y por tanto es, específicamente, *metabolé*, *génesis*. Ahora bien, según Aristóteles “la naturaleza entendida como generación es un proceso [*odós*] hacia la naturaleza entendida como forma” (*Fís.* II, 1, 193b 12-13). Por lo tanto, concluye Heidegger, en ella se muestra algo que hasta entonces estaba ausente. En definitiva, la *phýsis* se puede entender como un “producirse a sí misma” (GA 9: 239/289) y también, por ello mismo, como “venida a la presencia”.

Este es el objetivo último que parece perseguir el intérprete de Aristóteles: mostrar que la *morphé* es venida a la presencia y salida de ella, que le pertenece, por tanto, la dinámica de ocultación/desocultación y que es así como es *enérgeia atelés* y a la vez *alétheia*, puesto que se trata de un *mostrarse incompleto* del ser. Así pues, con Heidegger nos encontramos ante lo que podríamos denominar una “fenomenología de la *Anwesenung*” que se opondría a la tradicional “ontología de la *Anwesenheit*”.

Pero esto no es todo. Acabamos de recordar que la *phýsis* es *génesis* y, en consecuencia, camino. Heidegger recurre al ejemplo del capullo, la flor, el fruto y la semilla para hacer entender que la *phýsis* “es ese apartarse a sí misma que la produce a ella misma” (GA 9: 246/298). Pero a la *génesis* le pertenece la *stéresis*, que podría ser entendida como un “presentarse del ausentarse”.¹⁵ Esto, a juicio de Heidegger, significa tanto como que “en la *stéresis* se oculta la esencia de la *phýsis*” (GA 9: 296-297/245). De hecho,

15. Es Aristóteles quien afirma que “la privación es de alguna manera forma”. Cf. *Física*, II, 1, 193b 18-20.

es en la *stéresis* donde Heidegger encuentra el mejor modo de mostrar que la *phýsis* es el movimiento mismo de ocultación/desocultación. Ahora bien, lo que esto significa en definitiva es la identidad de *phýsis* y *alétheia*: los fenómenos han de ser arrancados de su ocultamiento, al que vuelven como la rosa brota de su semilla y desaparece en ella.

Merced a la identificación señalada, Heidegger vincula ser, sentido y surgimiento o *enérgeia atelés*. Lo hace de una manera explícita al afirmar en el *Nietzsche* que “en el comienzo de su historia, ser se despeja como surgimiento (*phýsis*) y desocultación (*alétheia*)” (GA 6.2: 403/330). Tal despejarse tiene la índole de la *enérgeia atelés*.

Heidegger realiza una lectura fenomenológico-hermenéutica de la *Física* de Aristóteles.¹⁶ Tal lectura está situada, como se ha querido mostrar, en el horizonte del *Ereignis* y sirve a ese propósito que quiere volver a comprender la identidad de pensar y ser.

Consideraciones finales

1. No cabe duda: existe una diferencia fundamental entre el planteamiento filosófico de Heidegger y Aristóteles. Esta tiene que ver, entre otras razones, con el enfoque y la orientación que cada uno de ellos proporciona a su investigación. La del de Friburgo está marcada, en definitiva, por la exigencia de atender a la *diferencia ontológica*. A Aristóteles le importa dar cuenta del ser de lo que es, por eso se pregunta por lo que es *en cuanto* que es, pero no se puede olvidar que ese *ser* es la forma –es decir, la entidad– y nada más. Así consta, por ejemplo, en el capítulo 17 del libro VII de la *Metafísica*: “La entidad es esta naturaleza que no es elemento, sino principio” (*Met.* VII, 17, 1041b 31).

La *ousía* no es *cosa*, por lo que bien se podría decir que pertenece al orden ontológico y no al óntico. Esto es verdad, al menos si permanecemos en el horizonte aristotélico. Sin embargo, situados en el heideggeriano, aunque el descubrimiento acerca del carácter principal de la

16. Con relación a la ontologización de la fenomenología y la fenomenologización de la ontología, cf. Figal (2007).

forma sea *trascendental*, no alcanza a cubrir lo que Heidegger destacó al establecer la diferencia entre ser y ente.

La ontología aristotélica está íntegramente gobernada por la pregunta por el porqué, pero de ella está ausente la pregunta por la condición última de posibilidad, aquella que no pertenece al orden de lo posibilitado, entre lo que también se encuentra la forma como principio. “[Q]ueda claro [dice Aristóteles] que no se pregunta por qué es hombre el que es hombre: se pregunta, más bien, por qué algo se da en algo [...] Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y esta, hablando lógicamente, es la esencia” (*Met.* VII, 17, 1041a 22-28).

Que la pregunta heideggeriana sea de otra índole, que no se mueva en el mismo plano, ha sido motivo, en no pocas ocasiones, de malentendidos, comenzando por el propio Heidegger, quien, especialmente al principio de su camino, criticó algunos aspectos de la interpretación aristotélica que, en realidad, no tenían por qué ser objeto de crítica. Así, en realidad, como he señalado al comienzo de estas páginas, no hay crítica a la comprensión aristotélica de lo real. Más bien lo que hay es una llamada de atención: lo presente, aquello que asiste de manera constante, no es ni puede ser lo último. También porque no explica todo: no explica el carácter dinámico, temporal e histórico del ser.

Fue el propio Heidegger quien advirtió lo desenfocado de algunas de sus críticas cuando, al madurar su interpretación de Aristóteles, comprendió que, en realidad, su pregunta no era la misma ni se situaba en el mismo plano que la del Estagirita. Y no lo estaba por lo que se ha dicho al principio de este epígrafe: porque su inquisición estaba guiada desde la *diferencia ontológica*.

2. En su interpretación de la *ousía* aristotélica hay algo en lo que Heidegger resulta certero. Se trata de que el criterio para la determinación de lo que sea *ousía* es temporal. En la expresión heideggeriana “lo que yace ahí delante” se destacan dos aspectos. El “yacer”, el ser sujeto y el “estar ahí delante”, el estar presente. Respecto a ese “yacer” no tenemos especiales dificultades, puesto que sabemos bien que la sustancia es sujeto, aunque determinado. Sabemos también que ese ser sujeto está establecido desde el lenguaje, como se pone de relieve no solo en el cuarto

capítulo de las *Categorías* sino también en la *Metafísica* (IV, 4 y VII, 3). Por lo que hace al “estar ahí delante”, presente, los textos no parecen en principio tan explícitos, pero hay que tener en cuenta que para que algo sea sustancia es menester que sea acto o que esté en acto: que sea actualmente lo que es. ¿Cómo hay que entender ese ser o estar en acto?

“Decimos que una cosa es lo que es *cuando existe actualmente* más que cuando existe en potencia” (*Fís.* II, 1, 193b 7-8). Pero lo que la potencia dice es el “todavía no”, por eso mismo sostiene Aristóteles que “el acto es anterior a la potencia” (*Met.* IX, 8, 1049b 10 ss.) en cuanto a la noción, la entidad y el tiempo. Pues bien, lo que explica Heidegger es lo siguiente:

La *enérgeia* lleva a término de modo más originario la esencia de la pura venida a la presencia en la medida en que significa el estar-en-obra y tenerse-al-final que ha dejado tras de sí todo aquel “todavía no” del carácter adecuado para..., o, mejor aún, lo ha llevado *consigo y hacia delante* en la plenitud del aspecto completamente terminado. (GA 9: 287/237)

Cuando Aristóteles explica su definición de movimiento, utiliza el criterio temporal: “[C]uando lo construible, en tanto que decimos que es tal, *está en actualidad, entonces* está siendo construido: tal es el proceso de construcción” (*Fís.* III, 1, 201a 17-19, mi subrayado). Lo mismo se puede ver en el pasaje correspondiente de la *Metafísica*, aunque de forma todavía más explícita: “[C]uando lo edificable –en tanto que decimos que es tal– está actualizándose, se está edificando, y esto es la edificación [...] Y el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, *ni antes ni después*” (*Met.* 1065b 17-21, mi subrayado). Por último, otro texto del mismo capítulo y libro de la *Metafísica*: “Movimiento es la realización de lo potencial en tanto que potencial. Que es esta y que el movimiento ocurre *cuando* se da la realización misma, y *no antes ni después*, es obvio” (*Met.* XI, 9, 1065b 33-35, mi subrayado). Y también: “[Y] la actualización de lo edificable, en tanto que edificable, es la edificación” (*Met.* XI, 9, 1066a 2-3).

Todo esto pone de manifiesto que el criterio para la determinación de lo que es *ousía* y *enérgeia* (ambas nociones están unidas

indisolublemente en Aristóteles) es temporal; que, en concreto, la presencia, el ser en presente, es determinante para que de algo se pueda decir que es una sustancia y que, por lo tanto, es acto o está en acto. Sin embargo, no se nos escapa que la comprensión de la *enérgeia* sufre una transformación o reorientación a lo largo del camino de Heidegger. Si en los primeros años nuestro pensador se aferra al contenido de actualidad, vinculado a la presencia, para criticar la metafísica aristotélica, a partir de entonces se centrará especialmente en el carácter de “estar en obra” del estar operando, es decir, al carácter de operación que caracteriza esencialmente esta aristotélica noción. Al hacerlo, Heidegger logra una interpretación que, por una parte, se ajusta más a aquello de lo que Aristóteles quería dar cuenta aunque, por otra, se aleja decididamente de la vinculación que esta noción guarda con la *ousía*. Lo cierto es que parece necesario superar la centralidad y ultimidad que detenta la noción de sustancia puesto que esta puede llegar a ensombrecer las virtualidades contenidas en la noción de acto. En efecto, la *enérgeia*, tal como la entiende Aristóteles, contiene en sí todo lo necesario para proporcionar una “ontología dinámica”, aunque para lograrlo se haya de desvincular de una concepción presencialista de lo que es. En la *Metafísica* aristotélica hay momentos (así en el libro XII) en que parece que el acto está por encima y más allá de la *ousía*; sin embargo, habitualmente se mantiene entre ambas nociones una correspondencia biunívoca. En cualquier caso está claro que, de acuerdo con Heidegger, la *enérgeia* podría constituirse como sentido directivo del ser, puesto que este acontece, es histórico temporal, del mismo modo que lo es el *Ereignis*. Esta es la razón que le permite a Heidegger vincular productivamente para su proyecto *phýsis*, *alétheia* y *enérgeia* aunque *atelés*.

Referencias

- BRENTANO, F. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder.
- D'ANGELO, A. (2000), *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Napoli: Il Mulino.

- DENKER, A., et al. (eds.) (2007), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, München: Karl Alber.
- FIGAL, G. (2007), "Heidegger und die Phänomenologie", en D. Barbaric (ed.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis-Sage-Geviert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 9-19.
- GIUSTI, R. (2000), *La potenza all'origine: Heidegger interprete di Aristotele*, Napoli: La Città del Sole.
- HANLEY, C. (2002), "Force and dynamis in Aristotle and Heidegger", *Analecta husserliana*, 74: 3-18.
- (2000), *Being and God in Aristotle and Heidegger*, Boston: Rowman & Littlefield.
- (1999), "Heidegger on Aristotle's «metaphysical» God", *Continental Philosophy Review*, 32: 19-28.
- HEIDEGGER, M. (2006), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 11). [Traducción: *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 1988.]
- (2005), "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)", en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62).
- (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (1997), *Nietzsche*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 6.2). [Traducción: *Nietzsche II*, trad. J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000].
- (1996), *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9) [Traducción: *Hitos*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Alianza, 2007.]
- (1992), *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
- (1989), *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 65).
- (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).

- (1984), *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 45).
- (1983), *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 40).
- (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*SuZ, Gesamtausgabe* 2). [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Trotta: Madrid, 2003.]
- ILTING, K.-H. (1962), "Sein als Bewegtheit. Zur Heidegger *Von Wesen und Begriff der Physis*, Aristoteles *Physik B 1*", *Philosophische Rundschau*, 10: 31-49.
- MORA, F. (2000), *Lente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*, Padova: Il Poligrafo.
- OBERST, A. (2004), "Heidegger's appropriation of Aristotle's *Dynamis/Enérgeia* distinction", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 78: 25-51.
- POLT, R. (2003), "Einführung in die Metaphysik: eine Erkundung der *physis* und ihre Entmachung", en D. Thöma (ed.), *Heidegger Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 174-181.
- SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle: The question of Being*, Londres: Athlone.
- SEGURA, C. (2012), "¿Hay una hermenéutica categorial en la Tesis de Habilitación de Martin Heidegger?", en R. Rodríguez (ed.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 177-208.
- (2011), "Heidegger: la copertenencia entre *Dasein* y ser: una confrontación con Kant", *Pensamiento*, 67 (252): 295-320.
- (2002), *Hermenéutica de la vida humana*, Madrid: Trotta.
- SHEEHAN, T. (2011), "Facticity and Ereignis", en D. Dahlstrom (ed.), *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, Cambridge University Press, 42-69.
- (2001), "Kehre and Ereignis", en R. Polt y G. Fried (eds.), *Heideggers Introduction to Metaphysics*, New Haven: Yale University Press, 3-17.
- (1983), "On the way to *Ereignis*: Heidegger's interpretation of *Physis*", en H. Silverman, J. Sallis y T. Seebohm (eds.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburg: Duquesne University Press, 131-164.
- (1978), "Heidegger's interpretation of Aristotle: *Dynamis* and *energeia*", *Philosophy Research Archives*, 4: 278-314.

- VOLPI, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, trad, M. J. de Ruschi, Ciudad de México: FCE.
- (1990), “La riabilitazione della *dynamis* e dell’ *energeia* in Heidegger”, *Aquinas*, 33: 3-28.
 - (1976), *Heidegger e Brentano*, Padova: CEDAM.



¿Es aristotélico el tiempo vulgar?
Indagaciones sobre la crítica heideggeriana a la noción
aristotélica del tiempo en *Física IV**

Consuelo González Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Para Heidegger existen dos nociones de tiempo, tiempo originario y tiempo mundano, que coexisten de manera velada con la noción principal de tiempo que rige en Occidente: el tiempo vulgar. La tesis más difundida de Heidegger sobre el tiempo vulgar atribuye a Aristóteles la acuñación de una concepción de tiempo que consiste esencialmente en el cálculo de las pausas referidas a un movimiento periódico que dan como resultado una secuencia fluyente de “ahoras”, este tiempo es mejor conocido como el tiempo del reloj. La crítica a esta noción en Aristóteles se funda, sin embargo, en una lectura parcial de la propia exposición aristotélica, pues Heidegger acentúa lo que se propone en la sección aporética de *Física IV*, 10-14. En dicha sección el Estagirita hace eco de ciertas nociones del ahora y del tiempo contradictorias e inexplicadas para, como es costumbre en él, despertar la perplejidad sobre nuestro saber tan oscuro y sin embargo esencial del tiempo. Heidegger difunde la idea de que el tiempo vulgar es el tiempo aristotélico. ¿En qué medida es justa esta concepción? A mi parecer dicha postura es indefendible,

* Este trabajo forma parte del proyecto de doctorado que ha sido posible gracias al apoyo del Conacyt y del DAAD. En cuanto a la temática del tiempo en Aristóteles es imposible no remitir al Dr. Alejandro Vigo, brillante traductor y comentador del tratado y quien me ha honrado con su apoyo directa e indirectamente. A él debo buena parte de la sustancia de este texto. Agradezco además al Dr. Jorge Uscatescu por su breve pero valioso tiempo en Friburgo en 2014. El proyecto se lleva a cabo bajo la dirección del Dr. Ángel Xolocotzi; por su confianza, a él también estoy agradecida.

más aún acentuado el propio análisis fenomenológico que Heidegger pretende hacer. Para abordar lo anterior comienzo con una exposición breve y general del tiempo vulgar y mundano en *Ser y tiempo*, a partir de allí destaco seis afirmaciones que ilustran al tiempo vulgar, tal como es difundido por Heidegger. Cada vez se hará un análisis paralelo de lo que al respecto brinda el Estagirita en *Física IV*, 10-14.

Heidegger atribuye a Aristóteles la noción del tiempo que prevalece para nosotros, esto es, una multiplicidad o secuencia de horas que fluyen, y que tiene como principal referencia el reloj. Hablar de tiempo es impensable sin un instrumento de medición. ¿Cómo es que Heidegger llega a atribuir a Aristóteles esta noción de tiempo?

El tiempo es asociado comúnmente a un contar o calcular. En efecto, el tiempo es una cantidad; en la lectura del reloj se calcula el cuánto de horas recorridas de la manecilla del reloj a lo largo del día. Se trata de una secuencia de horas y minutos que se suceden de manera irreversible e infinita (*GA 24*: 368/314). Esta información objetiva y de dominio público es asumida por cada uno para programar, desde la perspectiva individual, las actividades realizadas en conjunto o de manera aislada. En toda atención explícita al tiempo del reloj hay un implícito decir “ahora es tiempo para...” (*SuZ*: 414/428-429). Al leer la hora me refiero al “ahora presente” como referencia obligada para el ‘ahora’ que aún no llega o para el “ahora” que ha pasado (*SuZ*: 421/435). Se mira el reloj porque se calcula en qué momento del tiempo nos encontramos respecto de un “ahora” que nos interesa: “[M]edimos el tiempo porque tenemos necesidad del tiempo, esto es, porque nos tomamos tiempo o dejamos pasar tiempo; y el modo en que necesitamos del tiempo, lo regulamos y aseguramos expresamente mediante una medida precisa del tiempo” (*GA 24*: 368/314). En este uso del tiempo objetivo se revela ya el así llamado tiempo mundano. El “ahora” deja ver su significatividad, databilidad y distensión, pues la información que proporciona es más que una cantidad neutral. El “ahora” mundano va impregnado de significatividad, es un “ahora para algo”; de databilidad: “ahora mientras esto sucede”; y de amplitud, pues todo ahora varía en dimensión “ahora en este día”, “ahora en el verano”. Estos caracteres significativos del tiempo, aunque parecen obvios y se asumen en la vida diaria,

no pueden incorporarse a la noción del tiempo del reloj, pues de este procede solo información neutral y objetiva. Su validez –asumido que el *Dasein* está ligado a un espacio, es decir, que hay horas locales– se funda en la negación de toda referencia a casos o situaciones particulares. Heidegger explica el tiempo vulgar como un tiempo derivado del tiempo originario y mundano porque ve en esta concepción del tiempo un activo intervenir para cortar lo que surge, por así decirlo, “naturalmente” (originariamente). La noción de temporalidad originaria tiene como punto de partida el ser cada vez mío (*Jemeinigkeit*). El *Dasein* fáctico solo puede leer un “ahora fáctico y arrojado”; por eso, para llegar a la nivelación que se obtiene en los “ahoras” del reloj, se precisa de un momento de negación y encubrimiento de las estructuras del “ahora” que surgen desde esta facticidad. Lo que surge como una necesidad particular de medición tiene que adaptarse a un ritmo que no le pertenece a nadie. Para que exista información neutral y objetiva, que sea de utilidad general, es preciso eliminar toda nota personal que pueda asociarse con el tiempo que se lee. En la medida en que se encubren significatividad, databilidad y amplitud, el “ahora” queda amputado en sus respectos, y, por tanto, nivelado, accesible de igual manera para todos. Una vez logrado esto es posible alinear los “ahoras” uno junto a otro y confirmar la sucesión (*SuZ*: 422/436).

El análisis de Heidegger revela en cambio la anterioridad de un tiempo que debe presuponerse para poder usar el tiempo del reloj. “[S]iempre contamos ya con el tiempo, antes de que lo midamos mirando el reloj” (*GA* 24: 365/311). Al comienzo del § 81 de *Ser y tiempo* Heidegger describe en términos del tiempo originario la lectura del reloj, si bien de manera impropia. Allí muestra que la temporalidad originaria debe presuponerse para poder leer el reloj. Ahora bien, al respecto quisiera manifestar lo siguiente: ¿hasta qué punto es justo identificar el tiempo aristotélico con este tiempo que se obtiene en la medición? Esto tratará de aclararse en lo que sigue. Propongo seis afirmaciones que aportan el punto de partida para la discusión entre Aristóteles y Heidegger.

1. Primera afirmación: “Solo estamos seguros de la existencia del ahora, no del tiempo”

Cuando alguien afirma que lo único seguro es el momento presente está identificando implícitamente ahora y presente. Se trata de la reducción de la existencia del tiempo a una de sus partes: el presente. Así, quedan implícitamente inexistentes el pasado y el futuro. Y expresamente se puede decir que el pasado ya no es, y el futuro todavía no es. Heidegger explica esto como un modo de temporización impropia del tiempo que, referido al presente, llama “presentación” (*Gegenwärtigen*). Y aplica esto a toda lectura de la concepción del tiempo que se funda en la medición del reloj y, con ello, lo que esta medición implica: homogeneización, nivelación, publicidad.

“El sentido tempóreo-existencial del uso del reloj se revela como una presentación del puntero en movimiento” (*SuZ*: 420/435). Lo central de la información sobre el tiempo la da el ahora que vemos en la manecilla del reloj. Este ahora marca el transcurso del tiempo y, en última instancia, el transcurso de la vida. Además, dicho ahora nos deja ver que es lo único con lo que contamos, sea que tomemos al ahora como este minuto, esta hora o este día. Solo estamos seguros de este ahora porque lo que rodea al ahora es un no-ser. Para quien dice “ahora” el pasado es lo mismo que un ‘ahora-ya-no’: “*Presentando, retener* el «entonces» significa: diciendo-ahora, estar abierto para el horizonte del ahora, es decir, del ahora-ya-no-más” (*SuZ*: 421/435). Los ahora pasados son el tiempo pasado que ya no existe. Y los ahora futuros son el tiempo futuro que aún no tiene lugar. “*Presentando, estar a la espera* del «luego» significa: diciendo ahora, estar abierto para el horizonte del después, esto es, del ahora-todavía-no”. Heidegger concluye: “[L]o que se muestra en dicha presentación es el tiempo”. Esta presentación que solo está segura del ahora al contarlos es identificada por Heidegger como la interpretación ontológico-existencial de la definición aristotélica del tiempo: “[P]orque el tiempo es número del movimiento según lo anterior y posterior” (219b1).

Aristóteles hace eco de esta duda de la experiencia del tiempo al inicio de su tratado. Primero, hay que decir que para él el tiempo es una cantidad. Cuando preguntamos “¿qué hora es?” estamos preguntando el

número de veces que el puntero ha marcado desde el inicio del ciclo. En alemán, como explica Jorge Rivera, la pregunta por la hora es “Wieviel?”, es decir, “¿cuánto tiempo es?” (Syt: 497). Por eso, al plantear las aporías sobre la existencia del tiempo, Aristóteles recurre a su carácter de continuo. Todo continuo, aunque es divisible infinitamente, es existente, como la magnitud espacial. Pero tratándose del tiempo unas partes existen y otras no, así que habría que ver qué parte del tiempo existe: “De todo aquello que es divisible en partes, si existe, es forzoso que existan todas las partes o bien algunas, cuando eso existe. Sin embargo, en el caso del tiempo, las unas han existido y las otras han de existir, y, por tanto, ninguna existe, aun siendo aquel divisible en partes” (218a4-7). Aristóteles lleva la aporía a un punto que podría decirse verdaderamente extremo, pues el tiempo es divisible; así, si de lo único que estamos seguros es del presente, siendo coherentes tendríamos que aceptar la divisibilidad infinita del presente. Este puede seguir siendo dividido al infinito, con lo cual se afirma la inseguridad aun sobre el presente. Esto es, de acuerdo con la noción común de tiempo, que Aristóteles plasma en sus aporías, el tiempo sería inexistente. Pero el Estagirita se detiene ante la evidencia fenoménica del ahora, y esto es lo que salva el tiempo. Nadie puede negar el ahora. Y desde aquí retoma una posible vía de solución. Esta evidencia del ahora implica en Aristóteles diferenciar ahora y tiempo, y además no se trata de un solo ahora sino mínimamente de dos o más. La noción vulgar que está segura del “ahora” identifica, generalmente, ahora y presente: porque los ahora están “constantemente presentes” (*ständig vorhanden*) (SuZ: 422/436), con lo cual se mantiene en la ambigüedad de un “ahora” presente y dudoso. No obstante, para el Estagirita, el tiempo es un continuo que halla su plena manifestación con la participación del alma. Todo continuo requiere de lo no continuo para su captación (*De anima*: 425a19). Así, en oposición al tiempo, el ahora es inextenso, indivisible y no dura, por lo tanto, el ahora, no forma parte del tiempo, pues no solo no comparte las determinaciones de aquel sino que las niega.

Para que el tiempo sea captado precisa del ahora. De ahí que se compare al ahora con el punto y el número. El ahora es principio de cognoscibilidad del tiempo. Es límite, en uno de los sentidos expuestos en *Metafísica* v, 17 (1022a7), y es principio: “[L]o primero a partir de lo cual

una cosa resulta cognoscible” (1013a15). El ahora, en cuanto límite del tiempo, es un atributo del tiempo mismo: “El ahora pertenece al tiempo como una determinación accidental” (220a22). Esto implica que en la existencia de un alma que dice “ahora” y que capta un ente en movimiento tiene lugar el tiempo.

Aristóteles refiere a la analogía con el móvil: el ahora es al tiempo lo que el móvil es al movimiento. Aunque no con la misma seguridad con la que nadie niega el movimiento, nadie puede negar el tiempo, pues su mayor concreción es cuando un alma dice “ahora”. Alejandro Vigo ha expresado esta dependencia de alma y tiempo dejando claro que no se trata de una relación causal, sino más bien de dependencia constitutivo-manifestativa.¹ Tiempo y alma se sitúan como una relación anterior al esquema de oposición sujeto-objeto, en un ámbito que Vigo nombra “indiferentismo ontológico”, y sobre lo cual hablaremos al final de este trabajo.

Por lo anterior, si el alma, al ser consciente de dos horas, es consciente del tiempo que pasa, es imposible pensar que para Aristóteles lo único seguro sea el ahora, pero no el pasado ni el futuro, ya que la evidencia del ahora nos conduce al tiempo: “Ahora bien, resulta manifiesto que si no hubiera tiempo, no habría «ahora», e, inversamente, si no hubiera «ahora», no habría tiempo” (219b33-220a1).

2. Segunda afirmación: “El tiempo es flujo permanente de horas y solo este ahora tiene lugar”

La noción vulgar afirma que la serie de horas es a la vez transcurriente y adveniente (*SuZ*: 422/436). Para la comprensión cotidiana solo existe aquello que es constatable: “[L]o característico de la comprensión común consiste en que ella cree experimentar tan solo entes «de hecho» para poder sustraerse a una comprensión de ser” (*SuZ*: 315/334). Así, los horas que se experimentan son siempre este preciso “ahora”. El tiempo

1. Esta es una pregunta clásica cuando se aborda el tratado del tiempo, al respecto cf. Vigo (2011: 237-276), aquí Vigo condensa las posiciones principales y brinda una solución fenomenológica muy clara. Al respecto volveré más adelante.

es este preciso ahora. Se confirma esto en la marcación que nos inquieta al concentrarnos en el recorrido de las manecillas que se muestran en la carátula del reloj o bien en las páginas del calendario. “En la presentación del móvil en su movimiento se dice «ahora aquí; ahora aquí, etc.». Lo numerado son los horas [...] el uso del reloj lo llamamos *el tiempo del ahora*” (SuZ: 421/435-436). Se trata pues de una serie o multiplicidad de horas que nunca coexisten, sino que fluyen conforme se actualizan, y desaparecen. Esta necesidad de afirmar únicamente un ahora obedece en el fondo a la imposibilidad de pensar la simultaneidad.

La concepción común niega la existencia simultánea de dos horas. No obstante, Aristóteles afirma la existencia de más de un ahora, cuando tiene lugar la captación del continuo. Si el ahora es límite de un continuo delimitado, un ahora único sería por definición imposible, pues “i) nada que sea divisible y limitado posee un único límite ni si es continuo en una única <dirección>, ni si lo es en más de una” (218a23). Todo continuo posee más de un límite y si el ahora es límite del tiempo, el continuo temporal tendrá más de un ahora. Así quedaría expresada para Aristóteles la necesidad de dos o más límites simultáneos. No obstante, la incorrecta comprensión que no diferencia tiempo de “lo que es en el tiempo” lleva a generar aporías cuando se habla de la posibilidad de dos horas simultáneos. Aristóteles ilustra esta perplejidad en *Física* 218a25-29:

Además, ii) si “ser simultáneamente en el tiempo”, y no “antes” ni “después”, es “ser en un mismo y único ahora”, y si lo anterior y lo posterior son en este preciso “ahora”, entonces, las cosas sucedidas hace diez mil años existirán simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada será anterior ni posterior a nada.

La simultaneidad así comprendida alude nuevamente a entes “de hecho”. Más aún, se reitera la identificación de los horas anterior y posterior con lo pasado y lo futuro. Y, es cierto, en cuanto partes de tiempo, pasado y futuro no tienen posibilidad de coexistir.

Además de esto, Aristóteles, da cabida a la coexistencia de dos o más horas: cuando el ahora es comprendido como un lapso de tiempo. En

Física 218a12-14 dice que “no es posible que dos partes diferentes de lo que es en el tiempo existan simultáneamente –a menos que una contenga y la otra sea contenida, como el tiempo más breve por el tiempo más largo”. Por ejemplo, el 17 de mayo de 2015 señala tres datos que corresponden a diferentes medidas del lapso temporal: en el ahora 2015, hay un ahora mes, y un ahora día. Esta simultaneidad se acepta sin problema.

Por otra parte, la lectura fenomenológica de Heidegger acepta la posibilidad de la simultaneidad de los límites del tiempo acentuando las restricciones que Aristóteles plantea para la captación del continuo. Según Heidegger dicha fórmula puede parecer tautológica siendo que Aristóteles define al tiempo con las nociones de lo anterior y lo posterior, que también serían nociones temporales (GA 24: 341 y 362/292, 293, 309). Por el seguimiento, magnitud, movimiento y tiempo son continuos, pero también hay en ellos lo anterior y lo posterior (219a10-22). Se sabe también que la estructura del tiempo es sucesiva y comúnmente se lee que lo anterior y posterior –que se dan en la magnitud y el movimiento– no pueden tener lugar en el tiempo sino de manera sucesiva. Esta lectura es la más comúnmente aceptada. No obstante, respecto de las propiedades del continuo, hay que separar, por un lado, los límites de cada continuo, y, por otro, aquello que funge como principio de cognoscibilidad del continuo correspondiente –el móvil y el ahora, respectivamente– que realizan su recorrido marcando un lugar o una fase distinta del continuo. Aristóteles, de acuerdo con Heidegger, define entonces el tiempo sobre la base del horizonte marcado por dos horas, y captado por un alma que dice “ahora”. Esto es, la captación del continuo sería la captación de una multiplicidad de momentos que se dan de hecho o se suponen (o ambas cosas, o solo una de ellas, dependiendo de si el movimiento es pasado, presente o futuro), pero en todo momento debe suponerse la captación de un horizonte –derivado del cambio de algo en su lugar o en su estado– que permite inferir el paso del tiempo. Así debe leerse el preludeo a la conocida fórmula, como el horizonte captado cercado por dos horas, uno anterior y otro posterior, que no son tiempo, sino “en” el tiempo: “Y es en tales circunstancias cuando afirmamos que ha pasado el tiempo, a saber, cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento. Y llevamos a cabo tal determinación en cuanto consideramos

estos <términos> como diferentes y algo intermedio distinto de ellos” (219a23-27). La lectura de Heidegger alude a una percepción de lo anterior y lo posterior que se da “a una” (219a27-29): “[E]n efecto, cuando nos representamos los extremos como distintos del medio, y el alma dice que son dos los «ahora», el uno anterior y el otro posterior, entonces decimos que esto constituye tiempo” (219a27-29).

Anterior y posterior no son exactamente partes del tiempo sino límites que conforman un horizonte: “La definición del tiempo que ofrece Aristóteles es tan genial que fija también este horizonte dentro del cual con lo numerado en conexión con el movimiento encontramos nada menos que el tiempo [...] El horizonte buscado es el de lo anterior y lo posterior” (GA 24: 340-342/292).

De acuerdo con la lectura de Heidegger, Aristóteles vacila en las nociones de “anterior” y “posterior”, por lo que puede prestarse a equívocos (GA 24: 349/299). El filósofo alemán parece entender las funciones de lo anterior y posterior como procedentes del desde-hacia que se da en la determinación del movimiento como continuo, y que debe surgir como requisito previo a la medición concreta de dicho continuo. Más aún, reitera que para la definición del tiempo esos límites son también “temporales”, es decir, que están en el tiempo, y mantienen las características del ahora. Si descartamos con Ross que la fórmula se refiera a un conteo² y aceptamos que en ella se habla de la percepción de la multiplicidad, diríamos con Heidegger –también centrado en la percepción– que, en cuanto el alma se enfrenta a algún proceso o movimiento, proyecta un antes y un después en un ahora concreto. En ello el filósofo de Meßkirch ve ya un modo de la temporalidad originaria que, dicho en términos vulgares,

2. Aristóteles (1936: 65): “The description of time as that in change which is counted is unfortunate. For «counting» suggests denumeration, counting to the end; and Aristotle’s language arouses the suggestion that we can count the nows, or else the indivisible periods of time, involved in a change. This, however, would be foreign to Aristotle’s whole theory; he is absolutely consistent in maintaining the infinite divisibility of time and change. By counting he means here simply the recognition of plurality; the doctrine is that time is that element in change which makes it possible for there to be, and to be recognized, a plurality of phases, by making it possible for a thing to be in different places or in different states”.

partiría de la simultaneidad o, dicho en términos fenomenológicos, de la “triple extaticidad” del tiempo. Desde esta perspectiva el tiempo se lee como sigue: “[L]o numerado que se muestra en el seguimiento presentante y numerante del puntero en movimiento, de modo tal que la presentación se temporiza en la unidad extática del retener y el estar a la espera horizontalmente abiertos según lo anterior y posterior” (SuZ: 421/435). En esta lectura posible de Aristóteles, la simultaneidad es condición necesaria de la sucesión atribuida al tiempo.

3. Tercera afirmación: “El ahora termina”

Es común comprender que los instantes son solo eso: la felicidad es un instante, la suerte lo es; pero también el dolor y los males, en general, pasan. El calendario nos brinda un día-ahora del que dispongo para hacer algo, el reloj nos marca la hora con la que contamos, o los minutos.

En el tiempo vulgar y el tiempo mundano se aceptan la duración y el término del ahora. En el tiempo mundano el ahora es diferente para cada uno; se habla de “ahora en este día” o “ahora durante el evento” y, sujeto al contexto en que se dice, todos sabemos cuándo acaba ese tiempo. Mientras que en el tiempo vulgar la marcación implica también el término: llegada a un punto la manecilla da fin al minuto, a la hora, al día o claramente al año.

Así, al ahora que puede dar cuenta de un término y un fin, afirma Heidegger, se le ha cosificado: “[L]a secuencia de horas es concebida como algo que en cierto modo está ahí; porque ella misma cae «dentro del tiempo»” (SuZ: 423/437).

En efecto, en el tratado de Aristóteles es posible hablar de duración si pensamos en el caso en que el tiempo mide al estar en movimiento: “[M]ide el movimiento en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el <movimiento> total, tal como el «codo» mide la extensión en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el todo” (220b32-221a4). Lo que se plasma en la carátula del reloj, por ejemplo, es la determinación de un recorrido, en este caso del minuto formado por 60 segundos, que completará cada vez con 60 minutos marcando el mismo trecho de unidad en unidad hasta llegar

a 12 unidades, para entonces dar paso al ciclo, matutino o vespertino. El ahora marca una suma de horas-lapso. La acumulación se traduce en la pregunta “¿qué hora es?”, esto es, cuántos horas han *pasado*, es decir, haciéndose presentes y fugándose. Sabemos que hemos gastado un cúmulo de horas que a la vez cargamos.

La convicción de que el ahora finaliza tiene su complemento en la suposición implícita de que también tiene un inicio. “¿Cuándo surge un ahora?”, se pregunta Aristóteles haciendo eco de esta noción común: “Y si es forzoso que el «ahora» que ya no existe y existió antes haya dejado de existir en algún momento, entonces tampoco los «ahoras» existirían simultáneamente unos con otros, y el <ahora> anterior en cada caso habrá forzosamente dejado de existir” (218a13-16). Esto es, el creer que el ahora tiene un fin obliga a suponer que tal fin sucede en otro ahora, pero para que el nuevo ahora tenga su fin en otro, el anterior debe haber dejado de existir, pues los horas, como los puntos, nunca se tocan (218a18-19), y tendríamos que aceptar que el ahora que termina lo hace en una ahora inexistente, es decir: el ahora o no termina, o no existe. Se reitera la evidencia de que el ahora existe, pero queda por explicar la creencia de que el ahora termina y da paso a otro ahora, esto es, la pregunta “¿cuándo surge un ahora?” tiene implicaciones que no son claras en un primer momento. Si el ahora –de acuerdo con Aristóteles– es principio del tiempo, debe presuponerse para toda pregunta que indague por el tiempo. Al hacer la pregunta por el cuándo del surgimiento o término del ahora, suponemos ya el tiempo. Preguntar por cuándo termina el ahora equivaldría a preguntar por cuándo surge el cuándo.

Por otro lado, en la indagación sobre el nacimiento del ahora se considera al ahora como algo que cae en el tiempo, como un árbol o un invierno, o cualquier proceso, de los que podemos preguntar cuándo nacen o se inician, y determinar cuándo tienen fin. La pregunta por el cuándo se realiza respecto de entes que ya “caen” en el tiempo, es decir, respecto de entes cuyo estatus ontológico es ser “un esto” (*tóde ti*) (cf. Aristóteles, 1995: 256).³ Así, pensar un ahora que surge, permanece y deja de existir

3. En su comentario Vigo remite a Simplicio, Ross y Conen.

es atribuirle un estatus que no le corresponde. El ahora no pertenece a las entidades corruptibles sino simplemente a las entidades que a veces son y a veces no son, y que no necesariamente pasan por un proceso de corrupción. Ejemplo de este tipo de entidades –señala Vigo en el mismo lugar– son los “eventos accidentales y sus causas, las sensaciones, las determinaciones geométricas como puntos, líneas y superficies, el contacto entre cuerpos, etc.”. Aristóteles negaría, por tanto, un término del ahora en su sentido primario de límite.

4. Cuarta afirmación: “Y sin embargo siempre es ahora”

Aunque pasen y desaparezcan siempre podemos decir “ahora”, y se tratará de un ahora que es el mismo en su esencia: “En cada ahora el ahora es diferente, pero cada ahora distinto, en tanto que ahora, es siempre ahora” (GA 24: 350/299). Dicha esencialidad del ahora se asocia con la presencia continua del ahora. Aunque sabemos que el ahora no es el mismo, hay una convicción de la constancia del ahora en nosotros: “Decimos *en* cada ahora es ahora, y *en* cada ahora ya se ha desvanecido el ahora. En *cada* ahora el ahora es ahora, y está, por ende, constantemente presente *como él mismo*, aunque también en cada ahora advenga y desaparezca cada vez un nuevo ahora” (SuZ: 423/437). Heidegger relaciona esta curiosa percepción del ahora con la concepción platónica del tiempo. A partir de la sensación de un ahora constante surge la idea de que el tiempo es imagen de la eternidad. Así, continúa la cita:

Aunque cambiando *de este modo*, el ahora da muestras, a la vez, de una constante presencia de sí mismo; y por eso ya el propio Platón, desde esta perspectiva del tiempo como la secuencia de horas que vienen y se van, se vio forzado a llamar al tiempo la imagen de la eternidad.

Para Aristóteles la pregunta de si el ahora es el mismo o siempre diferente expresa la aporía de lo único que garantiza el tiempo. Es decir, podríamos afirmar que la aporía del tiempo se transforma en la aporía del

ahora, respecto del cual es importante resolver la pregunta sobre su identidad y alteridad. ¿Es el ahora el mismo o siempre diferente? “No es fácil saber si el «ahora» que evidentemente establece el límite entre lo que ha pasado y lo porvenir a) permanece uno y el mismo, o bien b) es siempre diferente” (218a8-11). Respecto de la primera opción vimos que Aristóteles reconduce la posibilidad de que sea un ahora siempre diferente de la pregunta por cuándo surge un ahora. La perplejidad brota porque para hablar del principio del tiempo debemos suponer el tiempo. Pero también, como se vio, sorprende la respuesta de que el ahora sea siempre el mismo, ilustrado como la coincidencia del pasado y el presente (218a26-29). Así, genera perplejidad afirmar que el ahora es siempre diferente o siempre el mismo. De ahí la necesidad de responder.

Aristóteles reformula la pregunta por la identidad y alteridad del ahora de acuerdo con sus propios términos, es decir, bajo un planteamiento que entiende correctamente el estatus ontológico del ahora y el tiempo. En el capítulo 12 (219b9-33) el filósofo alude a la relación de fundamentación de seguimiento de la magnitud, el movimiento y el tiempo, sobre cuya base funda también la analogía entre el ahora y lo que se traslada. En cuanto continuos, de ellos se puede decir que son también lo mismo y siempre diferentes: “Y así como el movimiento es siempre diferente así también lo es el tiempo. En cambio, el tiempo todo, <tomado> conjuntamente, es el mismo” (219b9-10). Lo que parece aportar una respuesta es ver al continuo desde dos perspectivas: en tanto *hó pote ón* y en tanto *tò éinai*, es decir, en su traducción y respectivamente, como “sustrato” o “aquello que es en cada caso” y como “ser”. Así lo reformula para el ahora: “Por su parte, el ahora» es en cierto sentido el mismo, y en cierto sentido no. En efecto, en cuanto se corresponde con distintos <estados>, es diferente –y esto constituía su ser «ahora»–; en cambio, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el «ahora», es el mismo” (219b12-15). Esta doble posibilidad parece más fácilmente accesible a través del elemento discreto de la captación del continuo del movimiento, explicado lo cual uno podría entender cómo es que al ahora le acaecen tanto la identidad como la alteridad. Así, respecto del móvil dice lo siguiente: “[E]sto <que se traslada>, considerado como aquello que es en cada caso, es lo mismo –pues es una piedra o algo semejante, representado como

un punto–, pero en su enunciado, en cambio, es distinto, en el sentido en que los sofistas consideran diferente «ser Corisco en el Liceo» y «ser Corisco en el ágora» (219b17-20). Es decir, en su sustrato –como principio de conocimiento– el papel de lo que se traslada se asemeja al punto, pero en su ser le sucede que es distinto en cada fase del movimiento, y parece que la manera en que los sofistas consideran a algo diferente dependiendo del lugar en el que se encuentre permite representar con exactitud el caso del ahora, más que el del móvil mismo. “En la medida en que está en otro y es otro (pensemos en la serie de los lugares), es en cada caso distinto” (GA 24: 350-351/300).

Así, la doble posibilidad del ahora queda expresada como sigue: “[T]ambién en este caso, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es «ahora», <el ahora> es el mismo –pues es lo anterior y lo posterior en el movimiento–; su ser, en cambio, es diferente, ya que el ahora existe en cuanto es numerable lo anterior y posterior” (219b25-28). En este punto hay que destacar la diferencia que asocia el *tò eínai* a lo numerable e implícitamente el *hó pote ón* a lo numerado. En palabras de Heidegger: “Lo que constituye en cada caso su ser-«ahora» es su alteridad. Pero lo que ya era en cada caso como aquello que es, esto es, ahora, eso es lo mismo” (GA 24: 351/300).⁴

De manera más clara, esta identidad y alteridad del ahora se expresa en el contexto que refiere a la dependencia entre ahora y tiempo. Es decir que solo en vistas de esta relación podemos explicar esa doble propiedad del ahora: “[E]videntemente el tiempo no solo es continuo en virtud del «ahora», sino que también se divide según el ahora” (220a4-5), pero en su comentario Heidegger alude a lo que se dice en el capítulo 13 del tratado del tiempo:

El “ahora” es <principio de> continuidad del tiempo, según se dijo. En efecto, hace continuos el tiempo pasado y el futuro. Y es límite del tiempo, pues es principio del uno y final del otro. Sin

4. “Sofern es je an einem anderen und anderes ist (denken wir an die Abfolge der Orte), ist es je ein anderes. Das macht sein je Jetzt-sein aus, seine Andersheit. Was es aber je schon als das, was es ist, war, nämlich Jetzt, das ist dasselbe”.

embargo, esto no resulta manifiesto como en el caso del punto que permanece <en reposo> [...] Del mismo modo, también el “ahora” es, por un lado, una división en potencia del tiempo y, por otro, es límite y unidad de ambos <tiempos>. Pues la división y la unión son lo mismo y respecto de lo mismo, pero su ser no es el mismo. (220a10-20)

Este sentido fundamental de ahora es el que puede ser visto como lo mismo o como lo siempre distinto, pues hay otros sentidos derivados del ahora a los que Aristóteles alude posteriormente.

Heidegger comenta por su parte la posibilidad de unir y dividir el tiempo. Solo que señala el doble rostro del ahora también desde una manera doble de entender la división. Por un lado, el ahora que une también divide, *a la vez*:

El tiempo se mantiene, pues, intrínsecamente unido gracias a los “ahoras”, es decir, en el “ahora” se funda su continuidad específica, pero se descompone también en la perspectiva del “ahora” y es articulado en el “ahora”-ya-no, lo anterior, y el “ahora”-todavía-no, lo posterior. Solo en la perspectiva del ahora entendemos el “luego” y el “hace un rato”, lo anterior y lo posterior. (GA 24: 350/299)

Alejandro Vigo, remitiendo a Simplicio, ilustra esta reunión de funciones opuestas con el arco del círculo que tratándose de lo mismo puede ser descrito bien como cóncavo bien como convexo. Por otra parte, Heidegger considera la posibilidad de la división como el hecho de numerar una serie de lugares: “El «ahora» que numeramos siguiendo un movimiento es cada vez distinto. *Tò dè nún dià tò kineîsthai tò pheróme-non aiei héteron* (220a14), el «ahora», en virtud del tránsito del móvil, es cada vez distinto, es decir, un pasar de un lugar a otro” (GA 24: 350/299).

Así, el ahora como siendo siempre el mismo debe leerse desde la perspectiva de lo *hó pote ón* y *tò eínai*, en relación con el tiempo. Para Heidegger es esta formulación del ahora la que condensa la esencia tanto del ahora como la del tiempo.

5. Quinta afirmación: “El ahora que marca el tiempo es puntual y divisible”

El tiempo vulgar conjunta la sucesión y la divisibilidad: “La secuencia de horas no tiene interrupción ni lagunas. Por «más» que progrese en la «división» del ahora, este seguirá siendo un ahora” (*SuZ*: 423/437). En la noción común de puntualidad permanece un sentido de lo que es la numeración discreta. Un momento da paso, sin más, a otro. La exactitud de la medición en el paso del tiempo –con todo y las regionalizaciones– es innegable. Uno toma el reloj y decide fijarse en el paso de las horas, los minutos o los segundos. El día pasa, el cambio de año tiene lugar, el tiempo llega puntual.

Esta puntualidad y sucesión de los horas del tiempo no impide saber, a la vez, que es posible subdividir cada tramo en tramos más pequeños. La posibilidad de la división del tiempo es infinita, aunque ya no sea perceptible al sentido común. Sin embargo, una vez determinada la medida que utilizaremos para calcular las partes de un tramo, el tiempo seguirá pasando, pues el continuo actualizado es finito.

Nunca podremos retrasar el momento de un encuentro o una cita prevista por más que nos empeñemos en subdividir las horas o los minutos. Puntualmente un ahora sigue a otro. En Aristóteles la estructura del tiempo es la continua sucesión: el pasado es anterior al presente y este al futuro. También los horas son sucesivos, solo que de manera discreta: “[E]n efecto, ha de aceptarse que es imposible que un ahora siga inmediatamente a otro, como tampoco un punto a otro punto” (218a18-19). Y esta sucesión se extiende al infinito porque el tiempo es infinito, como abajo veremos.

Por otra parte, es sabido que, al tiempo, en cuanto continuo, le pertenece la infinita divisibilidad, nadie duda de que una hora se divide en minutos, segundos, etc., pero ¿pueden surgir infinitos horas entre dos horas dados? ¿En qué contexto habla Aristóteles de la infinita divisibilidad del ahora? La primera mención tiene lugar dentro de la pregunta por cuándo deja de existir el ahora, lo cual, como mencionamos, nos conduce a la aporía de que el cuándo pregunta por el cuándo. Esto crearía una serie infinita de horas intermedios. Aunque aquí no se habla de

división al infinito, podríamos afirmar que el surgimiento de infinitos ahora de alguna manera se opone a la vivencia normal del tiempo, por lo que, al rechazarla, parece rechazarse algo que no tiene que ver con la percepción normal del tiempo. El punto de partida al respecto afirma que “lo que hay entre dos ahora es tiempo” (237a6). Por otro lado, el tema de la división al infinito queda implícito en la referencia a la viabilidad de la simultaneidad. Solo en tanto se trata de ahora lapso, podemos decir que un ahora es simultáneo a otro, manteniendo la regla de que la simultaneidad es posible cuando un lapso mayor incluye a lapsos menores. Este lapso es en realidad una parte del movimiento que puede medir al tiempo y, en cuanto se establece una relación de seguimiento entre la magnitud y el tiempo, es divisible: “[R]especto de la magnitud no hay un mínimo, pues toda línea puede siempre seguir siendo dividida. Consecuentemente, el mismo modo ocurre también con el tiempo. En efecto, el mínimo según el número es uno o dos, pero según la magnitud no hay mínimo” (220a29-32). Heidegger destaca que la posibilidad de división del continuo tiene lugar cuando se le ha cosificado: “[L]a continuidad del tiempo se ve en el horizonte de algo que indisolublemente está-ahí” (*SuZ*, 423/437). Pero en Aristóteles esto es el caso en que el tiempo mide al estar en movimiento. No cuando mide al movimiento, que según nuestra lectura sería el matiz que diferenciaría la interpretación clásica de la fenomenológica. Sin entrar en la noción específica de numeración, me interesa señalar que la opinión común liga discreción y divisibilidad infinita a una misma entidad, llámese ahora o tiempo. Pero, como se sabe, para Aristóteles la divisibilidad infinita solo le acaece al tiempo, y la puntualidad al ahora límite, es decir, en el sentido primordial en que es expuesto en el tratado. Este ahora límite está basado en la captación natural del tiempo, algo que se olvida cuando se cree que la mejor captación tiene lugar gracias a una mayor exactitud del tiempo.

6. Sexta afirmación: “El tiempo es infinito”

En el soslayamiento de la finitud del tiempo se encuentra para Heidegger uno de los factores más importantes que contribuyen a desestimar

la esencia del alma individual como existencia, pues sabido es que para el filósofo alemán no puede hablarse de existencia sino de “singularidad” y concreción. Atenerse a la infinitud del tiempo es uno de los resultados a los que inevitablemente nos lleva la impropiedad, pues en ella se da un olvido del propio ser como ser finito. El tiempo cobra una importancia impersonal y se desliga del destino concreto. Uno establece las metas sobre la base de los tiempos del calendario, y con ello olvida que es el alma el origen de la “captación” del tiempo. Uno se atiene a una marcha que ha comenzado antes que uno y que no se detiene cuando uno muere. Uno se olvida a sí mismo. Heidegger acusa este olvido: “La tesis fundamental de la interpretación vulgar del tiempo, según la cual el tiempo es «infinito», manifiesta del modo más elocuente la nivelación y el encubrimiento del tiempo del mundo implícitos en esa interpretación y, por ende, la nivelación y el encubrimiento de la temporeidad en general” (*SuZ*: 424/438).

En el apartado anterior vimos el caso de la división del tiempo al infinito en el sentido de infinito intensivo. Pero la infinitud a la que nos referimos en este lugar es la infinitud extensiva, es decir, es el proceso aditivo de horas, en el que siempre es posible agregar un ahora, pues todo ahora es fin de un tiempo (pasado) e inicio del futuro.

Pero ¿qué es el infinito y qué estatus ontológico posee? “Así pues, es infinito aquello de lo cual siempre es posible hallar algo fuera, cuando se lo considera desde el punto de vista de la cantidad” (207a7). Del infinito en sí mismo, lo mismo que del tiempo, no se habla nunca como una entidad autónoma, sino como afección de la cantidad (1071b6-11). Y como, por otro lado, hay una relación de seguimiento entre magnitud, movimiento y tiempo, es decir, de prioridad ontológica de la primera respecto de los otros dominios, esta relación de vinculación esencial del tiempo respecto de la magnitud y el movimiento explica, a su vez, el modo en que debe entenderse el infinito temporal: “[U]n movimiento <es infinito> porque lo es la magnitud sobre la cual <el objeto en cuestión> se mueve, se altera o aumenta, y el tiempo por causa del movimiento” (207b22-24). Así el infinito que es esencial al tiempo está anclado a los atributos de la magnitud y al movimiento, si bien en tanto tiempo mismo. No obstante, Aristóteles aborda la pregunta sobre si el tiempo es finito o infinito en

Física IV, capítulo 13. Allí plantea la posibilidad de la finitud del tiempo, y lo resuelve aludiendo al movimiento y al ahora. La primera prueba cosmológica, como explica Vigo (Aristóteles, 1995: 274-275), alude a la eternidad del movimiento, cuya demostración puede verse en *Física* VIII.1, 251b10-13. En el capítulo 13 del tratado explica la finitud porque todo tiempo tiene un “alguna vez”:

Y si no hay ningún tiempo que no sea “alguna vez”, <entonces> todo tiempo será limitado. Pero entonces, ¿habrá acaso de detenerse? ¿O bien no, si es que siempre hay movimiento? Y, en tal caso, ¿<el tiempo> es <siempre> distinto o el mismo muchas veces? Es evidente que tal como es el movimiento, así también es el tiempo. En efecto, si <el movimiento> resulta alguna vez ser uno y el mismo, <entonces> también el tiempo será uno y el mismo, pero si no, no. (222a27-33)

En este sentido, dado que el movimiento es eterno en Aristóteles, el tiempo también será “eterno” o “infinito”. Pero dado que la crítica de Heidegger se refiere sin duda al olvido del tiempo finito como tiempo humano, podríamos abordar el sentido de este tiempo humano en Aristóteles. ¿Cómo tiene lugar el infinito vivido por el alma? En primera instancia habría que recordar que la defensa del infinito y la determinación de su estatus ontológico es un tema clave para Aristóteles (206a9-11), no obstante, tratándose del tiempo hay ciertas precisiones. La infinitud extensiva es defendible en dos casos: en el tiempo (por razón de la magnitud y el movimiento) y en el género humano (206a25).

Ciertamente el tiempo es infinito en razón de su relación con el movimiento. Pero con ello se obtiene solo una perspectiva cosmológica, si bien importante, para la comprensión del tiempo. Se precisa, además, la perspectiva del origen de la captación del tiempo. Esto es, toda percepción del tiempo requiere dos elementos que se conjuntan para que se dé el tiempo: el alma y el movimiento. O más precisamente: un alma y el movimiento. En ausencia de uno de esos factores –y Aristóteles contempla la posibilidad de que no hubiera alma–, no es posible hablar de que el tiempo exista cabalmente.

De manera brillante Alejandro Vigo ha llamado la atención respecto del indiferentismo ontológico que antecede al esquema sujeto-objeto que se requiere para entender esta conexión.⁵ Desde la perspectiva moderna, la pregunta se reduce a “¿existe o no existe el tiempo con independencia del alma?”; pero desde el indiferentismo tendría que indagarse por cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten que el tiempo alcance su efectiva realización: aludiendo a la pregunta por la existencia de lo sensible explica que no se trata de un objeto “como cosa subsistente, sino, más bien de las condiciones bajo las cuales dicho objeto puede desplegar efectivamente aquellas virtualidades que lo caracterizan en cuanto sensible” (Vigo, 2011: 258). Estas relaciones –que se reiteran en otros pasajes– obedecen a una matriz explicativa que Aristóteles utiliza para dar cuenta de los actos sensibles. Una cosa es el objeto sensible y otra su captación. ¿Qué es un rojo que no es visto? Solo el sustrato del rojo. No se cuestiona su existencia, se cuestiona su actualidad. Un color rojo solo es rojo a plenitud cuando es un rojo-visto. Así, el tiempo, que es una afección del movimiento, no alcanzaría su realización en ausencia de un alma numerante. La manifestación del tiempo exige la misma coincidencia de la sensación y el sentido. Ante un movimiento, debe hallarse un alma capaz de numerar. Esto es, el modo más pleno del propio despliegue del tiempo –es decir, de su actualidad– depende totalmente de la relación con el alma.

El tiempo no es algo externo al alma ni meramente dependiente del alma. No es externo ni interno. El tiempo es infinito porque la perspectiva es la de la infinitud del género humano. Pero en su actualización propia, el tiempo requiere la conjunción del movimiento y un alma finita e individual, esto es, “siendo en cada caso finito, es a la vez algo siempre distinto de lo anterior” (206a33), es decir, infinito. De la serie de ahora que producen las almas de generación en generación nace la infinitud del tiempo.

5. Cf. Vigo (2011: 237-276), así como su conferencia magistral “Percepción, determinación y negación: Aristóteles y los presupuestos noéticos de la conciencia perceptiva” dictada en Puebla, en octubre de 2016.

El tiempo es pues en cierto sentido finito e infinito. A Aristóteles no le interesa subrayar la finitud del tiempo pero señala la finitud del alma que forma parte de una serie infinita. Desde otra perspectiva, puede decirse que la desustancialización del infinito se logra mediante la limitación de su actualización como finita: “Lo infinito por adición y por división son en cierto sentido lo mismo, ya que dentro de lo finito se produce lo infinito” (206b3). Algo similar sucede con el tiempo. Ese tiempo que se hipostasias como aquello que nos antecede y que sigue independientemente de nosotros depende, en última instancia, de seres individuales.

Observaciones finales

Podemos concluir que Aristóteles plasma en esta primera sección de su tratado del tiempo (cap. 10) varias características que en realidad no corresponden con exactitud a su propia noción del tiempo. Allí hace eco de la concepción vulgar del tiempo, o bien de concepciones de otros filósofos con los que no necesariamente está de acuerdo, pero es claro que, como acostumbra por razones metódicas, logra despertar la duda de nuestra propia idea de tiempo. Más adelante se encarga de precisar nociones que en la sección aporética aparecen claramente incorrectas o ambiguas.

Cabe decir, además, que la dificultad para determinar muchos de los conceptos que se manejan en el tratado de la *Física* ha llevado a dos posibilidades de interpretación de la fórmula, que no necesariamente se excluyen. Por un lado, hay nociones en la idea común de tiempo que son claramente erróneas, y, por otro, hay además una posibilidad distinta de lectura de la fórmula aristotélica misma. Solo es adecuado atribuir a la noción aristotélica del tiempo varias de las características mencionadas en las afirmaciones cuando la fórmula se lee en un determinado sentido.

Al respecto Heidegger parece manifestar dos posturas. En *Ser y tiempo* es clara su interpretación de la fórmula como el tiempo que se lee en el reloj, el conteo de las pausas que dan por resultado un número. En este caso las pausas son numeradas, lo numerado es el ahora. En GA 24 Heidegger realiza un análisis más detallado y llega a otra conclusión. Allí

muestra ambas posibilidades. Numerar es contar, pero también significa develamiento y percepción del tránsito. La fórmula del tiempo también admite una lectura fenomenológica que deja ver en Aristóteles mismo la existencia de un tiempo anterior a la medición. Heidegger se extiende en esta posibilidad, aunque este tiempo anterior no coincida con la temporalidad originaria.

Referencias

- ARISTÓTELES (1936), *Physic*, trad. W. D. Ross, Oxford.
- (1994), *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
 - (1995), *Física*, libros III y IV, trad. A. Vigo, Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, M. (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997].
- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann (*Gesamtausgabe* 24) [*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000].
- SIMPLICIO (1992), *On Aristotle Physics 4. 1-5, 10-14*, trad. J. O. Urmson, London: Duckworth.
- VIGO, A. (2011), *Estudios aristotélicos*, Pamplona: EUNSA.

Aristóteles y la dimensión hermenéutica de la κοινὴ αἴσθησις

Ricardo Gibu Shimabukuro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Es a Hans-Georg Gadamer a quien puede atribuirse el mérito de haber recuperado para la filosofía contemporánea la dimensión hermenéutica del sentido común, a través de sus estudios de la obra del filósofo italiano Giambattista Vico, en su libro *Verdad y método*. Según Gadamer, la recuperación del *sensus communis*, llevada a cabo por Vico, significó una forma novedosa de delimitar las posibilidades de la ciencia moderna, y de rehabilitar aquel saber propio del humanismo antiguo, fundado en la *prudentia* y la *eloquentia*, en el que el sentido de lo verdadero y de lo justo era adquirido a través de una comunidad. En la recuperación de la tradición humanista obrada por Vico, resulta particularmente esclarecedora, según Gadamer, la distinción aristotélica entre el saber técnico y el saber práctico: “[L]a apelación de Vico al *sensus communis* remite objetivamente a este motivo desarrollado por Aristóteles en contra de la idea platónica del «bien»” (Gadamer, 1988: 52). No se trata de una relación que el propio Vico haya establecido, sino de un criterio hermenéutico que sirve a Gadamer para situar la originalidad del *sensus communis* en el contexto de aquella disputa en torno al bien por la que Aristóteles se aleja de la posición de su maestro, en favor de un saber práctico irreductible al teórico. “Este saber práctico, la *phrónēsis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar, está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente” (*ibid.*: 51). No obstante la aguda observación de este vínculo, llama la atención que para el filósofo alemán la noción viqueana de *sensus communis* no guarde relación alguna con la

noción aristotélica de la κοινή αἴσθησις,¹ sino con aquella desarrollada en la tradición humanista latina, el “concepto romano antiguo del *sensus communis* tal como aparece sobre todo en los clásicos romanos que, frente a la formación griega, mantienen el valor y el sentido de sus propias tradiciones de vida estatal y social” (*ibid.*: 52). Si en algún momento aparece mencionada la κοινή αἴσθησις aristotélica en *Verdad y método* es para vincularla al sentido común escolástico, y para dar cuenta del influjo de ambas en la teoría del *common sense* de la escuela filosófica escocesa (Buffier, Reid). El objetivo de nuestro trabajo es ahondar en la dimensión hermenéutica de la κοινή αἴσθησις aristotélica, para lo cual se torna necesario precisar el sentido en el que la αἴσθησις misma se abre a la aprehensión de formas y valores trascendentes a la pura materialidad. Con ello, tomamos distancia de interpretaciones “deficitarias” de la αἴσθησις, que limitan su alcance a las cualidades de los objetos, mas no a los objetos mismos,² posicionándonos en favor de una lectura que reconoce su acceso a instancias que confieren sentido a la vida humana.

1. ¿Κοινή αἴσθησις o simplemente αἴσθησις?

La expresión κοινή αἴσθησις aparece solo tres veces en el corpus aristotélico, más precisamente en *De anima* III 425a 27 (τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός), *De memoria* 450a 10 (μέγεθος δ’ ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν) y *De partibus animalium* 686a 31 (τὸ γὰρ βᾶρος δυσκίνητον ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινήν αἴσθησιν), aunque solo en las dos primeras su significado guarda relación con el problema central de la percepción, mientras que en la última

1. “Pero el *sensus communis* no es en este sentido un concepto griego ni se refiere a la κοινή δύναμις de la que habla Aristóteles en *De anima*” (Gadamer, 1988: 52).

2. Así, por ejemplo, Nussbaum (1978: 258) destaca el rol pasivo de la αἴσθησις en virtud de la creencia aristotélica de que “los objetos propios de los sentidos no son cosas, sino cualidades”, a diferencia del rol activo de la φαντασία que daría cuenta del carácter hermenéutico de la percepción (p. 260). Con relación al debate entre las posiciones fisiologistas e intencionalistas de la αἴσθησις ver Nussbaum y Oksenberg Rorty (1992: 209-211).

su mención (casi marginal y soslayable) es vinculada a la inteligencia y al beneficio que implica su posición en la parte superior del cuerpo humano en el plano de las acciones. Si la κοινή αἴσθησις aparece escasamente en el corpus, no sucede lo mismo con la referencia a los κοινά (sensibles comunes) cuya estructura es analizada en diversas obras del Estagirita (*De anima*, *De memoria et reminiscentia*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia*, *De insomnis*, *Ethica Nicomachea*, entre otras). Otros problemas de orden exegético se abren con las referencias en *De Somno* 455a 16 a una κοινή δύναμις, en *De Sensu* 449 a 18 a un τὸ αἰσθητικὸν πάντων y en *De memoria* 450a 12 a un τὸ πρῶτον αἰσθητικόν cuyas atribuciones parecen coincidir, no sin dificultades, con la κοινή αἴσθησις.

La mención en el *De anima* a la κοινή αἴσθησις, en el capítulo 1 del libro III se realiza en el intento de distinguir la percepción de los sensibles propios de la de los sensibles comunes. A diferencia del sentido propio que percibe un solo objeto (la vista el color, el olfato el olor, el oído el sonido, etc.), la κοινή αἴσθησις puede percibir un objeto a través de varios sentidos, tales como “movimiento [κίνησις], reposo [στάσις], figura [σχῆμα], magnitud [μέγεθος], número [ἀριθμός] y unidad [ἕν]” (425a 15-16). Esta distinción había ya aparecido en el capítulo 6 del libro II, cuando Aristóteles había expuesto la naturaleza y las clases de los objetos sensibles (τὰ αἰσθητά), distinguiendo entre “sensible por accidente” (τὸ αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός) y “sensible por sí” (τὸ αἰσθητὸν καθ’αυτό). Este último de dos tipos: el sensible propio (τὸ ἴδιόν) y el sensible común (τό κοινόν).³ El sensible por accidente remite a la posibilidad de un sentido de aprehender un ἴδιόν que no está ejerciendo ninguna acción sobre este y que, por tanto, es propio de otro sentido, en virtud de haber sido percibido en el pasado (Brunschwig, 1991: 464). Así, por ejemplo, “esto blanco es el hijo de Diares”, dado que el sentido de la vista percibe actualmente lo blanco y de modo accidental al hijo de Diares (418a

3. “Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor [...] si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro” (418a 11-16).

21-23). El sensible común se dice que es “por sí” porque no requiere para su aprehensión de una percepción previa, pero sí de la participación conjunta de más de un sentido (418a 19).

El listado de sensibles comunes ofrecido en el libro II y el libro III es casi el mismo, a excepción de “reposo” (στάσις) que en el libro II aparecía como “inmovilidad” (ἠρεμία) (418a 17). En *De sensu* 442b 5-6 aparecen otros sensibles comunes: “[L]o rugoso [τὸ τραχύ] y lo liso [τὸ λεῖον] γ, además de estos, lo agudo [τὸ ὀξύ] y lo obtuso [τὸ ἀμβλύ] en los cuerpos sólidos”; y en *De memoria* 450a 9-10 parece reconocer Aristóteles al tiempo como un sensible común, cuando afirma que es necesario que la magnitud y el movimiento sean conocidos “con lo mismo con lo que conocemos también el tiempo, de forma que es evidente que el conocimiento de estas cosas se da en el sentido primario [πρώτη αἰσθητική]” (cf. Gregoric, 2007: 104).⁴

Si bien en el libro II del *De anima* Aristóteles no hacía referencia explícita de la κοινή αἴσθησις cuando hablaba de los κοινά, sería impensable que no la tuviera en mente aun cuando esta expresión se haga patente a inicios del libro III. Si ello es así, la doctrina de la κοινή αἴσθησις solo puede comprenderse en el marco del sensible común (κοινόν), que no es otro que el de la αἴσθησις. Comprender su alcance implica, en primer lugar, distinguir el estatuto de la αἴσθησις que se expone unitariamente

4. El “sentido primario” del que se habla en este texto no remite a la κοινή αἴσθησις, sino al corazón (καρδία) como principio de vida, de movimiento y de sensaciones: “[E]l corazón se halla en la parte delantera y en el centro, y en él decimos que reside el principio de la vida, así como de todo movimiento y sensación” (*Partes de los animales* 665a 10 ss.). “Que el principio de las sensaciones [ἀρχὴ τῶν αἰσθησέων] es la región del corazón se ha definido anteriormente en el tratado *Acerca de la sensación*” (656a 28). Ver también 647a 24 ss., 666b 14 y en *Movimiento de los animales* 702b 26 ss. Otros textos en *Parva naturalia* que refieren a esta cuestión: 455b 34 ss., 467b 13 ss., 467b 29 ss., 469b 6-16). Si, como dice Aristóteles en 193a 28-31, “naturaleza” [φύσις] se dice en un sentido de la materia y en otro de la forma, y si tanto materia y forma son ἀρχαί, no hay contradicción en plantear dos principios en el movimiento de los animales, de modo tal que es válido decir que el corazón es principio del movimiento del cuerpo, mientras que el alma principio del corazón”. “L’individuazione di un principio corpóreo e l’analisi dei processi fisiologici che hanno luogo allorché si percepisce qualcosa, realizzano l’esplicazione delle cause materiali di un fenomeno che non può essere spiegato soltanto in termini di cause formali, in quanto si tratta di un’affezione comune al corpo e all’anima” (Carbone, “Introduzione”, en Aristotele 1995: 16).

desde el capítulo 5 del libro II hasta el capítulo 2 del libro III; y, en segundo lugar, reconocer su aporte singular al dinamismo de la αἴσθησις: “[P]ercepción de los κοινά, conciencia reflexiva (*reflexive awareness*) de la percepción, juicios sobre la unidad de los sensibles complejos y discriminación de las diferencias entre los sensibles propios” (Brunschwig, 1991: 456). El hecho de que Aristóteles advierta hasta en tres ocasiones, en el transcurso de no más de quince líneas (425a 14-28), que la κοινή αἴσθησις no es un sentido ni una facultad especial es un claro indicio de que su actividad no es otra que la de la αἴσθησις misma,⁵ entre cuyas atribuciones quisiéramos destacar la correspondiente a su carácter hermenéutico.

2. Κοινή αἴσθησις y movimiento

Un punto de partida para abordar la especificidad de la κοινή αἴσθησις puede situarse en su vínculo con el movimiento. Dice Aristóteles: “[T]odos estos sensibles los percibimos mediante el movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo, así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe un solo objeto” (425a 17-19).⁶ Ahondar en la percepción implica, por un lado, determinar su estatuto a partir de la estructura de los seres vivos que la poseen; por otro, precisar el modo como es actualizada a través del objeto sensible. En este modo de actualización (que no es alteración) se pone de manifiesto la unidad entre la sensibilidad y el νοῦς, así como el horizonte de realización de la vida humana.

5. En este punto coincidimos con la lectura de Wolfgang Welsch en su obra *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre* (1987). Para una síntesis de la posición de Welsch con relación a la κοινή αἴσθησις, ver Volpi (2003: 288-289).

6. A algunos comentaristas les ha resultado extraña esta relación entre κοινή αἴσθησις y el movimiento, sobre todo cuando el propio Aristóteles afirma que el número puede ser percibido por la negación del continuo. Sobre el cuestionamiento de esta relación, ver Modrak (1981: 408-409).

2.1. Forma (εἶδος) como principio del movimiento

La percepción solo es posible en aquellos seres vivos que poseen αἴσθησις. Tal percepción va acompañada también de la posibilidad de moverse por sí y de reposar. Este es el caso del animal “que ha de poseer necesariamente percepción dado que la Naturaleza nada hace en vano [...] todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de percepción parecería sin conseguir su finalidad y esta constituye la obra de la Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto?” (DA 434a 31 ss.). Decir que la “Naturaleza nada hace en vano” no significa para Aristóteles afirmar una entidad independiente oculta detrás del mundo que estaría dirigiendo el devenir de los entes que lo conforman. Esta expresión debe comprenderse a partir del libro II de la *Física*, donde Aristóteles afirma que “la naturaleza es un principio [ἀρχή] y causa [αἰτία] del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, y no por accidente” (192b 20). En tal sentido, una cosa “por naturaleza” (φύσει) es algo que tiene en sí el principio y la causa de su movimiento, a diferencia de los artefactos producidos por el arte (τέχνη) cuya causa de movimiento reside en un principio externo. Es de destacar el hecho de que ἀρχή y αἰτία coincidan en esta definición de φύσις. “El ἀρχή del movimiento de una cosa es una αἰτία de la cosa misma. Si decimos de una cosa que es por naturaleza, esto se debe comprender teniendo como base la idea aristotélica de que ella tiene también en sí la causa de su movimiento” (Wieland, 1992: 239). Cuando Aristóteles pregunta por aquello que puede considerarse naturaleza en cuanto principio y causa, afirma que ello podría corresponder, en un sentido, a la materia y, en otro, a la forma (εἶδος). A la materia, porque está siempre presente como sustrato en toda cosa que halla en sí el principio del movimiento, aun con la limitación de que ella no tiene en sí la posibilidad de determinarse como una cosa natural, dado que solo existe en potencia. Algo que es por naturaleza solo puede decirse de aquello que está en acto, y lo que está en acto se vincula principalmente con la forma (εἶδος) y con el compuesto que ha sido informado. “Ni la carne ni el hueso en potencia tienen aún su propia naturaleza ni existen por «naturaleza» antes de asumir la forma (εἶδος) conforme a la definición,

aquello que individuamos cuando decimos que es carne o hueso” (192a 35-b 3). Si bien el principio es la forma, lo que es informado es el compuesto, esta realidad viva de carne y hueso. Es precisamente lo que quiere decir Aristóteles cuando señala que “el alma no existe sin el cuerpo ni es en sí misma un cuerpo”, antes bien debe decirse que “constituye el acto de un cuerpo” (ἐντελέχεια σώματός τινος) o una propiedad del cuerpo (414a 19). No basta, por tanto, indicar en este punto la equivalencia entre εἶδος y φύσις; también es importante señalar que el alma se dice de aquel principio capaz de proporcionar todas las operaciones conducentes a la realización de un ser vivo concreto.⁷

2.2. Mover y ser movido por otro

Con la definición del alma como forma de un cuerpo natural, Aristóteles toma distancia de la teoría platónica del alma del universo como principio motor de las realidades corpóreas,⁸ transfiriendo tal principio a la naturaleza. Para ello recupera parcialmente la noción presocrática de movilidad atribuyendo a los cuatro elementos un movimiento en sí

7. Aristóteles ofrece dos ejemplos, el del hacha y el de la vista. Si el hacha fuera un cuerpo natural, “ser hacha”, es decir, este poder cortar objetos sólidos y resistentes sería su forma y, por tanto, “su alma”, y despojada de esta posibilidad, dejaría de ser hacha (412b 11). Pero, así como está presente el principio activo de la forma en el hacha (lo que mueve), también está el principio pasivo del cuerpo que recibe dicha información (lo movido), de modo que no podría haber alma si no hubiera el elemento material en el que se realiza la acción. Algo semejante podríamos decir de la vista. Si el ojo fuera un ser vivo, su alma sería el ver. El ojo es la materia del ver, eliminado este, “aquel no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado” (412b 20-21).

8. En el *Timeo* de Platón, el demiurgo se propone crear lo más bello en el orden de lo visible, pero para ello requiere que haya intelecto (νοῦς). Una condición para que haya intelecto es el alma, por lo que decide incorporar el intelecto a un alma y el alma a un cuerpo (30 a 6 ss.) (cf. Brague, 1988: 323 ss.). Dice Aristóteles en *De anima*: “El *Timeo* presenta también una explicación de carácter físico sobre cómo el alma mueve al cuerpo: al moverse ella misma mueve simultáneamente al cuerpo por estar ligada a él [...] [Pero] no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva” (406b 27 ss.).

manifestado por su capacidad de desplazarse a su lugar natural (el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo, etc.). Ahora bien, tener el principio del movimiento en sí no es exactamente lo mismo que moverse por sí (Solmsen, 1960: 100-101). Aristóteles aclara esta idea cuando, al inicio del libro VII de la *Física*, afirma que el más importante entre los distintos tipos de movimiento es el movimiento local, dado que los otros, el cualitativo (alteración) y el cuantitativo (crecimiento-decrecimiento), lo implican. A nivel del movimiento local, que corresponde al desplazamiento de los seres vivos, podemos distinguir entre el movimiento por sí y el movimiento por otro. En el libro VIII de la *Física* el Estagirita delimita el movimiento por sí a los seres vivos: “[S]i una cosa es con respecto a sí misma causa del caminar, también lo es del no caminar” (255a 5), algo que ciertamente no ocurre con los cuatro elementos. De este modo, el movimiento por sí de los seres vivos –claro está, en el mundo sublunar– implica siempre un principio interno que mueve por sí (el alma) y algo que es movido (la totalidad orgánica del ser vivo).⁹ En tal sentido, “sería mejor no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (DA 408b 14 ss.).¹⁰ Dicho en otros términos, que el alma sea principio de las operaciones del cuerpo vivo “no significa que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la percepción se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales” (DA 408b 14 ss.).¹¹ Aceptar la tesis platónica del alma como principio del movimiento sería aceptar que el alma es a su vez movida y, con ello, situarla como una realidad más del mundo. En efecto, si el alma es movida por otra cosa, tendría en sí la divisibilidad “porque lo que está en movimiento siempre será divisible” (242a 48), de modo tal que sería una

9. Dice Aristóteles: “[E]n el caso de lo que se mueve por sí mismo es evidente que lo movido y lo moviente están juntos, pues lo que mueve está en la cosa misma, de tal manera que no hay nada intermedio entre ambos” (243a 12-15).

10. Una presentación precisa en torno a las críticas de Aristóteles a la teoría platónica del movimiento del alma, en Brague (1982: 328 ss.). También Solmsen (1960: 100 ss.).

11. Ver el comentario de Brague (1988: 330) a propósito de este texto.

cosa física entre otras, incapaz de conocer el mundo dado que no lo podría trascender. Para asegurar dicha trascendencia, Aristóteles requiere una noción de alma no sometida al movimiento, más precisamente, una noción metafísica del alma que vinculará con el intelecto (νοῦς) (Brague, 1988: 331). Se entiende por ello el esfuerzo de Aristóteles al inicio del libro VII de la *Física* en evidenciar las contradicciones presentes en la idea del alma como principio del movimiento, mostrando que, para que haya conocimiento, es necesario trascender toda clase de movimientos, “pues decimos que la razón conoce y piensa justamente cuando está en reposo y en quietud” (247b 10). Pero, paradójicamente, la posibilidad de actualización de todas las facultades del alma, incluyendo la cognoscitiva, depende de la relación del hombre con su entorno, es decir, con aquellas realidades en devenir que conforman su experiencia del mundo. Esta cocausalidad del principio activo inmanente y del principio activo trascendente es una estructura que Aristóteles encuentra en todos los seres vivos.¹² Sin el alimento ninguno sería capaz de vivir, sin el objeto sensible ninguno sería capaz de percibir y sin el universal (καθόλου) presente en lo particular ninguno podría conocer (*Fís.* 247b 7).

2.3. La objetividad de la αἴσθησις

Una relación con el entorno que trascienda el nivel del contacto físico es obra de un ser capaz de αἴσθησις, es decir, capaz de aprehender “formas sin materia” (*DA* 424a 18-19). Este acto no puede llevarse a cabo a nivel del alma vegetativa, dado que las plantas devienen frías con el frío, calientes con el calor, etc., es decir, mantienen una relación de inmediatez con su entorno que les impide tomar distancia de él.¹³ Es un acto de un ser

12. Dice Wieland (1992: 245): “Den platonischen Gedanken der Selbstbewegung wollte Aristoteles also auf das φύσει ὄν übertragen: die Struktur, die sich dabei ergab, ist genau die, die wir *bewegtes Sich-bewegen* genannt haben [...] [es handelt] sich um keine reine Selbstbewegung mehr, wenn auch Mitursachen nötig sind”.

13. Dice Aristóteles: “Queda claro también por qué las plantas no perciben [οὐκ αἰσθάνεται] a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen cierta acción de los tangibles (puesto que se enfrían y se calientan). La razón es que ellas no

vivo superior a las plantas, más precisamente, del animal. Decir que todos los animales tienen capacidad perceptiva significa afirmar que todos tienen al menos el sentido del tacto y el del gusto, que es una especie de tacto (434b 18). El tacto percibe su objeto a través de un sentido interno que es actualizado en la aprehensión de una forma a través del contacto inmediato del órgano con la cosa,¹⁴ pero no por obra del contacto. Por ello Aristóteles afirma que la αἴσθησις es un cierto padecer (πάσχειν τι), no uno que se produce bajo la forma de la alteración (ἀλλοίωσις) por la que una cualidad sensible reemplaza a otra (por medio del contacto), sino otro por el que el objeto sensible hace que la disposición a sentir se actualice, o más precisamente, “sea tal cual él mismo es en acto” (424a 2). Esta actualización llevada a cabo en la percepción de la forma (εἶδος) del objeto sensible implica una mediación por la que es posible discernir o juzgar lo percibido: “[L]a αἴσθησις es una especie de término medio (μεσότης) entre los contrarios sensibles. Por eso mismo discierne (κρίνει) los objetos sensibles, porque el término medio es capaz de discernir, ya que respecto de cada extremo viene a ser el contrario” (424a 4-7).¹⁵ Si no hubiera una distinción esencial entre la alteración (ἀλλοίωσις) y la percepción (αἴσθησις), todo percibir sería solo una modificación del órgano sensible. Sin embargo, “ni la esencia de la facultad sensitiva ni la percepción (αἴσθησις) son magnitud (μέγεθος), sino una forma (λόγος) y una potencia del que percibe” (424a 26-28). La posibilidad de percibir la magnitud, es decir, las realidades físicas existentes bajo el régimen de la movilidad y la temporalidad, reside en entrar en contacto con la magnitud a través del órgano sensible, pero al mismo tiempo situarse más allá de la magnitud, esto es, estar determinado por una proporción (λόγος) capaz de discernir o juzgar el objeto actualmente percibido a partir de su

poseen una mediación [μεσότης] ni un principio capaz de recibir las formas [τὰ εἶδη] de los sensibles” (DA 424a 32 ss.).

14. “... el órgano del tacto es interno” (423b 21).

15. “Es ist nun ganz deutlich, daß der Begriff der Aufnahme des εἶδος die Wahrnehmung als etwas bezeichnen soll, das außerhalb aller bloßen Materialität liegt. Das εἶδος des Weißens, Warmen, Süßen erfassen, ist so wenig identisch mit weiß werden, warm werden, süß werden, daß in diesem εἶδος die Wahrnehmung vielmehr das reine Wahrnehmungessein erkennt und beurteilt” (Cassirer, 1932: 86).

contrario.¹⁶ Esto quiere decir, por un lado, (1) que la αἴσθησις no tiene su propio ser en sí en la medida en que “la percepción (αἴσθησις) no es percepción de sí misma, sino de algo que es otra cosa que la percepción y fuera de la percepción, y que existe necesariamente antes de la percepción misma” (*Met.* 1010b 35-37). Por otro, (2) significa que esta actualización no puede llevarse a cabo sino en virtud de una proporción (λόγος) o afinidad en la propia capacidad perceptiva respecto de aquella exterioridad correspondiente a la estructura física del mundo.

(1) La cosa percibida remite, en primer lugar, al movimiento local, no así al que se produce a nivel de la cualidad (alteración) ni de la cantidad (crecimiento-decrecimiento), y en segundo lugar, a la generación, dado que de la generación surgen individuos configurados unitariamente por una forma. En la generación hay algo que no cambia, la forma, pues como dice Aristóteles: “una cosa nace, en sentido absoluto de otra [...] y de algo que ya está en acto, del mismo género y de la misma especie (por ejemplo, el fuego es generado del fuego, el hombre del hombre)” (*De gen. et corr.*, 320b 20). La forma como principio de movimiento no se mueve, pero mueve, en tal sentido, “el moviente aporta siempre una *forma*, sea un “esto” determinado, sea una cantidad o una cualidad; y esta forma es el principio y la causa del movimiento cuando el moviente mueve algo, como por ejemplo, lo que es actualmente un hombre produce un hombre de lo que es hombre en potencia” (*Fís.* III, 202 10 ss.). Lo que se mueve, se mueve desde algo hacia algo, es decir, sobre la base de la estructura “anterior-posterior” vigente tanto en el movimiento, la magnitud y el tiempo (Brague, 1982: 128-129). Este *continuum* es por sí mismo perceptible, tanto si se trata de la magnitud espacialmente extensa, o del movimiento que se realiza en ella. “Porque, por ser continua la magnitud, es también continuo el movimiento (...) Y puesto que en la magnitud hay un antes y un después, también en el movimiento tiene

16. Dice Boeri: “Los objetos sensorios extramentales solamente *inducen* la percepción; pero la percepción en sí misma es una actividad del alma (después de todo, la *aísthesis* es una forma *-eidos-*, y como tal debe ser un factor activo; cf. *DA* 432 a3). Por lo tanto, el objeto perceptible es solamente condición necesaria de la percepción, pero nunca suficiente” (Aristóteles, 2015: XXIX, Intr.).

que haber un antes y un después, por analogía con la magnitud” (*Fís.* 219 a 10 ss.). Y “no hay magnitud invisible” (*De sensu*, 440 a 30).

(2) En tal sentido, no sorprende que, para Aristóteles, las magnitudes, los movimientos, las figuras, el número, la unidad e incluso el tiempo, que pertenecen al orden de las cosas del mundo físico y no al de las cualidades, sean objeto de la κοινή αἴσθησις, es decir, puedan ser aprehendidos por el trabajo en conjunto de los sentidos propios que, trascendiendo los límites que le imponen sus objetos (color, sabor, sonido, etc.), perciben “accidentalmente” la misma cosa. Lo que define el ejercicio específico de la κοινή αἴσθησις es, precisamente, la acción común de los sentidos en favor de la percepción de una realidad o de una totalidad configurada en el ámbito de la magnitud, del movimiento y del tiempo. En tal sentido, la κοινή αἴσθησις está directamente vinculada con las realidades dadas sobre la base de la estructura “anterior-posterior” de un *continuum* que es siempre perceptible por sí. Ella, en sentido estricto, no percibe el movimiento, sino la causa del movimiento que es la forma, pero sin el movimiento, sin el contacto que propicia el movimiento no puede darse tal percepción.¹⁷

3. La dimensión hermenéutica de la αἴσθησις

El alma, como principio formal del ser vivo, es la que determina las operaciones y los movimientos del ser vivo. Por ello puede decir Aristóteles que “todos los cuerpos naturales son órganos [ὄργανα] del alma” (415b 19), de modo tal que la estructura del cuerpo humano no es producto del azar, sino que responde al fin específico de su vida esbozado en la forma. En tal sentido, afirma el Estagirita en *Partes de los animales* que se equivoca Anaxágoras cuando dice que el hombre es el más inteligente de los animales por tener manos, siendo en realidad que “tiene

17. Es lo que señala atinadamente Boeri con relación al capítulo 3 del VII libro de la *Física*: “la afirmación importante (y, en algún sentido, un poco confusa) es que, aunque los estados disposicionales no son casos de alteración, no se dan, no obstante, sin alteración” (Aristóteles, 2003: 147).

manos por ser el más inteligente” (687a 10). Dicho en otros términos, “la naturaleza distribuye siempre, como una persona inteligente, cada órgano a quien puede utilizarlo” (687a 12), entendiendo por “naturaleza” al εἶδος, tal como lo vimos anteriormente. Así, en el caso del ser humano, sus múltiples operaciones –vegetativa, sensitiva, motriz, racional– deben comprenderse a partir de la finalidad última de su existencia, de aquella actividad, contenida ya en la forma, que da sentido y unifica toda su vida.

Un texto particularmente esclarecedor respecto a la finalidad de la vida humana es el *Protréptico*. Afirma allí Aristóteles: “[E]l vivir [ζῆν] se distingue del no vivir por el sentir [αἰσθάνεσθαι] y es por esta facultad y por su presencia por lo que se define el vivir, y, suprimida esta, la vida no es digna [ἄξιον]” (B 74). Qué hay en el sentir que se llegue a afirmar que la vida no es digna sin él, afirma Aristóteles: “[L]a vida es deseable gracias a la percepción [αἴσθησις] y la percepción es una cierta clase de conocimiento, y la deseamos por el hecho de que el alma se hace capaz de conocer gracias a ella” (B 76). El vivir se distingue del no vivir en virtud de la αἴσθησις, definida como “una cierta clase de conocimiento” (γνώσις τις).¹⁸ Tal condición vital no es atribuible en sentido estricto ni a los embriones ni a las plantas que, poseyendo un nivel básico de vida, son incapaces de establecer un vínculo consciente con su entorno (cf. 736b 34). Esta relación de la percepción con el conocimiento, sin embargo, no debería llevarnos a concluir sin más que la vida es deseable para conocer, sino que, como se lee en B 73, “es porque (todos los hombres) desean vivir que desean pensar [φρονεῖν] y conocer [γνωρίζειν]”. La razón de esta precisión radicaría en la cuasi equivalencia entre “vivir” y “conocer”, que eliminaría cualquier relación medio-fin entre ellos y, por otro lado, en la posible intención de Aristóteles de evitar la reducción del conocer al propio de las ciencias (γνωρίζειν [B 73] o γιγνώσκειν [B 72]), para dejar espacio a otro tipo de conocimiento (Brague, 1988: 64-65).¹⁹ Esta concepción amplia del conocer, que Aristóteles expresa en el *Protréptico*

18. También en *Reproducción de los animales* 731a 34.

19. Gauthier y Jolif, en su edición de la *Ética nicomaquea*, consideran que en *Protréptico* Aristóteles parece reconocer dos tipos de φρόνησις, uno de tipo contemplativo y otro de tipo práctico: “[L]’une est contemplative, c’est la sagesse, *sophia*, science des premières

a través del término φρονεῖν, en el sentido de estar consciente, de prestar atención (prudencia) y de llevar a cabo una acción determinada (Brague, 1988: 66), quedará vinculada en *Ética nicomaquea* al conocimiento de la vida feliz: “[P]arece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para una vida feliz en sentido total (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως)” (EN, 1040a 25-28).

Ahora bien, ¿cuál es el objeto capaz de actualizar aquella dimensión del alma que posibilita la felicidad del hombre? Si la felicidad está en relación con el fin más deseado por el hombre, aquel desde el que se subordinan todos los demás fines, y “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (EN, 1094a 14-15), ese objeto solo podría situarse en el ámbito de las acciones humanas. Es en este ámbito donde se despliegan las posibilidades de la φρόνησις. Puesto que la acción es algo particular, la φρόνησις debe ser un conocimiento de lo particular, más precisamente de algo realizable que se ajusta a un deseo recto. Que la percepción se vea enriquecida y ampliada en el ámbito de las acciones, hasta el punto de aprehender figuras o totalidades configuradas éticamente, queda confirmado en la *Política* cuando Aristóteles afirma que aquello que distingue a los hombres de los animales es “poseer una percepción [αἴσθησις] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de otras cosas semejantes” (1253a 15-18).²⁰ En *Ética nicomaquea* esta posibilidad se explica a partir de la actividad de la φρόνησις y de la singular participación de la κοινὴ αἴσθησις en la aprehensión de su objeto:

[S]e opone, de este modo [la prudencia], al intelecto [νοῦς], pues el intelecto aprehende de definiciones [τῶν ὅρων] de las cuales no hay razonamiento [λόγος], y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo último particular, de lo que no hay ciencia (episteme), sino percepción sensible [αἴσθησις], no la percepción de las propiedades sensibles [τῶν ιδίων] sino una semejante a

causes et de l'essence intelligible; l'autre est pratique et n'est une sagesse, *sophia*, que tout humaine [...] Aristote va pousser à fond cette évolution” (Aristóteles, 2002: 467).

20. Ver el comentario de Volpi (2003: 295) sobre este texto.

aquella por la que vemos que lo último particular [ἔσχατον] en matemática es un triángulo (pues aquí también hay un límite).
(1142a 25-29)

El conocimiento práctico se muestra aquí ligado a la percepción de una acción individual llevada a cabo no por los sentidos propios, sino por la κοινή αἴσθησις que, a pesar de no ser citada explícitamente, puede ser reconocida a partir de la identificación de su objeto con una figura.²¹ En tal sentido, la mención de la figura geométrica no debe reconducir las posibilidades cognoscitivas de la φρόνησις fuera del ámbito de la percepción, dado que para Aristóteles los objetos matemáticos, así como el movimiento, el espacio y el tiempo, solo existen subordinados a las sustancias individuales. El matemático estudia lo físico no en cuanto físico, es decir, no como realidad separada y dotada de movimiento, sino en cuanto no separado de lo físico, es decir, como superficie, longitud, divisibilidad, solidez, etc. (*Met.* 1078a 25-30). Pero lo importante aquí es que el matemático estudia las propiedades que son esenciales a su objeto con relación a sus intereses (Annas, 1992: 64). Si es un geómetra, estudiará la realidad física desde la perspectiva de la extensión, si es un aritmético la estudiará desde la perspectiva de la numeración. Cada uno de ellos dejará de lado deliberadamente aspectos esenciales no solo del orden de la sustancia individual, sino también de las diferencias al interior del universo matemático. Este rol activo del sujeto en la percepción del objeto matemático, que aparece con nitidez en *De memoria* 450a 2-5 y b 20 ss.,²² puede hacerse extensivo a todo el ámbito de la αἴσθησις. De este

21. Sabemos del desacuerdo entre los comentaristas en la interpretación de este texto que, en una presentación bastante esquemática, pueden dividirse entre aquellos que consideran “lo individual (ἔσχατον) en matemática” como una verdad absoluta que, en el caso del triángulo, contendría todas las figuras angulares (Alberto Magno, Michelet, Bywater, Burnet, Rackham), y aquellos que lo consideran como objeto de percepción (Eustrato, Tomás de Aquino, de Grant Greenwood, Ross, Tricot). Sobre este desacuerdo ver Gauthier y Jolif (Aristóteles, 2002: 505).

22. “Aunque no tiene ninguna importancia el hecho de que un triángulo tenga dimensiones determinadas, lo dibujamos determinado en sus dimensiones, y del mismo modo el que lo piensa, aunque no piense en unas dimensiones, pone ante sus ojos unas dimensiones, pero no lo piensa poseedor de dimensiones” (450a 2-5). “De igual modo que la

modo, se puede decir que la percepción de un *πρακτόν*, que es siempre un particular, implica un acto deliberado por el que el sujeto pone entre paréntesis otros datos de lo percibido para concentrarse en aquello que reconoce una acción buena o justa. Esta percepción no basta para desencadenar una acción dado que, junto a ella, deben coparticipar, como principios de la verdad práctica, el intelecto (*νοῦς*) y el deseo (*ὄρεξις*) (1139a 17-18). El despliegue coordinado de estos tres principios permite que, sobre la base de lo percibido, el hombre pueda abrirse a un horizonte de fines que, trascendiendo el momento presente, “apunten a la totalidad de la propia vida, considerada como una totalidad temporalmente extendida, que queda abierta a una cierta configuración de sentido” (Vigo, 2006: 286). La *αἴσθησις*, poniéndose al servicio del intelecto práctico y del deseo, puede asumir un rol hermenéutico en el intento de percibir totalidades configuradas éticamente, para convertirlas en instancias de referencia de las propias acciones en un horizonte futuro que contiene la vida realizada como proyecto.

Referencias

Primarias

Aristotelis opera (1831), ed. I. Bekker, vol. 1, vol. 2. Berlin: Academia Regia Borussica.

Aristotle's De Motu Animalium (1978), ed. M. C. Nussbaum, New Jersey: Princeton University Press.

ARISTÓTELES (2015), *Acerca del alma. De anima*, ed. M. D. Boeri, Buenos Aires: Colihue.

– (2013), *La generazione e la corruzione*, ed. M. Migliore, Milano: Bompiani.

figura dibujada sobre una superficie es una figura [*ζῶον*] y una representación [*εἰκόν*] –y aunque es una y la misma, es ambas cosas, de modo que es posible contemplarla sea como figura sea como representación–, así también es preciso considerar que la imagen [*φάντασμα*] en nosotros es ambas cosas, algo por sí misma y al mismo tiempo imagen de otra cosa. De este modo, en la medida en que se la considere por sí misma, es un objeto de contemplación [*θεώρημα*] o una imagen, pero en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia y un recordatorio” (450b 21-26).

- (2008), *Acerca del alma*, ed. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- (2005), “Protréptico”, en *Fragmentos*, ed. Á. Vallejo Campos, Madrid: Gredos.
- (2003), *Física. Libros VII-VIII*, ed. M. D. Boeri. Buenos Aires: Biblos.
- (2002), *Léthique à Nicomaque*, ed. R.A. Gauthier y J. Y. Jolif, Leuven: Peeters.
- (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, ed. E. Jiménez Sánchez-Escariche y A. Alonso Miguel, Madrid: Gredos.
- (1998), *Ética nicomaquea. Ética Eudemia*, ed. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos.
- (1998), *Metafísica*, ed. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- (1998), *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, ed. E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid: Gredos.
- (1995), *Física*, ed. G. R. de Echandía Madrid, Gredos.
- (1995), “L'anima e il corpo”, en *Parva Naturalia*, ed. A. L. Carbone, Milano: Bompiani.
- (1991), *L'anima*, ed. G. Movia. Napoli: Loffredo.

Secundarias

- ANNAS, J. E. (1992), *Interpretazione dei libri M-N della “Metafisica” di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Milano: Vita e pensiero.
- BOERI, M. (2010), “ΑΙΣΘΗΣΙΣ en Aristóteles (A propósito de *De anima* II 5; 12)”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 179-203.
- BRAGUE, R. (1988), *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF.
- (1982), *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris: PUF.
- BRUNDSCHWIG, J. (1991), “Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCVI (4): 455-474.
- CASSIRER, H. (1932), *Aristoteles’ Schrift Von der Seele*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- DAMSCHEN, G., R. ENSKAT y A. E. VIGO (2003), *Plato und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GADAMER, H.-G. (1999), *Verdad y método I*, trad. A. Agud Aparicio y R. Agapito, Salamanca: Sígueme.
- GREGORIC, P. (2007), *Aristotle on the Common Sense*, New York: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. y A. OKSENBERG RORTY (1999), *Essays on Aristotle’s De Anima*, New York: Oxford University Press.

- MODRAK, D. K. (1981), "Koinê Aisthêsis and the discrimination of sensible differences in the de Anima III.2", *Canadian Journal of Philosophy*, 11 (3): 405-423.
- SOLMSEN, F. (1960), *Aristotle's System of the Physical World: A comparison with his predecessors*, New York: Cornell University Press.
- VIGO, A. G. (2006), *Estudios aristotélicos*, Pamplona, EUNSA.
- VOLPI, F. (2003), "Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles", en G. Damschen, R. Enskat y A. G. Vigo, 286-303.
- WELSCH, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- WIELAND, W. (1992), *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

La propuesta heideggeriana del tiempo extático-horizontal a partir de esbozos aristotélicos

Viridiana Pérez Gómez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

I

Cuando hablamos de los problemas que le atañen a la filosofía, uno de ellos es el tiempo como una preocupación latente a lo largo de la tradición. Aunque baste preguntar quién quiere hablar del “tiempo” en una época en la cual lo que menos se “tiene” es tiempo.

Esta sugerente pero atinada cuestión deja ver de suyo un problema: la época técnica propicia un olvido del carácter fáctico de la vida para crear una temporalidad sin tiempo. Es menester, entonces, mostrar la importancia que tiene aquí y ahora una tematización del tiempo que no pretende teorizar pura y simplemente sobre él, sino ver cómo, al abordarlo desde nuestro propio carácter temporal, se revierte la indiferencia donde todo es homogéneo y lo esencial, de hecho, queda fuera.

El presente trabajo parte del pensamiento de Martin Heidegger, quien, valiéndose de la herencia aristotélica –asunto que intentaremos mostrar–, propone una nueva manera de concebir el problema del tiempo desde su estructura extático-horizontal, en donde el *Dasein* puede retomarse en su habérselas con el mundo y consigo mismo, punto no solo importante en lo que se conoce como la ontología fundamental, sino que tiene repercusiones en el pensar ontohistórico.

Nuestro trabajo se concentrará en la propuesta aristotélica del tiempo, principalmente a partir de la *Física*, y la apropiación heideggeriana de este. Más que intentar tematizar el problema del tiempo, nuestra preocupación recae en el hecho de ver cómo el tiempo en la filosofía se torna como un problema que no puede resolverse mediante explicaciones, sino

solo en la medida en que experimentamos al tiempo como tiempo en su relación intrínseca con lo que somos nosotros mismos. De manera tal que, al poder decidir en el plano temporal, la decisión no es más que reflejo de lo que somos en cada caso y que desde Aristóteles ha quedado afianzado. Nuestra propuesta reside en abordar el problema que ha sido actualizado de manera cuidadosa por el filósofo alemán, sin que este haga una referencia propiamente dicha al Estagirita.

II

Mentor en la búsqueda fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquel odiaba. Impulso me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl.

Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*

No es necesario ir a Heidegger para reencontrar a Aristóteles. De hecho, la mayor parte de las apropiaciones contemporáneas de la tradición filosófica se encuentran en la misma situación, no porque “todo” esté en los clásicos, pero en ellos está el germen que hace florecer a las siguientes generaciones. El caso de Heidegger significa uno de los partaguas más importantes para interpretar y retomar los problemas filosóficos que ven nacer a la filosofía y que, precisamente, fueron planteados desde la tradición. Una de las figuras clave para su proyecto es Aristóteles, cuestión que resulta sugestiva por el hecho de que lo considere como el *modelo*. Sin embargo, el hallazgo¹ de la rehabilitación de

1. Tras la publicación de *Sein und Zeit* en 1927, la recepción de la obra fue considerada de corte existencialista, y con la rigurosidad fenomenológica muy prestigiada en ese tiempo, las lecturas alrededor no iban más allá de pensar una conjugación entre el existencialismo y la fenomenología. No es hasta la investigación minuciosa que lleva a cabo Franco Volpi donde se muestra que la obra es el resultado de una habilitación de la filosofía práctica aristotélica, en donde Heidegger intenta primar la vida fáctica del hombre en el escenario de la cotidianidad y es esto lo que permite, ciertamente, poder hablar del *Dasein* como *praxis*.

la filosofía práctica aristotélica por parte de Heidegger se la debemos al filósofo italiano Franco Volpi, quien representa la figura central para el estudio del aristotelismo en el pensamiento heideggeriano, lo cual posibilitó en su tiempo otra alternativa de lectura muy diferente de lo que se interpretaba en la época en torno al *Sein und Zeit* de 1927. Esto no quiere decir que únicamente encontramos planteamientos aristotélicos en la obra de 1927, sino que incluso ahora, con toda la amplia bibliografía con la que se cuenta, podemos apreciar que Heidegger abordó a Aristóteles en escritos anteriores a *Ser y tiempo*, aquellos que justamente son pauta para dicha obra.

En este sentido, vemos que la apropiación de Aristóteles por parte de Heidegger se da paulatinamente, pues es Aristóteles quien, a diferencia de sus contemporáneos que privilegiaron el pensar la esencia de aquello que hace aparecer al fenómeno antes que el fenómeno mismo, posibilita pensar otro modo de acceder a aquello que subyace a las cosas pensado como *ousía* (οὐσία). Es decir, Aristóteles, además de preguntarse por la esencia de las cosas, describe la naturaleza del vivir humano en su ámbito práctico y solo a partir de esta descripción del fenómeno es que puede acceder a la pregunta inicial de la filosofía, que es preguntar por aquello que subyace a todo lo que es en cuanto que es.

De manera que, si el problema *es* el tiempo y la manera de acceder a él es por medio de lo primero que se presenta como fenómeno temporal, Aristóteles lo aborda en la *Física* desde la forma primigenia de experimentarlo en su íntima relación con el movimiento.² En la *Física* están concentradas las teorías que posteriormente han sido trabajadas en la física moderna, la cual, gracias a la *Física* aristotélica, reconstruye gran parte y reformula otra. No menos conocida es la íntima relación que guardan la física y la filosofía; no en vano física o filosofía natural sonaban unívocamente (cf. Candel en Aristóteles, 2011: XXI). Esto se debe a que

2. Por fines metodológicos nos ceñiremos únicamente al problema del tiempo en la *Física*, sin que ello signifique que Aristóteles haga un tratamiento del problema únicamente allí. Lo aquí planteado será lo que sugiera ver cómo ese movimiento se da en la vida humana que corresponde al tiempo de la praxis, problema mejor retomado en la *Ética nicomaquea* VI.

su estudio era en torno a la naturaleza, cuya singularidad era la cercanía más próxima con el entorno. En este mismo tenor, hablando de la ciencia física, la preocupación de Aristóteles estuvo encaminada no a pensar la unidad ni la inmutabilidad, sino a pensar los seres mutables y separables, aquellos que podrían ser tema de estudio en cuanto son independientes y por lo tanto finitos, a diferencia de las entidades matemáticas o sustancia divinas.

Esta forma de proceder la toma Aristóteles en la *Física*, aclaración importante por el hecho de que existe la confusión del orden en el cual se coloca tanto la *Física* como la *Metafísica*: la metafísica “se erigió a sí misma a partir de los dos asuntos del pensar filosófico: el ser del ente y la apariencia del ente” (Salazar, 2002: 32), es decir, su estudio está encaminado no a lo particular sino a lo general, en cuanto busca al ente en su totalidad como ciencia universal u ontología. La física, en cambio, es una “ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento” (*Met.* VI, 1, 1025b 25).

En este sentido, la física es pensada como ontología regional, dedicada a estudiar los entes naturales, y por ellos se entiende “un cierto género de lo que es ([...] de aquel tipo de entidad cuyo principio del movimiento y del reposo está en ella misma)” (*Met.* VI, 1, 1025b 20). Así, vemos en la física un modo de acceso muy diferente al de la metafísica, incluso ahora se puede entender que el orden de ambas ciencias determina el método aristotélico, el cual consiste en partir de lo que se da por sensación (la vía natural) a través del fenómeno, para conocer el principio de aquello por lo que es justamente eso: “Ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce” (*Met.* V, 1, 1013a 17).

¿Por qué darle importancia a este asunto metodológico?, ¿será que lo dicho anteriormente determina la postura que vamos a defender de aquí en adelante? Nuestro interés brota del pensamiento aristotélico para arribar al planteamiento de Heidegger, por ello damos mayor énfasis a lo que, puntualmente, enfatiza el mismo Heidegger, a saber: el trato con lo ente como ámbito originario que no es otra cosa sino la experiencia primera con aquello que se encuentra a la mano, esto es, el método aristotélico en la *Física*.

Aristóteles comienza su estudio del tiempo en la *Física*, específicamente el libro IV, considerado por estudiosos del tema como el primer tratado que aborda seriamente el tiempo.³ No es nuestra intención trabajar con detenimiento cada punto desarrollado en tal planteamiento, sino tematizar directamente la problemática principal que da comienzo en el apartado 10. Si bien al principio del libro IV Aristóteles inicia con el estudio del lugar, este anclado directamente al movimiento, ello servirá como base para la principal disputa: la existencia del tiempo.

III

Si decimos que el tiempo como fenómeno nos afecta, estamos afirmando que *es* de entrada un fenómeno y, por lo tanto, que existe. La existencia del tiempo es el problema, pues este, al estar compuesto de un pasado que ya no es, de un futuro que todavía no es y de un presente que se escapa en cada momento, el sentido común invita a cuestionarse por aquello que eso quiera decir. Aristóteles comprende tal dificultad y le hace frente al exponer explícitamente la manera de proceder su estudio: “Conviene, primero, plantear correctamente las dificultades sobre el mismo, a fin de determinar, mediante una argumentación exotérica, si hay que incluirlo *entre lo que es o entre lo que no es*, y estudiar después cuál es su naturaleza” (*Fís.* IV,10, 217b 30). De alguna manera, al querer indagar sobre su naturaleza, Aristóteles afirma no solo que existe, sino que procede de algo otro que no es él mismo. De este asunto se ocupa a lo largo del libro IV, en íntima relación que guarda el tiempo y el movimiento, sin que ambos sean lo mismo. Alejandro Vigo hace una extraordinaria síntesis de ello:

3. No menos importante es el *Timeo* de Platón, en donde el tiempo es “la imagen móvil de la eternidad” (37d); pero recordemos que para Platón la eternidad corresponde al plano ideal, asunto del cual Aristóteles toma distancia y con mayor énfasis dentro de la *Física*, donde se dedica a hacer un tratado del tiempo como fenómeno, ya no desde un plano ideal, sino desde un plano concreto de la experiencia.

En un primer momento, 1) se introduce la noción de continuidad, vinculada básicamente con la magnitud, y derivadamente también con el movimiento y el tiempo, por medio de la noción de “seguir”; en un segundo momento, 2) se introduce la noción de lo anterior y lo posterior, y se vincula sucesivamente con el lugar, el movimiento y el tiempo, también por medio de la noción de “seguir”. (Vigo, 2006: 89)

Con este sustancioso esquema que resume gran parte del objetivo aristotélico con respecto al tiempo, vemos cómo la naturaleza del tiempo, valiéndose de la noción de “seguir” (ακολουθεῖν), lo reivindica ya no únicamente al *movimiento*, sino al *lugar*, en donde justamente el movimiento puede *ser*, es decir, el lugar es necesario en la medida en que en él se ejecuta el movimiento, y más puntualmente la primera forma del movimiento, a saber, el “desplazamiento” (φορά) (cf. *Física* VIII, 7, 260a 25) vinculado con la noción de lo anterior y lo posterior.

Todo el entramado de conceptos que nos presenta, Aristóteles sustenta la existencia del tiempo, en tanto que si el presente, entendido como “ahora” (τὸ νῦν), se posibilitó por un pasado y se posibilitará por un futuro, este se muestra como el límite entre ambos, lo cual indica que, si existe un límite, por razones necesarias debe existir aquello de lo que el límite es tal. El problema entonces ya no es la existencia, sino la procedencia o, mejor dicho, la naturaleza del límite, que al entenderse respecto de lo anterior y posterior “es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio” (*Fís.* IV, 11, 218b 32) y, continúa Aristóteles, “es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento” (*Fís.* IV, 11, 219a 1).

Con ello queda claro algo: el tiempo no es movimiento, la correlación entre tiempo y movimiento se da a partir de la noción de seguir sin que sean lo mismo. De tal forma, tanto el movimiento como el tiempo los entendemos respecto de lo que es o bien anterior o bien posterior; el movimiento a partir del desplazamiento anclado a la magnitud espacial, y el tiempo a partir de lo pasado y lo futuro.

Sin embargo, la diferencia radica en que el antes y el después, al ser atributos del lugar, se perciben primero desde el movimiento, no del

tiempo, lo cual quiere decir que el tiempo *sigue* al movimiento y no viceversa. El problema es que el antes y el después no son el movimiento, sino el número del movimiento, por lo tanto, “el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después” (*Fís.* IV, 11, 219b 1). Tal como lo considera Enrico Berti (2011: 33), el *carácter relacional* del tiempo implica que el tiempo no es absoluto, sino que siempre está en relación con algo otro: el movimiento. Es decir, ya no es únicamente el problema del tiempo, sino el problema del movimiento con su magnitud espacial, la sucesividad, la continuidad, el número, lo numerado, lo que numera.

En sentido estricto podemos percatarnos de que estamos hablando de un tiempo netamente físico que involucra nuevos problemas, pero la apertura de tales problemas nos conduce a lo que es nuestro objetivo: ascender de un tiempo físico a un tiempo vivido, de manera que abordamos el tratado físico como aquello que posibilita dicho ascenso. En la interpretación de Heidegger se trata de ascender desde el plano *óntico* al plano *ontológico*, lo cual ciertamente tiene que ver con la forma de proceder aristotélica de ir del fenómeno particular a los primeros principios.

Así pues, Aristóteles nos acerca de forma paulatina, pero no inconsciente, a la manera en la que se *percibe* el tiempo, y nos dice:

[C]uando inteligimos los extremos como diferentes del medio, y el alma dice que los ahora son dos, uno antes y otro después, es entonces cuando decimos que hay tiempo, ya que se piensa que el tiempo es lo determinado por el ahora; y aceptamos eso. (*Fís.* IV, 11, 219a 25)

Desde este momento Aristóteles esclarece dos cuestiones: la primera, que ya no está a discusión la existencia del tiempo; la segunda, que es el alma la que percibe el antes y el después, y, por lo tanto, percibe el tiempo. Una de las problemáticas a la que hacíamos referencia era justamente a *aquello que numera*, donde eso que numera el tiempo es el alma; de modo que el número del movimiento es el tiempo, lo numerado es el movimiento y lo que numera propiamente es el alma. Sin embargo, hay que considerar que Aristóteles “con «número» no quiere referirse al «número

numerado», esto es, a aquello que nosotros contamos, sino al «número numerante», esto es, a aquello a través del cual el alma numera, mide la sucesión de las distancias” (Berti, 2011: 34).

Hasta aquí podemos ver cómo se va delimitando el problema, de tal forma que este tiempo de la física es únicamente lo que permite ver el *ahora* como aquello que percibe el alma en forma de tiempo. Y, si estamos en el entendido de que en este primer momento Aristóteles considera al tiempo en su inseparabilidad con *el ahora* por su sentido de ser, a diferencia de un pasado y de un futuro que no son, la cuestión es simple: el ahora es el que mide el tiempo, pero la pregunta en este punto es la siguiente: ¿a cuál *ahora* refiere Aristóteles?

Pues bien, “si no hubiese tiempo no habría un ahora y si no hubiese un ahora no habría tiempo” (*Fís.* IV, 11, 220a 1), por lo tanto, al no entenderse el tiempo sin el ahora, continúa Aristóteles, “el ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo”. Esto no quiere decir que, al no ser el mismo, no sea propiamente, sino que, y he aquí la gran paradoja, la identidad y la diferencia⁴ del ahora se hacen visibles en cuanto, desde la visión general del problema del tiempo, el ahora es el que permite diferenciar entre un ahora que ya fue, el pasado, que al final de cuentas fue un ahora él mismo; y un ahora que todavía no es pero que será. Lo importante en este punto es resaltar que sin ese ahora, siempre él mismo para la totalidad del mundo, la identidad y la diferencia son justamente lo que permite ver un tiempo que conduzca a pensar en ese mismo ahora el pasado y lo que adviene; porque se desdibuja la diferencia en tanto que identidad, uniendo esos dos polos temporales y dando el carácter de ser.

Hasta ahora, y pensando en la confrontación que tiene Heidegger con Aristóteles a propósito del tiempo con referencia al *ahora*, dice Franco Volpi (2012: 69):

En especial la confrontación con Aristóteles tiene lugar en el horizonte del intento heideggeriano de poner en cuestión los presupuestos de la ontología tradicional y de preparar el

4. Cf. las notas 414 y 419 en *Física* IV, 11, 219b 15 y 220a 5 respectivamente, en Aristóteles (2011).

terreno para una refundación verdaderamente radical. Este cuestionamiento y esta refundación se realizan, por una parte, señalando la reductibilidad de la comprensión metafísica del ser como presencia (vinculada a una comprensión del tiempo que privilegia la dimensión del presente); por otra parte, individualizando en el modo de ser específico de la vida humana, o sea en el ser-ahí, el fundamento estructural para un replanteo radical del problema del ser.

Pero ¿de dónde parte esta refundación de la que habla Heidegger?, ¿es entonces la crítica de Heidegger lo que le permite descubrir una nueva temporalidad? Si lo anteriormente cuestionado es un sí, ¿desde dónde inicia Heidegger el camino para esta temporalidad denominada extática-horizontal?

Es cierto que Heidegger considera, como dijimos al inicio, a Aristóteles como la primera comprensión filosófica de la experiencia del tiempo; no obstante, esta comprensión, relacionada con el problema del ser, queda reducida a mera presencia en cuanto el carácter de ser es determinado por lo ente. Este no es únicamente un problema de Aristóteles, sino de gran parte de la tradición filosófica, lugar desde el cual nace la crítica heideggeriana. Con todo, de la tematización del tiempo en la *Física*, ¿qué tanto Heidegger quiso o, mejor dicho, permaneció en ese *ahora* siempre otro, y no en un ahora que se muestra en el plano horizontal, y por horizontal no nos referimos a sucesivo?

Resulta evidente que Aristóteles no pensó el problema a la manera en la que lo pensará y tematizará Heidegger, como un tiempo extático-horizontal propio del *Dasein*. Mas para poder llegar a este planteamiento, Heidegger parte de dicha concepción no explícita en la *Física*, donde se muestra la noción de un presente que une los dos polos, no precisamente en los términos expuestos por Heidegger. Ya que en la medida en que el carácter extático significa un siempre estar fuera (*ex*) de sí o, lo que es lo mismo, proyectado hacia lo adveniente, el futuro, el *Dasein* se afirmará en la forma más propia de su existencia en ese presente.

No estamos presuponiendo de manera arbitraria un salto entre la concepción aristotélica y la concepción heideggeriana, más bien

estamos estableciendo las conexiones necesarias para la tematización del tiempo a partir de los elementos ya expuestos, de donde surge un aspecto importante por pensar, a saber, el hecho de qué tan acertado es el que Aristóteles se quedó en esta interpretación del tiempo, incluso desde la física, en un ahora pura y simplemente estático encadenado a otro igual. Pensarlo así iría en contra de lo que ya hemos visto en la medida en que si *el tiempo es el número del movimiento*; si el tiempo es en tanto que *si no hubiese un ahora no habría tiempo*; y, si además el ahora es el que mide el tiempo, entonces ya está de manera implícita el movimiento en cuanto medir implica desplazamiento de un punto a otro con respecto a lo anterior y lo posterior. Este movimiento hay que entenderlo no ya desde un plano externo y material, sino desde el plano interno y que es justamente el movimiento del alma lo que le permite a esta percibir el tiempo.

Lo que hemos dicho hasta el momento no pretende de ninguna manera vincular todo el planteamiento de Heidegger a Aristóteles, sino únicamente observar qué elementos retoma para esta *refundación* expresada en la pregunta por el sentido del ser, la cual consiste en sacar al ser del olvido de la tradición y entender al ser solo a partir del horizonte temporal. La importante diferencia entre la concepción extática horizontal del tiempo, que se comienza a delinear en Aristóteles, se halla precisamente en el hecho de que esta está pensada para los entes físicos; Heidegger, por su parte, se refiere a la temporalidad extática horizontal como el modo que determina la vida fáctica. En suma, lo que nos importa destacar es cómo desde la *Física* de Aristóteles Heidegger comienza a trazar el camino que nos conduce a nuestro interés en particular: el instante.

El instante es tematizado en el capítulo 13 del libro IV de la *Física* como *exaiḗphnēs*, que “significa un salir fuera de sí en un tiempo imperceptible por su pequeñez; y todo cambio es por naturaleza un salir fuera de sí” (*Fís.* IV, 13, 222b 15). Y con ello nos remitimos a lo que en el capítulo 12 ya se expresaba de esta manera:

“Ser en el tiempo” es ser afectado por el tiempo y así se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por

el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es por sí mismo causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe. (*Fís.* IV, 12, 221b 1)

Bajo esta pauta, si el instante es un salir fuera de sí, anclado una vez más a esta concepción al movimiento, ¿de qué forma esto incide en la experiencia del tiempo vivido? Precisamente el tiempo de la física nos dota de eso: de una explicación física del tiempo que es percibido por el hombre, mas no de la experiencia del ser del hombre en la cotidianidad, es decir, la experiencia en la que el ser del hombre incide de manera casi involuntaria o como deber.

Aristóteles tematizará dicho problema en la *Ética nicomaquea* a partir de las virtudes del alma. Sin alejarse de lo propuesto en la *Física*, Aristóteles proseguirá con una tematización práctica del tiempo. Así, la interpretación heideggeriana de la *Ética* permite reconstruir el problema del tiempo en Aristóteles y abona a pensar los puntos centrales que le posibilita a Heidegger iniciar su camino en torno a la pregunta por el sentido del ser desde su horizonte temporal, en donde la *temporalidad existencial* se clarificará a través de lo que se denomina el carácter extático-horizontal del tiempo.

IV

Así las cosas, cuando hacemos referencia al planteamiento aristotélico del tiempo, hemos visto que el prefijo *ex-* refiere al *ékstatikón* que no es otra cosa que salir fuera de sí. El tiempo originario como extático horizontal es en sí mismo fuera de sí, y por horizontal, Heidegger nos dice:

“Horizontal” quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad *extático-horizontal* no solo hace ontológicamente posible la constitución del *Dasein*, sino que posibilita también la temporalización del

único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general designamos como la serie irreversible de los horas. (Heidegger, 1975: 321; GA 24: 378)

Esto quiere decir que la temporalidad extática no únicamente expresa el tiempo del mundo y el tiempo vulgar de manera existencial, sino que además posibilita que el *Dasein* se constituya en sus posibilidades más propias a partir del futuro en cuanto que, mediante el carácter extático, se interpreta la existencia como un estar fuera de sí, que llega hasta sí y que vuelve a sí. La peculiaridad de la temporalidad extática se deja ver en la preminencia del futuro en tanto que el *Dasein* “se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello que está a la espera. Es decir, estar a la espera corresponde a una parte del futuro en tanto lo que se espera es precisamente nuestro poder ser más propio. Así, en la medida que el carácter extático es la característica principal de la temporalidad en sentido propio, es por lo tanto, la esencia de todos los éxtasis temporales: a saber: el futuro, el haber-sido y el presente” (Heidegger, 1975: 321; GA 24: 377). La manera en la que los éxtasis se expresan desde el modo extático se da de la siguiente manera: “En tanto futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta su poder ser pasado*, en tanto que pasado, *es llevado fuera de sí hasta su haber sido*, en tanto presente *es llevado fuera de sí hasta otro ente*” (*id.*).

¿Qué es lo que se mienta con todo esto? ¿De qué manera el futuro existencial tiene sobre sus hombros todas las posibilidades del *Dasein*? ¿Qué pasa en este sentido con el presente? Si ya no hay presente, ¿cómo se entiende el futuro desde el futuro mismo?

Justamente si algo hay de todo esto es la pretensión heideggeriana de un replanteamiento de la pregunta por el ser. En el modo de preguntar por el ser a partir de su sentido, cambia por completo el esquema que se vino siguiendo durante toda la tradición. Ya no se trata de abordar al tiempo con los mismos atributos con los que fue pensado. Es interesante ver cómo el tiempo vulgar solo retoma dos momentos estructurales del tiempo del mundo, a veces salta la duda si eso puede ser posible. Posible en el sentido de que se le considere al tiempo como algo tan superficial como el tiempo del uso del reloj.

No obstante, el hecho de que Heidegger reconozca que tanto Aristóteles como San Agustín representan las dos grandes interpretaciones antiguas auténticamente temáticas (cf. Heidegger, 1975: 281; GA 24: 327), resulta sugestivo entonces que el mismo filósofo alemán se mantenga en el entendido de que ambos se quedaron en dicho tiempo vulgar; el primero, de manera rigurosa filosóficamente; el segundo, de manera más “originaria”.

Hemos visto que Aristóteles no se limita a pensar una secuencia de horas encadenada pura y simplemente. San Agustín, por su parte, por el hecho de plantear al tiempo como una distensión del alma, y al pertenecer el alma al plano ontológico, tampoco y de ninguna manera puede quedar reducida su interpretación a un carácter vulgar del tiempo según Heidegger. Lo relevante de la propuesta heideggeriana es justamente que al plantear al *futuro existencial* como horizonte del éxtasis, se mantienen abiertas las posibilidades del poder-ser del *Dasein*, en donde la tarea más complicada es *llegar a ser* en la modalidad más propia a partir del modo de ser correspondiente y no de otro.

Esto último tiene que ver con uno de los puntos más discutidos e incluso cuestionados del pensamiento heideggeriano, esto es, el carácter de la propiedad y la impropiedad.

El *Dasein* existente puede *escogerse a sí mismo de un modo propio* y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección, dicho de otra forma, puede existir propiamente. Pero puede también dejarse determinar en su ser por otros y existir *de modo impropio* por existir primariamente en total olvido de sí mismo. [...] Más aun, la impropiedad pertenece a la esencia del *Dasein* fáctico. La propiedad es solo la modificación, y no una superación total, de la impropiedad. (Heidegger, 1975: 214; GA 24: 243)

De manera muy puntual, lo que hace Heidegger es dejar claro que la impropiedad de ninguna manera refiere a una existencia inauténtica o falsa; el término que usa en alemán es *unecht*. Más bien, la impropiedad refiere al modo en que fácticamente nos encontramos en el mundo y en

el modo de comprendernos cotidiano que, al reflexionar sobre sí, hace que la comprensión de sí mismo sea a partir las cosas. Sin embargo, por decisión, la propiedad se hace expresa en cuanto comprendemos desde nuestras posibilidades de ser. Ello no significa que dichas maneras de asumirnos en el mundo sean únicamente aplicables para el modo de ser de nosotros en cada caso, sino que son aplicables también para los modos de ser del tiempo.

De esta manera, los éxtasis del tiempo se expresan de manera impropia de la siguiente forma: el pasado mediante el olvido; el futuro mediante el estar a la espera. En cambio, en el modo de la propiedad, el tiempo se expresa así: el pasado por medio de la retención; el futuro, a partir de la anticipación; el presente, por el instante (*Augenblick*).⁵

Es aquí donde el problema del presente tiene su lugar. Si ponemos atención, en la forma de la impropiedad no se encuentra el presente y su determinación extática. No porque no haya como tal algo que lo defina más allá de la presentación como modo impropio del presente, sino que Heidegger ve precisamente que lo esencial del presente ya no es un ahora indiferenciado en cada caso, se trata más bien como lo indica el § 20 del tomo 24 de la *Gesamtausgabe* “un determinado presente”; en este punto decisivo no se puede partir de la impropiedad sino del carácter propio de la temporalidad existencial. El estar-resuelto se temporaliza en la medida en que el *Dasein* volviendo hacía sí desde el fenómeno de la caída, ha ido por delante en un retomarse como tal.

Llamamos al presente que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él el instante [*Augenblick*] [...] en el instante, en tanto que éxtasis, el *Dasein* existente, en tanto que resuelto es arrebatado en las posibilidades, en las circunstancias, en las peculiaridades de la situación del obrar siempre determinadas fácticamente. (Heidegger, 1975: 344; GA 24: 407)

5. Véanse especialmente GA 24: § 20, 405-412 y GA 2: § 68, 336-346

De manera que si el instante corresponde al fenómeno originario de la temporalidad originaria, significa que no puede entenderse como ahora; el ahora es un ahora más bien determinado; el instante es indeterminado esencialmente y determinante en su ocurrencia. En el instante ocurre el arrebató entre la temporalidad misma. Es el instante en el que, bajo una mirada que abarca toda la situación, se lleva a cabo la decisión que posibilita que el *Dasein* puede retomarse y ser de manera propia lo que es él mismo en los límites de la finitud.

En suma, las determinaciones fundamentales entre Aristóteles y Heidegger se empiezan a hacer un tanto evidentes con referencia al modo de tratar el tiempo. No perdamos de vista que estas determinaciones son, al menos en este trabajo, esbozos de la herencia aristotélica al planteamiento del tiempo extático-horizontal del filósofo de la Selva Negra. No obstante, como hemos visto en la última parte de este trabajo, el instante (*Augenblick*) en cuanto éxtasis toma un lugar fundante en la propuesta de Martin Heidegger al menos en la ontología fundamental, esto es, que el *Dasein* se decide por su ser, se enfrenta a su finitud y se retoma en su propiedad. Y si bien este instante se emparenta un tanto al *exaíphnēs* tratado en *Física IV*, también refiere (y de manera más originaria) al *kairós* como vivencia del tiempo bueno y oportuno que encontramos en *Ética nicomaquea VI*.

El hecho de que Heidegger retome en cierta medida del tratado físico de Aristóteles para tejer, o al menos comenzar a desarrollar el problema del tiempo extático-horizontal, no significa que se trate de una repetitiva manera de tratar el problema, porque finalmente se impone su propio modo de pensar el tiempo, y este no se puede entender sin la inevitable primacía del futuro.

Referencias

- ARISTÓTELES (2011), *Aristóteles I*, est. intr. M. Candel, Madrid: Gredos.
BERTI, E. (2011), *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. P. Perkins, Buenos Aires: Biblos.
HEIDEGGER, M. (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am

- Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2011.]
- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24). [Traducción: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta: Madrid, 2000.]
- (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.]
- SALAZAR, R. (2002), *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*, Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.
- VIGO, A. (2006), “Orden espacial y orden temporal según Aristóteles”, en *Estudios aristotélicos*, Pamplona: EUNSA.
- (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles*. Freiburg: Karl Alber.
- VOLPI, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, trad. M. J. de Ruschi, Buenos Aires: FCE.

IV
FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA
(PRAXIS, RETÓRICA Y AFECTIVIDAD)



Las pasiones entre Heidegger y Aristóteles*

Enrico Berti †

Università degli Studi di Padova

Uno de los temas permanentes en mi investigación ha sido la sobrevivencia de la antigua filosofía griega, en particular la de Aristóteles, en la filosofía contemporánea, tal como lo muestro en mi libro *Aristotele nel Novecento* (Berti, 2008). En relación con este objetivo, encontré recientemente un nuevo indicio de tal sobrevivencia, que desde mi punto de vista no ha recibido aún la debida atención, en el uso que Heidegger hizo del análisis de las pasiones de Aristóteles en el libro II de la *Retórica*, en su curso de 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Ya desde *Sein und Zeit* se mostraba que este texto había suscitado el interés de Heidegger cuando en el § 29 de aquella que permanece, desde mi punto de vista, como su obra maestra, afirmaba que las distintas modalidades del “ser-ahí” (*Dasein*), entendido como “situación emotiva” (*Befindlichkeit*), habían sido analizadas por la filosofía antigua bajo el nombre de “emociones” y “sentimientos”. En particular, precisaba Heidegger (1997: 158-163), el primer tratamiento de las emociones que la tradición nos ofrece es el análisis de las *páthē* realizado por Aristóteles en el libro II de la *Retórica*. La retórica, según Heidegger, es la primera hermenéutica sistemática del “convivir”¹ (*Miteinandersein*) cotidiano, porque el orador tiene

* Traducción de Ricardo Gibu Shimabukuro (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Síntesis de la conferencia impartida en la sesión SFI de Francavilla el 16 de marzo de 2012, leída como discurso académico en el Aula Magna de la Universidad de Atenas el 17 de mayo de 2012 con ocasión de la entrega al autor del título de doctor *honoris causa* en Filosofía.

1. Seguimos aquí la traducción de Jorge Eduardo Rivera. En las “Notas del traductor” Rivera justifica la elección de este término. Cf. Heidegger (1997: 470). [N. del T.]

necesidad de conocer las variaciones de la tonalidad emotiva para suscitadas y dirigir las en el modo justo. En tal sentido, sostiene el filósofo alemán, “la interpretación ontológico-fundamental de los principios de las emociones no ha dado ningún paso digno de mención desde Aristóteles”. El párrafo concluye afirmando que, con vistas a la interpretación ulterior de la situación emotiva como “angustia”, noción fundamental por su significado ontológico-existencial, el fenómeno de la situación emotiva debe ser examinado mediante el análisis de un modo propio de determinarse: el *miedo* (*die Furcht*, subrayado en el texto), al que Heidegger dedica todo el § 30.

En 2002 se publicó la lección de verano de 1924 impartida por Heidegger (2002b) acerca de los *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, sobre la base de los apuntes de sus alumnos. No hay que olvidar que las lecciones de Heidegger en Marburgo de 1923 a 1928 habían dado fama rápidamente a un joven profesor que leía a Aristóteles de un modo totalmente novedoso, asemejándolo a un contemporáneo nuestro. Estas lecciones habían llamado la atención de muchos oyentes en toda Alemania, entre los cuales estaban algunos que se convertirían en los filósofos alemanes más importantes del siglo XX: Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas, Günther Anders, Leo Strauss y, desde el otoño de 1924, Hannah Arendt, que contaba entonces con dieciocho años. Cinco de tales lecciones, de un total de diez (dos por año), eran de hecho dedicadas a la lectura de Aristóteles. Lo que nos interesa ha sido objeto hasta este momento, por lo que entiendo, de una sola investigación, a pesar de la traducción casi inmediata de esta obra al inglés (Heidegger, 2002a). Se trata de una selección de escritos (*Heidegger and Rethoric*) publicada en Nueva York en 2005 que, sin embargo, trata el tema de la retórica de modo general, sin detenerse en el análisis de las pasiones (Gross y Kemmann, 2005).

Toda la primera parte del curso está dedicada a dar cuenta del *Da-sein* como “ser-en-el-mundo”, tema fundamental de *Sein und Zeit* publicado tres años más tarde. Para explicar el “ser-en-el-mundo” Heidegger se remite a la determinación aristotélica del ser-ahí del hombre como *zōè praktiké*, vida práctica, confirmando lo que había señalado hace casi treinta años mi alumno Franco Volpi (2010), por desgracia desaparecido

prematuramente, esto es, que el concepto heideggeriano de *Dasein* no es otra cosa que una recuperación del concepto aristotélico de *prâxis* como “tener que ser”. Pero la novedad es que el ser-ahí del hombre como ser-en-el-mundo es interpretado por Heidegger sobre la base del famoso segundo capítulo de la *Política* de Aristóteles como “ser hablante”, es decir, dotado de *lógos*, donde *lógos* no se traduce, como usualmente se hace, con el término “razón” sino como “discurso”, “comunicación”. En tal sentido, Heidegger (2002b: 45-65) sigue fielmente el texto de Aristóteles, *Política* I 2, en donde se afirma que el hombre es por naturaleza un animal político, dado que entre todos los animales es el único dotado de *lógos*, es decir, de capacidad de discutir con los demás lo que es justo o injusto, útil o dañino.²

Después de haber mostrado la concepción del hombre y de la sociedad expuesta por Aristóteles en la *Política*, con un tono aparentemente positivo, es decir, de consenso, Heidegger pasa a considerar la concepción del *lógos* en la *Retórica*, donde el *lógos* es presentado por Aristóteles como uno de los tres medios “técnicos” de persuasión (*písteis éntechnoi*) junto al “carácter” (*êthos*) del orador, que debe resultar fiable, y a la “pasión” (*páthos*) de los oyentes, que debe ser considerada por el orador (*Ret.* II 1, 1377b 16-1378a 29). En este punto Heidegger (2002b: 197-203) concentra su atención sobre el *páthos* que define como “el ser arrastrado de la existencia humana con todo su ser-en-el-mundo corporal”. También Aristóteles trata ampliamente las pasiones a las que dedica diez capítulos en el libro II de la *Retórica*, ilustrando ordenadamente la ira y su contrario, es decir, la mansedumbre, la amistad y el odio, el miedo y la valentía, el pudor y el impudor, el favor, la piedad y la indignación, la envidia y la emulación. En toda esta argumentación toma en consideración únicamente el miedo (*die Furcht*, en griego *phóbos*). No se trata de una novedad dado que en *Sein und Zeit*, tal como lo habíamos visto, Heidegger mencionaba el miedo como la modalidad principal de la situación emotiva que caracteriza el existir del hombre. Lo que sorprende en el curso de 1924, donde por primera vez Heidegger desarrolla el análisis del miedo,

2. Cf. Aristóteles, *Pol.* I 2, 1253a 7-18.

es la exclusión en todo su análisis de las demás pasiones descritas por Aristóteles en el libro II de la *Retórica* al cual Heidegger se ha remitido. Mientras que para Aristóteles el orador debe conocer todas las pasiones humanas y tenerlas en cuenta para practicar de modo más eficaz su persuasión, para Heidegger parece que las demás pasiones no importan nada y que, para comprender la situación emotiva del hombre en su relación con los otros, es importante tener en cuenta únicamente el miedo.

El análisis que Heidegger realiza del miedo en el curso de 1924 sigue casi literalmente, como en los análisis precedentes, el texto de Aristóteles, de modo tal que resulta una simple paráfrasis de este. Retoma la definición aristotélica del miedo como forma de sufrimiento o de conmoción producida por la prefiguración de un mal inminente que causa ruina o dolor; posteriormente retoma la descripción aristotélica de las “cosas que dan miedo” (*phoberá*), como la enemistad o la ira de hombres capaces de dañarnos; luego retoma la descripción de los “hombres que dan miedo” (*phoberoí*), con la indicación aristotélica de que los hombres son en su mayor parte malos y, por tanto, la idea de que estar en manos de alguien que puede hacernos daño suscita miedo; enseguida vuelve sobre la referencia de Aristóteles de las cosas que dan miedo porque suscitan compasión (*éleos*) cuando las padecen los demás. Finalmente, Heidegger se detiene en la afirmación aristotélica según la cual es necesario hacerles creer a los hombres, cuando se quiere que sientan miedo con el fin de persuadirles, que están a punto de sufrir dado que otros semejantes a ellos han sufrido en circunstancias similares (*Ret.*, II 5, 1383a 8-12). Se trata, según Heidegger, de un ejemplo del uso de las pasiones con vistas a la persuasión, lo cual demuestra que las pasiones son la base para el *lógos* (Heidegger, 2002b: 248-263).

El efecto producido por el miedo en Aristóteles es una forma de sufrimiento, pero este no es el único sentimiento que los hombres experimentan en sus relaciones mutuas. El hecho de que Heidegger haya elegido el miedo como única pasión que caracteriza las relaciones entre los hombres significa, por tanto, que tales relaciones están para él signadas con un sentido puramente negativo, es decir, como sufrimiento o precisamente como miedo. Además, es claro que Aristóteles, a propósito del miedo, ha tomado posición no solo en la *Retórica*, sino también en

la *Poética*, es decir, en la famosa definición de la tragedia como aquella forma de “puesta en escena” (*mímēsis*) que, a través de la piedad y el miedo, realiza la purificación (*kátharsis*) de estas pasiones (*Poet.* 6, 1449b 24-29). Según las interpretaciones más autorizadas, la “purificación” en cuestión sería una purificación a partir del dolor que en realidad producen la piedad y el miedo, a los que la tragedia reemplazaría por el placer de aprender la prudencia (*phrónēsis*) producida por la *mímēsis* (Donini, 2004). Ello otorgaría al miedo un valor positivo o aludiría a un uso positivo del miedo que en Heidegger es totalmente ignorado.

En conclusión, mientras que para Aristóteles el modo de abordar las pasiones tiene como objetivo enseñar al orador los medios “técnicos” o el objeto de tratamiento metódico, racional, que pueden ser usados para persuadir al auditorio, para Heidegger el mismo estudio sirve para describir la situación existencial del hombre que se encuentra obligado a vivir en medio de otros dado que en eso consiste su “ser-en-el-mundo”, y entre todas las pasiones que trata Aristóteles, solo el miedo es objeto de atención por parte de Heidegger, por lo cual esta pasión viene a ser, en su interpretación, aquello que caracteriza esencialmente las relaciones entre los hombres. En tal sentido, estas relaciones son concebidas por Heidegger en un sentido exclusivamente negativo, puesto que el sentimiento que el hombre experimenta hacia los demás es para él únicamente el miedo, sin tomar en consideración el uso positivo que este en algunas situaciones, por ejemplo, en la tragedia, asume como una forma de aprendizaje, algo en lo cual Aristóteles mismo centra su atención.

Esta interpretación profundamente pesimista de la teoría aristotélica de las pasiones, expuesta por Heidegger en su curso de 1924, sorprende aún más cuando es confrontada con otra obra, cuyos orígenes probablemente se remontan a la misma época y a la misma situación existencial; me refiero al libro de Hannah Arendt *The Human Condition* traducido al alemán con el título *Vita activa*, que corresponde exactamente a la *zōē praktikē* con la que Heidegger identificaba el ser-ahí del hombre en el curso de 1924. Parece que Arendt había empezado a frecuentar los cursos de Heidegger en Marburgo desde el otoño de 1924 (Young-Bruehl, 1982), no asistiendo, por tanto, al curso sobre *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* impartido en el semestre estivo del mismo año,

pero sí con seguridad al curso sobre el *Sofista* de Platón, dedicado en su primera parte al libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Wintersemester 1924-1925), a otro sobre el concepto de tiempo en Aristóteles (Sommersemester 1925), a otro sobre la cuestión de la verdad en Aristóteles (Wintersemester 1925-1926) y aquel sobre los *Grundbegriffe der antiken Philosophie* dedicado en gran parte a Aristóteles (Sommersemester 1926). En octubre de 1960, cuando Hannah Arendt envía a su antiguo maestro la traducción alemana del libro, le escribe una carta en la que se disculpaba por no habérselo dedicado, afirmando que el libro había nacido “en los primeros días de Friburgo” (probablemente cuando Hannah fue a visitar a Heidegger en Friburgo en 1952) y que se lo debía a él “casi todo en todos los sentidos”.³

Hannah Arendt en *The Human Condition* describe igualmente la condición del hombre en su relación con los demás, inspirándose en el tratamiento que Aristóteles realiza de esta cuestión en el libro I de la *Política*. La autora identifica en la *pólis* el “espacio público” (concepto que posteriormente será retomado en la categoría de lo “político”), entendido esencialmente como espacio de libertad en donde los hombres, gracias al *lógos* comprendido como comunicación, mejor aún, como discusión sobre lo justo y lo injusto, sobre el bien y el mal, pueden realizar aquella forma de *prâxis*, es decir, de actividad como fin en sí, no orientada a otro, como sucede con el trabajo y la producción, que los conduce a la “vida buena”, es decir, a la felicidad. Por este motivo Franco Volpi (2007: 221-236) hablaba, a propósito de Hannah Arendt, de “rehabilitación de la *prâxis*” y, a propósito de Joachim Ritter, de “rehabilitación del *êthos*”. En síntesis, mientras Hannah Arendt, inspirándose en los comentarios heideggerianos sobre Aristóteles, se sirve del filósofo griego para una revaloración del obrar político en el sentido que hoy llamaríamos “democrático”, Heidegger, por el contrario, se sirve de Aristóteles para aquella desvalorización pesimista de la política y de la democracia que, de algún modo, explica también su adhesión temporal al nazismo. Es sabido que una de las causas del surgimiento de movimientos violentos de extrema

3. Carta del 28 de octubre de 1960 (Arendt y Heidegger, 1998: 149).

derecha es el deseo de seguridad personal, es decir, el miedo en relación con el proletariado que la pequeña burguesía alimenta.⁴ Más allá de toda valoración política, lo que encuentro interesante es la nueva evidencia del uso que Heidegger hizo de Aristóteles, confirmando y enriqueciendo lo que Volpi había ya observado hace casi treinta años y lo que todos los estudiosos han reconocido posteriormente, a saber, que Heidegger en la redacción de *Sein und Zeit* se apropió de manera “voraz” de la filosofía práctica de Aristóteles, para construir un sistema alternativo al de Aristóteles. Si nos limitamos a considerar lo que dice en el § 29 de *Sein und Zeit*, es decir, que la interpretación de las emociones como modalidad del ser-ahí del hombre no ha dado ningún paso desde Aristóteles, se puede llegar a creer que Heidegger acepta la concepción aristotélica del hombre como animal político en cuanto dotado de *lógos*. Pero cuando posteriormente se descubre que en el curso de 1924 Heidegger coloca el tratamiento de las pasiones, contenido en la *Retórica*, en el trasfondo de la concepción del “convivir” planteada por Aristóteles en la *Política*, y se constata que la única pasión considerada por él como característica del “convivir” es el miedo, entonces se comprende que su posición está en las antípodas de la de Aristóteles, y recuerda más bien a la de Thomas Hobbes, quien dice que nació como gemelo del miedo, puesto que su madre lo dio a luz en el momento en que la Armada Invencible del rey de España aparecía por las costas de Inglaterra. No es casual que para Hobbes el miedo impulse a los hombres a entregarse en manos del Leviatán, renunciando a la vida política y retirándose a la vida privada, es decir, los impulsa a hacer exactamente lo contrario de lo que, según Aristóteles, debe hacer el hombre en virtud de su naturaleza animal político. Quien ha retomado de modo coherente a Aristóteles, tal vez sin haber asistido al curso de 1924, es Hannah Arendt, quien, sin embargo, fue inducida a acercarse a la filosofía práctica de Aristóteles gracias a Heidegger en los cursos de Marburgo entre 1924 y 1926.

4. Este punto es reconocido por la misma Arendt (1951).

Apéndice⁵

Con ocasión de la publicación del curso heideggeriano de 1924 en italiano (Heidegger, 2017), aproveché su lectura para una comprensión más atenta del texto y, aun cuando no ha variado mi impresión general, he encontrado algunos matices sobre los que quisiera manifestarme dado que representan lo que pienso hoy de la posición de Heidegger en torno a las pasiones.

En 2012 me había centrado en la exposición que Heidegger realiza de la *Política* de Aristóteles en contraste con aquella que el propio autor hace de la *Retórica*, destacando un contraste entre la importancia dada por el filósofo alemán a la vida política (entendida como vida comunicativa), en la exposición de la primera de las dos obras, y la atención exclusiva que le dedica a la pasión del miedo, en la exposición de la segunda. Había sido inducido probablemente a ello por la recuperación del tema de la *Befindlichkeit* en los §§ 29-30 de *Sein und Zeit*, donde el miedo es considerado como la única modalidad de la situación emotiva digna de interés. Por tal razón, había subrayado la diferencia entre la posición asumida por Heidegger en ese curso y la exposición de la vida política o vida práctica (*zōē praktikē*), como la expresión más importante de la condición humana en el conocido libro de Hannah Arendt *The Human Condition*, publicado en alemán con el título de *Vita activa* (traducción literal de *zōē praktikē*), donde prevalece precisamente la atención por el momento político-comunicativo y donde el miedo no encuentra espacio alguno.

Hoy, tras una lectura más atenta del curso heideggeriano, favorecida por la traducción italiana, debo reconocer que la exposición del miedo en dicho curso no tiene el espacio ni la importancia que le había dado anteriormente, es decir, en mi primera lectura del texto en alemán, aun cuando sigo constatando con claridad que el miedo es la única pasión tomada en consideración por Heidegger entre muchas pasiones analizadas por Aristóteles en el libro II de la *Retórica*. Hoy, además, aprecio algunas virtudes de ese curso que en la primera lectura no había percibido, como

5. Texto preparado por el autor para la presente edición.

la consideración de la filosofía aristotélica en su integridad sin la hostilidad que se manifestaría en torno a ella tras el “giro”, la importancia dada a la *ousía* como “ser del ente”, la individuación de la *pólis* como lugar en el que se coloca la vida práctica, es decir, el *Dasein*, la valoración de la *Retórica* (no valorada en otras interpretaciones de Aristóteles, como en la famosa monografía de Ross), la interpretación de los *exōterikoi λόγοι*, en continuidad con Diels, como discursos externos no a la escuela, como quería Werner Jaeger, sino a disciplinas individuales, el rol del miedo en la investigación sobre la *archè* (el miedo de los antiguos físicos de que el sol, los astros y el cielo en su totalidad puedan cerrarse, mencionado en *Metafísica* IX 8, 1050 b 22 ss.).

Además, puesto que la ocasión me lo concede, quisiera destacar algunos pequeños errores de filología que merecen ser mencionados dado que el autor del curso, es decir Heidegger, declara que su objetivo es esencialmente filológico. No tiene ninguna importancia, no obstante su condición de errata, la atribución de la *Rhetorica ad Alexandrum* a Anaxímenes sin ulteriores precisiones, por lo que se puede creer que se trata del famoso Anaxímenes de Mileto, cuando en realidad se trata del retórico Anaxímenes de Lámpsaco; ni la atribución de los *Problemata* a Aristóteles, cuando la crítica está de acuerdo en considerarlos solo una obra de escuela. Mayor importancia reviste la interpretación, presente al menos en la traducción italiana del curso, de la afirmación aristotélica según la cual la retórica es *antístrophos* de la dialéctica (*Rhet.* I 1,1354 a 1), como si ello significase que la retórica está “dirigida contra” la dialéctica, cuando el adjetivo *antístrophos* significa simétrico, especular, inverso, reverso, como en el teatro griego la *antistrophè* era la parte recitada por el coro cuando realizaba el camino inverso de la *strophè*, y era usada por Aristóteles para destacar la afinidad, no la contrariedad, entre retórica y dialéctica.

En síntesis, puedo afirmar que el curso de 1924 es el primero y el más completo documento de una confrontación orgánica de Heidegger con Aristóteles, porque los precedentes (*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, 1921-1922, e *Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles*, 1922) y los sucesivos (*Lógica*, 1925-1926, y *Conceptos fundamentales de filosofía antigua*, 1926) tratan aspectos particulares

del pensamiento aristotélico. Ese curso representa, mejor que los otros, el momento en que Heidegger era, como he escrito en otro lugar, “aristotélico”, es decir, presentaba un Aristóteles en muchos sentidos nuevo, en la medida en que era comprendido, a diferencia del tradicional, directamente de sus obras, aun si era interpretado fundamentalmente en la dirección indicada por Franz Brentano, es decir, del tomismo (Berti (2003: 190-205, 2010: 273-286).

Referencias

- ARENDRT, H. (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt.
- ARENDRT, H. y M. HEIDEGGER (1988), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- BERTI, E. (2010), *Nuovi studi aristotelici*, IV/2, Brescia: Morcelliana.
- (2008), *Aristotele nel Novecento*, Roma: Laterza.
- (2003), “Quando Heidegger era ancora aristotelico”, en E. Berti, F. Bianco y M. Vegetti, *Heidegger e i Greci: riflessione a più voci su un recente volume di lezioni del giovane Heidegger, Paradigmi*, 21: 190-205.
- DONINI, P. (2004), *La tragedia e la vita: saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- GROSS, D. y A. KEMMANN (eds.) (2005), *Heidegger and Rhetoric*, New York: State University of New York Press.
- HEIDEGGER, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. G. Gurisatti, Milano: Adelphi.
- (2002a), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, trad. R. D. Metcalf y M. B. Tanzer, Bloomington: Indiana University Press.
- (2002b), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe* 18).
- (1997), *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- VOLPI, F. (2010), *Heidegger e Aristotele*, Roma: Laterza.
- (2007), “Heidegger und der Neoaristotelismus”, en A. Denker, H. Zaborowski,

G. Figal y F. Volpi (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber.

YOUNG-BRUEHL, E. (1982), *Hannah Arendt: For the love of the World*, New Haven: Yale University Press.



Trascendentalidad, destrucción y cuidado: Heidegger y la apropiación de la ὄρεξις aristotélica

Jean Orejarena Torres

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Ofelia Aragón, *in memoriam*.

1. La “destrucción” y sus ruinas

En los años recientes, la literatura especializada en la obra temprana de Heidegger ha intentado reconstruir el mapa de las relaciones conceptuales entre Heidegger y Aristóteles aunque, la mayoría de las veces, con más pasión que precisión metódica. En efecto, en muchos casos, el estudio poco profundo, y más bien entusiasta y especulativo, de las fuentes textuales de las lecciones y los seminarios de Heidegger sobre Aristóteles, sumado a la adopción de modelos explicativos imprecisos, ha dado lugar a un tipo de lectura que se apoya en tópicos parciales, o directamente incorrectos, con el propósito de elaborar un mapa más o menos coherente de las múltiples aproximaciones realizadas por Heidegger. Como no puede ser de otra manera, en este panorama variorpinto, el concepto de “destrucción” (*Destruktion*) ha sido objeto de una popularización poco plausible.

En este sentido, en algunos casos se ha empleado este concepto para apuntar a todo tipo de estrategia de “diálogo” o “confrontación” que Heidegger lleva a cabo con la tradición. Similar a este tipo de empleo, se encuentra la situación de los términos “apropiación” y “correspondencia”, que, aun cuando poseen un determinado radio de acción, son usados de manera indistinta a la hora de dar cuenta del modo de proceder de Heidegger. Según una aproximación recurrente que se desprende de la influyente interpretación de Franco Volpi (1984), pero que ha sido reconducida a caminos fuertemente distorsionados, gran parte del aparato

conceptual de *Sein und Zeit* (*SuZ*),¹ o al menos, del que tiene que ver con la analítica del *Dasein* proviene de una serie de “correspondencias estructurales”, de “traducciones conceptuales”, de la *Ética nicomaquea* (*EN*) de Aristóteles. Desde un punto de partida que no hace justicia del todo a la posición elaborada por Heidegger se entendería, pues, que determinados conceptos griegos son los puntos de partida de los conceptos heideggerianos (tal vez el caso más conocido, como parte del célebre trabajo de Volpi, sería la relación entre *πραξις* y *Dasein*). Y si bien esta determinada lectura es fructífera para aclarar, precisamente, la existencia de determinadas “correspondencias estructurales” presentes en la lectura heideggeriana, el problema de fondo es que el trabajo de Heidegger no se limita solamente a esta estrategia apropiativa.

Como trataremos de mostrar, el problema de fondo en esta tendencia reciente consiste en la incapacidad que presenta a la hora de explicar cómo una concepción históricamente determinada da lugar (o se transforma en), vía apropiación fenomenológica, a una concepción *trascendental*. En este punto Heidegger desarrolla una particular conciencia metódica que se conecta, a mi juicio, con uno de los logros más brillantes de su interpretación filosófica de la tradición. Contraria a la tendencia de lectura reciente, el propósito de la interpretación fenomenológica de la tradición no tiene como objetivo hacer ver que determinadas estructuras de la ontología fundamental tienen su principio en modelos tradicionales. Más allá de este modelo derivativo en el que ha caído buena parte de la interpretación especializada a este respecto, Heidegger muestra, por el contrario, que diversos antecedentes históricos son, más bien, fenómenos *derivados* de la concepción trascendental de la ontología fundamental.

Tal vez uno de los momentos en los que se logra ver, con total transparencia, esta relación entre lo trascendental y sus concreciones *históricas*

1. En el caso del modo de citación de las obras de Heidegger –referenciadas, como es usual, a partir de la numeración de la *Gesamtausgabe*–, cuando exista más de una cita a un mismo manuscrito emplearé la abreviatura *GA* acompañada del número correspondiente al volumen y los números de páginas citados. Si existe traducción al castellano, referenciaré dicha traducción, después de la referencia en alemán, con un “/” y el número de página. Emplearé, de aquí en adelante, las abreviaturas usuales de citación del *Corpus aristotelicum*.

es, sin duda, en la concepción especial que elabora Heidegger en torno al *cuidado* [*Sorge*]. Algo que se muestra en la tesis sostenida acerca de la *trascendencia del cuidado* es que dicha estructura ontológica no es derivativa de fenómenos particulares, de lo cual se sigue que Heidegger considere, más bien, determinados fenómenos tradicionales como la “voluntad” y el “deseo”, que provienen de la ὀρεξις aristotélica (y de su estructura en la δίωξις y φύγη), como fenómenos derivados del cuidado. En este sentido, nos proponemos mostrar que una adecuada comprensión del complejo entramado conceptual del cuidado (entramado que es, además, trascendental y fenoménico, pero con un tipo de pretensión preventiva ante la posibilidad de derivar dicha concepción en una mera *teoría*) exige *repensar* la manera particular en la que se ha entendido la apropiación que Heidegger hace de la tradición.

2. La articulación fenoménico-trascendental del cuidado

Aquí la tesis de Heidegger remite, no tanto a una simple traducción conceptual, sino al agudo problema de la múltiple caracterización de lo que debe ser entendido genuinamente como “fenómeno”: el problema de la *aparición*. Este problema remite, por una parte, al de la determinación del fenómeno vulgar [*Erscheinung*], que es analizada en el marco de los encubrimientos parciales en los que algo resulta *visible* [*sichtbar*] como apariencia [*Schein*], y, por otra parte, en el momento metódico de la *construcción fenomenológica*, que es entendida como “proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras” (GA 24: 29-30/47). La tesis de Heidegger al respecto –que es sintetizada a partir de la frase “cuanto hay de apariencia, tanto hay de «ser»” [*Wieviel Schein jedoch, so viel “Sein”*]– trata de mostrar que a lo largo de la tradición hay determinados fenómenos como la “voluntad” [*Wille*] y el “deseo” [*Wunsch, Begehren*] que, en su mostración, en lo que es visible de ellos, dependen de fenómenos (*fenomenológicos*, *atemáticos*) que se muestran de forma previa y concomitante. De la misma manera, estos fenómenos (estas manifestaciones) han sido interpretados en determinadas direcciones particulares a partir de la tradición (la angustia y el miedo en el modelo de

San Agustín, Lutero y Kierkegaard, la voluntad y el deseo en Aristóteles). Así, por lo tanto, el “cuidado” es, para Heidegger, la estructura previa y concomitante que es anterior a la mostración de estos fenómenos y que en cuya mostración parcialmente se da una indicación hacia aquello a lo que apuntan ontológicamente. Como muestra Panagiotis Thanassas, en dichos fenómenos (y en dichas concepciones, aunque sobre todo en las griegas) aún se mantiene “al menos un toque de factibilidad [*Sachbezogenheit*]”.² Pero de ello también se desprende que una concepción elaborada fenomenológicamente de una estructura trascendental debe ser vista como una *estructura holística*, con múltiples “fuentes”, y no solo con una visión particular. Si bien, como mostraremos más adelante, Heidegger tiende a darle primacía a la concepción de Aristóteles, no menos cierto es que en el enfoque de *SuZ* están presentes elementos variados de San Agustín, Lutero y Kierkegaard, entre otros.

Me parece, sin caer en exageración, que en la interpretación reciente, solamente la postura alcanzada por Alejandro G. Vigo (2014: 363-402) en su texto “Tenencia previa y génesis ontológica: observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*” logra hacer justicia al trasfondo metódico del modelo trascendental heideggeriano. Estos fenómenos que, desde el punto de vista de la tematización de las estructuras fundamentales con las que opera la ontología fundamental, son de una importancia crucial al momento de indicar, mediante su mostración, hacia dónde apuntan determinadas estructuras ontológicas, dan paso al momento específico de la *construcción fenomenológica*, en cuanto *proyección* de un ente dado de forma previa sobre su ser y sus estructuras. Acerca del agudo problema de la forma de obtención de los fenómenos fundantes y la exigencia de que estos fenómenos no pueden ser de carácter “teórico”, pero que tampoco pueden ser “fundados”, Vigo muestra que Heidegger tiene en mente una peculiar estrategia metódica que consiste en asegurarse una adecuada “tenencia previa” [*Vorhabe*] del fenómeno, que dé lugar a una determinada “génesis

2. Véase Thanassas (2009: 253). En la presente edición se ha incluido una traducción al castellano de dicho texto. En ese pasaje en concreto, el autor cita el texto de Heidegger de *GA 62*: 367-368.

ontológica” de los fenómenos tematizados. Añadimos aquí a esa peculiar estrategia que el valor de la interpretación fenomenológica de la tradición apunta, pues, a una determinada relación respecto de esta “tenencia previa” que es proyectada hacia *su ser*.

Como veremos a continuación, la interpretación del cuidado trata de cumplir con dicha proyección.

2.1. La estructura del cuidado como indicación formal y su pretensión trascendental

El cuidado, adecuadamente concebido según la interpretación de Heidegger, es un “fenómeno fundamental” [*Grundphänomen*] o, dicho de forma más precisa, es un “fenómeno ontológico-existencial fundamental” [*existenzial-ontologisches Grundphänomen*].³ Con dicho concepto Heidegger apunta al aspecto central que caracteriza al propio ser del *Dasein* en su trama más originaria. Pero ¿qué implica, en un sentido preciso, que se hable aquí de un fenómeno ontológico-existencial fundamental?, ¿cómo comparece la caracterización del cuidado como un *fenómeno* propiamente dicho? Estas dos preguntas apuntan (i) al estatuto *fenoménico* del cuidado como ser del *Dasein* existencial y fácticamente determinado y (ii) al papel que desempeña el concepto de cuidado en el seno de la propia investigación filosófica en torno a la pregunta por el ser. Por lo tanto, la discusión en torno a la definición del cuidado se encuadra en el ámbito metodológico en torno a la caracterización de los conceptos existenciales [*existenzialen Begriffen*]. Para Heidegger, en esos años, el plano conceptual de la investigación filosófica gravita alrededor del problema de los indicadores formales [*formale Anzeigen*] y la formación de conceptos filosóficos. Como ha señalado Ramón Rodríguez (2011: 86), este problema en concreto –así como el problema metódico en general– pervive de forma latente y operativa en la disposición y el desarrollo concreto de *SuZ*, aunque su planteamiento sea discriminado

3. Sobre el concepto de cuidado como *Grundphänomen*, véase GA 63: 103/132, y como *existenzial-ontologisches Grundphänomen*, véase *SuZ*: 196/217.

en función de los análisis propiamente existenciales (*SuZ*).⁴ De lo que se trata, en este punto, es de analizar si una concepción tan central como la del cuidado, concebida en su carácter *indicativo-formal*, pone de relieve su sentido fenoménico (o, dicho de otra forma, si se *manifiesta* y no solo se queda reducida al plano de la teoría) en relación con la exigencia fenomenológica de base –es decir, ir “¡a las cosas mismas!”–.

Como se ha mostrado en la discusión en torno a la noción de indicación formal, los conceptos filosóficos, concebidos en su carácter indicativo, poseen una doble función *preventiva e indicativa*.⁵ En su carácter *formal*, se trata de retener el aspecto puramente *ejecutivo* (y vacío de todo contenido objetivo) como plano de indicación expresiva general. Si se tienen en cuenta las cuatro direcciones de sentido [*Sinnesrichtungen*] por las cuales puede concebirse que algo es un fenómeno (esto es, *Gehalts-sinn, Bezugssinn, Vollzugssinn, Zeitigungssinn*), es posible sostener que, para la fenomenología, hay una cierta primacía temática del *Vollzugssinn* –esto es, una primacía de la *manera* (*Wie*) en que es ejercido [*vollzogen*] un fenómeno–, en conexión con la tendencia preventiva y prohibitiva a que toda indicación conceptual deforme en un contenido puramente objetivo. Esto es lo que en términos sencillos se encuentra en la base de la *indicación*: iniciar un camino. La indicación formal apunta hacia este camino, es decir, apunta a un *hacia dónde*, sin remisión a algún contenido objetivo en específico.⁶

4. Sobre este mismo punto, véase, además, la carta de Heidegger a Löwith, del 20 de agosto de 1927: “Indicador formal, crítica de la doctrina común del a priori, formalismo y cosas similares, todo eso sigue ahí para mí, aunque no hable de ello ahora” (Heidegger, 2014: 151).

5. Rodríguez (1997: 169) caracteriza esta doble función de la siguiente manera: “De acuerdo con lo que acabamos de decir, la comprensión de la indicación formal es una tarea hermenéutica que tiene dos aspectos: uno, negativo, de puesta en guardia ante la posición teórica; otro, positivo, seguir la indicación que la significación formal del concepto encierra”.

6. Es por ello que Heidegger, con la noción de “indicación formal”, apunta a un tipo de estrategia “preventiva” o, mejor dicho, a un “carácter prohibitivo” [*prohibitiven Charakter*] (*GA* 61: 141), como precaución restrictiva ante la pretensión de leer lo abordado como necesariamente teórico-objetivo.

Ahora bien, si lo mencionado anteriormente es así, de esto se siguen dos consecuencias básicas que guían el abordaje y el tratamiento de la cuestión del cuidado. La primera de ellas remite al carácter fenoménico del cuidado. Tematizado como “ser del *Dasein*”, el cuidado se encuentra relacionado con la estructura básica del “ser-en-el-mundo”. En la lección del semestre de invierno de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger analiza la estructura del “comportamiento” [*Verhalten*] como un “comportarse respecto de algo” cuyo sentido completo está estructurado a partir de las mencionadas direcciones de sentido del fenómeno. En el contexto del análisis de las categorías fundamentales de la vida fáctica, Heidegger señala que el mundo es el *sentido de contenido* [*Gehaltssinn*] de la vida fáctica⁷ –es decir, es el *qué* en el que la vida fáctica se despliega–, mientras que el *sentido de relación* [*Bezugssinn*] –es decir, el sentido originario en el que es experimentado el mundo– es atribuido al cuidado;⁸ así, los diversos modos posibles de *ejecución* [*Vollzug*] en los que se hace una experiencia con el mundo son, a su vez, modos del cuidado.⁹ La segunda consecuencia de esto, y en conexión con el hecho

7. “Welt ist die Grundkategorie des Gehaltssinnlichen in Phänomen Leben” (GA 61: 86).

8. “[Das Sorgen, formal angezeigt und dann nicht beansprucht: *der* Grundbezugssinn des Lebens an sich... [...] Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem *Bezugssinn* zu interpretieren als *Sorgen*...” (GA 61: 89-90). En la lección anterior del semestre de verano de 1920-1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger anuncia la misma estructura en relación con los diversos mundos vitales [*Lebenswelten*]: “Lo importante es que sean *accesibles* [*zünftig*] a la experiencia de la vida fáctica. Solo se puede caracterizar el modo, el *cómo* [*Wie*] del experimentar aquellos mundos, es decir, se puede preguntar por el *sentido referencial* [*Bezugssinn*] de la experiencia fáctica de la vida. Es cuestionable el que el *cómo*, la referencia [*Bezug*], determine aquello *que* es experimentado, el *contenido* [*Gehalt*], y cómo este se caracterice” (GA 60: 12/42).

9. En el *Natorp-Bericht* Heidegger menciona los siguientes modos de comportamiento como pertenecientes a la dinámica del cuidado y del trato [*Umgang*]: “[L]a manipulación de, la preparación de, la elaboración de, la fabricación de, el servicio de, el uso para, el tomar posición de, el custodiar y el extraviar” (GA 62: 353/35-36). En *SuZ*, Heidegger menciona, más bien, los diversos modos en los que se da el “ocuparse” (*Besorgen*), como maneras del “ser-en” [*In-Sein*]: “[H]abérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar, y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [*Besorgen*], un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a

de que el cuidado hace parte de la vida concebida en su carácter y sentido fenoménico, consiste, entonces, en asegurar *fenomenológicamente* la adecuada mostración *expresa y temática* de este carácter fenoménico en toda su complejidad. En este punto, la indicación del cuidado no solo debe expresarse con especial precaución ante “la tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual...” (GA 60: 64/89), sino que, además, debe tener precaución ante cualquier tipo de visión ingenua que integre las estructuras fenoménicas disponibles al interior de un “sistema” (SuZ: 36/59). Es por ello que Heidegger resalta, en este contexto, no solo el dominio histórico de lo “objetivo” en la filosofía (dominio que, por cierto, estaría enraizado en la tendencia propia de la vida fáctica a lo objetual), sino que, además, también resalta la formulación preventiva que hace parte de la indicación formal, y que adquiere su concreción metódica en la siguiente máxima: “Hay que guardarse de admitir que el sentido referencial [*Bezugssinn*] sea originariamente teórico” (GA 60: 64/88). De esto se desprende que el concepto que funge como *sentido de relación* de la vida fáctica con su mundo, es decir el cuidado, no puede ser una invención teórica o constructiva, sino que debe partir de una adecuada estructura *fenoménica* acreditada.

Pero, si se tiene en vista la tesis del cuidado como *sentido de relación* de la vida fáctica (es decir, la tesis de que el *cómo*, la relación *-Bezug-*, determina aquello *que* es experimentado, el *contenido -Gehalt-*, en este caso, el mundo), es posible conectar dicha tesis con la posterior elaboración de SuZ. Lo que hay que tener a la vista al establecer esta conexión es que la *relación* apunta a un *cómo* [*Wie*] que se hace patente en todo comportamiento que la vida *ejerce* en el mundo. En el modelo de SuZ, tal prioridad del modo de ejecución del sentido de relación da paso a una simetría, en este preciso aspecto, entre la indicación metódica del concepto fenomenológico de fenómeno, por un lado, y la estructura temática del cuidado concebida como “fenómeno ontológico-existencial

fondo. Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de ser, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de «nada más que» respecto de las posibilidades del ocuparse” (SuZ: 56-57/83).

fundamental”, por el otro; lo que habla a favor de la articulación sistemática entre “método” y “tema” en *SuZ*. Aunque abordaré más adelante los aspectos precisos de esta simetría y de esta articulación sistemática con mayor detalle, por ahora resulta importante destacar que dicha simetría permite ver de forma transparente la consistencia de la tesis del cuidado como *ser* del *Dasein*. La exhibición fenomenológica del cuidado se da con un tipo de expresión que se ajusta al propio carácter de la *veritas transcendentalis*. La indicación formal se hace patente aquí, entonces, mediante la alusión a la “generalidad” y el “vacío” que le son propias a toda estructura trascendental:

La “generalidad” trascendental del fenómeno del cuidado y de todos los otros existenciales fundamentales tiene la amplitud requerida para proporcionar el terreno en que se mueve *toda* interpretación óptica del *Dasein*, propia de una concepción del mundo, tanto si en ella se lo comprende como “preocupación vital” y penuria, como si se lo entiende en modo opuesto.

El “vacío” y “generalidad” con que las estructuras existenciales se presentan en un plano óptico tienen su *propia* precisión y plenitud ontológica. La totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto existencial del cuidado. (*SuZ*: 199-200/221)

Carl F. Gethmann (1974: 28) ha planteado de forma muy clara que Heidegger contrapone la tesis del ser del *Dasein* como cuidado a las teorías clásicas y fenomenológicas en torno a la subjetividad.¹⁰ Lo que está en consideración, en este caso, es el diseño de la propia investigación ontológico-fundamental y su manera de delinear metódicamente el fenómeno del cuidado. Gethmann muestra, de hecho, que la pregunta por el ser del *Dasein* es planteada metódicamente como la pregunta por las condiciones apriorísticas de la posibilidad del “ser-en-el-mundo” y, por

10. Véase, especialmente, el apartado “Die These vom Sein des Daseins als Sorge und die transzendental-philosophische Subjekttheorie” (Gethmann, 1974: 128-144).

lo tanto, la elucidación de su ser (es decir, el cuidado) –tiene un carácter metódico-trascendental (*ibid.*: 129). Este carácter implica, como se verá más adelante, la puesta en relieve de una amplia gama de estrategias metódicas que tratan de fijar, entre otras cosas, el recto acceso a los fenómenos que se relacionan con la tesis del cuidado.

2.2. El cuidado como fenómeno

Como ya se ha dicho, el cuidado, según Heidegger, mienta a un “fenómeno ontológico-existencial fundamental”. Preguntamos, en este sentido, ¿de qué forma el cuidado es un fenómeno?, ¿qué significa que sea “ontológico-existencial fundamental”?

En *SuZ*, Heidegger designa al cuidado como el “ser del *Dasein*”. Con esta designación se quiere apuntar a la “trama originaria” [*ursprünglicher Zusammenhang*] que constituye la “totalidad del todo estructural” [*die Ganzheit des Strukturganzen*] que determina el ser-en-el-mundo que es propio del *Dasein* (*SuZ*: 191/213). Hasta el momento la obra de 1927 había desarrollado una interpretación ontológica de este fenómeno, el ser-en-el-mundo, desde una perspectiva analítica, es decir, desde una descomposición de sus momentos estructurales cooriginarios: el mundo [*Welt*], el sí mismo [*Selbst*] –en tanto que ser-con [*Mitsein*] y existir-con [*Mitdasein*]– y el ser-en [*In-Sein*] (*SuZ*: 131/156). Ahora, lo que se busca es entender el modo de ser de ese ente que es el *Dasein*, pero visto desde la estructura que lo “compone” como un todo estructural. La exigencia al momento de aclarar el sentido de esta estructura es doble: en primer lugar, no incluir en su significación “toda tendencia de ser de carácter óntico” (*SuZ*: 192/214) y, además, tampoco debe tratarse de un tipo de “generalización óntico-teórica” [*theoretisch-ontische Verallgemeinerung*] (*SuZ*: 199/220). Esta doble exigencia busca, por lo tanto, un modo de acceso que, similar a lo que sucede con el tipo de búsqueda que es propia de la pregunta por el sentido del ser, debe precaverse de no “contar un mito”.

Heidegger apunta, con el análisis de la angustia [*Angst*] como disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*], a obtener una indicación de este fenómeno y de su trama originaria. En el análisis inmediatamente

anterior, ya Heidegger había tematizado al comprender [*Verstehen*] y a la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] como las dos formas constitutivas y cooriginarias que caracterizan la aperturidad del *Dasein* [*Erschlossenheit des Daseins*] –es decir, como los dos existenciales [*Existenzialen*], como las dos “categorías” ontológico-fenomenológicas fundamentales que brotan de la propia existencia humana y que explican lo que dicha existencia es–. En el abordaje de la disposición afectiva, y en particular en el examen del miedo [*Furcht*], Heidegger expresó que toda disposición afectiva posee una particular estructura que puede ser considerada desde tres puntos de vista conectados entre sí [*zusammengehörigen Hinblicke*]: 1) el ante-qué [*Wovor*]; 2) el tener la disposición misma, y 3) el porqué [*Worum*] (*SuZ*: 140/164). Así, en el caso del examen del miedo, Heidegger sostiene que (i) el “ante qué del miedo” [*das Wovor der Furcht*] –lo “temible” [*das “Furchtbare”*]– es en cada algo que comparece dentro del mundo en el modo de ser de lo a la mano [*Zuhadenen*], de lo que está-ahí [*Vorhandenen*] o del existir-con los otros [*Mitdasein*] y que tiene el carácter de lo amenazante [*Bedrohlichkeit*]; (2) el “tener miedo en cuanto tal” [*das Fürchten selbst*] es el “dejarse-se-afectar que libera lo amenazante” [*sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen*], y, por último, (3) el porqué del miedo –aquello *por lo que* el miedo teme [*das Worum die Furcht fürchtet*]– es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein* (*SuZ*: 140-141/164-165). Sobre el miedo dice, además, que “solo un ente a quien en su ser le va este mismo ser puede tener miedo” y que “el tener-miedo-por [*Fürchten*], en cuanto atemorizarse ante [algo] [*als Sichtfürchten vor*], abre siempre, privativa o positivamente [*privativ oder positiv*], y de un modo cooriginario, el ente intramundano en su carácter amenazante [*das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit*] y el estar-en en su estar amenazado [*das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit*]” (*SuZ*: 141/165). A diferencia del miedo, cuyo ante-qué es el ente intramundano, en la angustia los tres puntos de vista antes mencionados están dirigidos, no a la determinación concreta de un determinado ente que despierta dicha disposición anímica, sino, más bien, a la indeterminación que implica toda imposibilidad de determinar a un ente como el causante de dicho despertar. En el fenómeno de la angustia el grado de indeterminación es tal que ella “no sabe” [*weiß nicht*] qué es aquello ante lo que se angustia (*SuZ*, 186/208); en ella es,

más bien, la nada [la ausencia de un ente determinado intramundano] la que acrecienta la desazón [*Unheimlichkeit*] en torno a lo que es cercano, familiar y significativo. A partir de esta “desconexión” con la significatividad y la familiaridad del mundo, lo que la angustia “revela” es un caer en cuenta acerca de la forma en que nos encontramos en el mundo: a esta inmersión en lo familiar y cómodo que resulta el mundo, a este “ser-hogarero” [*Zuhause-sein*], Heidegger la designa en términos de caída [*Verfallen*] y arrojado [*Geworfenheit*]. La angustia, por lo tanto, es una disposición afectiva fundamental [*Grundbefindlichkeit*], dado que ella, a diferencia del miedo, no está dirigida hacia algo concreto, sino que más bien abre en su “no saber” al complejo fenómeno de la existencia del *Dasein* en el mundo en su entramado completo de posibilidades. Así, los tres puntos de vista que articulan a la disposición afectiva, en el caso de la angustia, dan lugar a la siguiente caracterización: 1) “el ante-qué [*Wovor*] de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado [*geworfene In-der-Welt-sein*]”; 2) “el angustiarse [*Sichhängsten*], en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo [*eine Weise des In-der-Welt-seins*]”, y (3) “aquello por lo que [*Worum*] la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein-können*]” (*SuZ*: 191/213). De esta forma, con el examen de esta disposición afectiva fundamental, se lleva a cabo una exploración de la mentada trama originaria: el *Dasein* como un ser-en-el-mundo fácticamente existente [*das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein*].

Ahora bien, dado que esta caracterización proporcionada por el análisis del fenómeno de la angustia ha mostrado al *Dasein* bajo una triple modalidad que conforma a una trama originaria [*ursprünglicher Zusammenhang*], lo que sigue a esta caracterización implica la designación de dicha unidad en términos ontológico-fenomenológicos. A la designación de esta unidad de la multiplicidad Heidegger la denomina como el “ser del *Dasein*” [*sein des Daseins*] y la caracteriza a partir de una mostración y acreditación fenomenológica. Este ser del *Dasein* apunta a la “totalidad del todo estructural” [*die Ganzheit des Strukturganzen*] que determina el ser-en-el-mundo. A este respecto pregunta Heidegger: “¿Cómo deberá caracterizarse esta unidad?” (*SuZ*: 191/213), lo cual equivale a preguntar: ¿cómo se accede a dicha unidad? ¿Cómo debe ser tratada?

2.3. Autoanticipación, arrojo y ocupación: la significación ejecutiva del cuidado

El “logro” del examen de la angustia como disposición afectiva fundamental fue el haber arribado a una primera comprensión fenoménica de la compleja estructura engarzada que caracteriza al *Dasein* como un ser-en-el-mundo fácticamente existente [*das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein*]. En este enfoque hay una triple coordenada de análisis de “caracteres ontológicos fundamentales” [*fundamentalen ontologischen Charaktere*] –es decir, existencialidad [*Existenzialität*], facticidad [*Faktizität*], ser-caído [*Verfallensein*]– que debe ser considerada a partir de su unidad estructural, pues estas “determinaciones existenciales” [*existenzialen Bestimmungen*] no son “propiedades” que puedan ser asumidas como “partes” [*Stücke*] de un *compositum* al que en un determinado momento pudiese faltarle alguna. Dichas determinaciones poseen una relación de copertenencia [*Zusammengehörigkeit*], a tal punto que Heidegger expresa que “en la unidad de dichas determinaciones de ser del *Dasein* [*Seinsbestimmungen des Daseins*] este ser puede ser aprehendido ontológicamente en cuanto tal [*als solches ontologisch faßbar*]” (*SuZ*: 191/213, traducción modificada). Se busca, por lo tanto, al ser de este ente que da sentido a sus múltiples determinaciones ontológicas fundamentales; no se trata, en este caso, de postular una unidad teórica y ficcional que es puesta a partir de una generalización de los momentos particulares. La manera en que Heidegger da cuenta de esta unidad que articula la llamada trama originaria, conformada por dichos “caracteres ontológicos”, parte de una integración unificadora de las diferentes “estructuras de ser” [*Seinsstrukturen*] que están en juego en las mencionadas determinaciones.

En primer lugar, Heidegger menciona que la “constitución de ser” [*Seinverfassung*] del comprender [*Verstehen*] –tematizada previamente en el análisis del momento constitutivo del ser-en [*In-Sein*]– posee una “estructura de ser” [*Seinsstruktur*] que puede ser llamada como el *anticiparse-a-sí* del *Dasein* [*Sich-vorweg-sein* des *Daseins*] y que corresponde a la existencialidad (*SuZ*: 192/213). En segundo lugar, Heidegger menciona que esta estructura de ser propia del *anticiparse-a-sí* no debe ser

comprendida en términos de una estructura carente de mundo y que, más bien, lo específico de ella reside en que se encuentra “arrojada *en un mundo*” [in eine Welt geworfen ist] (SuZ: 192/214); por tal motivo, indica, en conexión con ello, que este *anticiparse-a-sí* que caracteriza a la existencialidad significa un *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo* (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*) que apunta a mostrar que “el existir es siempre existir fáctico. La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad (*Existenzialität ist wesentlich durch Faktizität bestimmt*)” (SuZ: 192/214). En tercer y último lugar, expresada ya la correlación entre existencialidad y facticidad, Heidegger menciona que este fáctico existir del *Dasein* [*faktisches Existieren des Daseins*] –i.e. esta “estructura de ser” compleja del *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*– no es solamente un general e indiferente poder-ser-en-el-mundo arrojado [*nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können*], sino que está ya siempre absorto en el “mundo de la ocupación” (*in der besorgten Welt*) (SuZ: 192/214). Así, para Heidegger, en el *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo* se incluye “de modo esencial el cadente *estar en medio de lo* intramundamente a la mano de la ocupación [*wesenhaft mitbeschlossen das verfallende Sein beim besorgten innerweltlichen Zuhandenen*]”, que caracteriza al “ser-caído” [*Verfallensein*], es decir, a ese modo de ser que se ha cobijado en el carácter público del “uno” en el que se siente como en casa (SuZ: 192/214).

Con la mención de estas “estructuras de ser” que fueron dispuestas por primera vez a partir del análisis de los “puntos de vista” de la angustia, Heidegger agrega, entonces, que la “totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein*” (*formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins*), es decir, la unidad que articula las “estructuras de ser”, puede concebirse de la siguiente manera: “[A]nticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” (*Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt]-als Sein-bei -innerweltlich begegnendem Seienden-*) (SuZ: 193/214). Esta compleja estructura, que integra diversos momentos existenciales, es entendida por Heidegger como “ser del *Dasein*” y corresponde [*erfüllt*] a la significación del término “cuidado” [*Sorge*] (SuZ: 193/214).

Como se deja ver, tras un rápido vistazo, esta compleja y totalizante estructura que Heidegger caracteriza en términos de “ser del *Dasein*” y del “cuidado” ofrece una perspectiva del ser de ese ente como caracterizado por tres momentos que, vistos en un sentido analítico, apuntan, por un lado, a la tensión productiva entre existencia y facticidad que articula el ser-en-el-mundo desde la coordinada anticipativa que da la comprensión [*Verstehen*] y la coordinada “situativa” (“arrojada”, en la terminología de Heidegger) que es puesta por la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y, por otro lado, el encontrarse junto [*bei...*] al entramado complejo de ocupaciones a las que el *Dasein* se encuentra referido en la mediación del ente intramundano. Siendo esto así, desde la perspectiva analítica que desglosa los diversos momentos que conforman, entonces, al “ser del *Dasein*” se gana una perspectiva integradora de algunos de los puntos más complejos de la analítica existencial. Heidegger presenta, a modo de una “prueba”, que habla a favor de la unidad de estos momentos estructurales, el que (i) un fenómeno fundamental como el “comprender” es siempre un “proyectante estar-vuelto hacia el más propio poder-ser” [*sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen*] que tiene la “estructura de ser” de la autoanticipación [*Sich-vorweg-sein*], en tanto que este “poder-ser” [*Seinkönnen*] al que el *Dasein* se anticipa funge como aquello por mor de lo cual [*worumwillen*] el *Dasein* es siempre, en cada caso, lo que es (*SuZ*: 191-192/213); (ii) el llamado “todo remisional de la significatividad” [*Verweisungsganze der Bedeutsamkeit*] que caracteriza a los “múltiples respectos del «para-algo»” [*der mannigfaltigen Bezüge des “Um-zu”*] está impregnado del carácter de este “por mor de” [*Worum-willen*] que caracteriza al fáctico existir del *Dasein* (*SuZ*: 193/214) –dicho de forma negativa, la significación del útil no brota *ex nihilo*–, y (iii) que la ocupación y la cercanía con el ente intramundano da lugar a la implicación en el carácter público que reprime todo lo que no es familiar.

Ahora bien, desde el ángulo de visión que apunta a la articulación de la significación del cuidado vale la pena atender al hecho de que dicha significación está desprovista de toda indicación en torno a un contenido específico. En dicha estructura, la integración de los diversos momentos tiene la forma de una indicación ejecutiva, *i.e.* se caracteriza el modo de realización a la que apunta todo contenido concreto, sin poner de relieve

los aspectos destacables de contenidos específicos. Con ello quiere Heidegger (para decirlo con un término proveniente de su obra muy temprana que se reincorporará en este análisis) que cada “comportamiento” [*Verhalten*], en cuanto “comportamiento con algo”, se vea englobado y caracterizado pertinentemente en la significación de la *relación* entre el *Dasein* y el mundo. Por tal motivo, aclara Heidegger en el contexto de la significación de dicho término: “Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación [*Besorgnis*] o, correlativamente, la despreocupación [*Sorglosigkeit*]” (*SuZ*: 193/214).

2.4. Prioridad y concomitancia: la trascendentalidad del cuidado

De la anterior caracterización se sigue, entonces, la idea de que el concepto de cuidado, su dirección significativa, no apunta a mostrar, en un sentido concreto, a un determinado comportamiento con algo, sino que, en su generalidad, engloba los momentos constitutivos del *Dasein*: la existencialidad, la facticidad y la caída. “El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan solo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser” (*SuZ*: 193-214). El argumento que Heidegger emplea aquí consiste en mostrar que el “sí mismo”, como forma de mostración inmediata y regular del *Dasein*, en tanto que relacionado con las cosas y con los otros, ya se encuentra determinado, en su totalidad, por el cuidado; en tal sentido, las expresiones “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], “ocupación, «e.d. cuidado con las cosas»” [*Besorgen*] y “solicitud, e.d. cuidado por los otros” [*Fürsorge*] ya están plenamente concebidos, en sentido general, en el momento de la autoanticipación que caracteriza al cuidado, y que incluye al “ya-estar-en” y el “estar-en-medio-de”.

Con esta afirmación, Heidegger busca mostrar que el cuidado en cuanto “ser del *Dasein*” determina los diversos momentos constitutivos de su “ser-en-el-mundo”: tanto de forma *propia* (en el *ser-libre* para su *poder-ser*) como de forma *impropia* (en la *involuntariedad* en torno a sus posibilidades), tanto con las cosas (como *ocupación*) como con los otros (como *solicitud*). En el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)

en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)” hay una determinación del “ser” de este ente que es el *Dasein*, en cuanto el cuidado es algo que se da “antes” de toda concreta situación del *Dasein*:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del *Dasein*. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico. La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado. (SuZ: 193/215)

En este argumento, Heidegger conecta a la tematización del cuidado con la tesis ontológica de que el *ser* del ente remite a aquello que es previo y concomitante [*vorgängig und mitgängig*] y que no se muestra de un modo inmediato y regular [*zünachst und zumeist*] en el ente (*i.e.* aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra): el *a priori*, lo πρότερον, lo *transcendental*. Esto previo y concomitante, que es el fenómeno de la fenomenología, se encuentra expresado en una “generalidad” trascendental (SuZ: 199/221), que no designa a un específico comportamiento óptico, pero que posee “la amplitud requerida para proporcionar el terreno en que se mueve *toda* interpretación óptica del *Dasein*” (SuZ: 199-200/221). Esta amplitud, o dicho de otra forma, este “vacío” y “generalidad”, en la que se expresa el concepto de cuidado hay una idea directriz de que los momentos constitutivos de dicho ser –y, en general, todo el aparato “categorial” empleado por Heidegger– se encuentran circunscriptos modalmente al ámbito de la *posibilidad* – “por encima de la realidad está la *posibilidad*” (SuZ: 38/61)–, por lo que la *ausencia*, la *privación*, por ejemplo, de toda determinación del “poder-ser” propio, no habla en dirección de una característica o de una “propiedad” que no se encuentra contemplada en la estructura del cuidado, sino que, más bien, indica que el cuidado es previo a toda posibilidad irresuelta y que es una *posibilidad de ser*: la ausencia de determinación de “poder-ser” es

posibilidad de ser. En el ámbito de la posibilidad se encuentra circunscrito el ámbito de la libertad.

Ahora bien, en el pasaje citado, Heidegger menciona que la trascendentalidad del cuidado no debe ser entendida como un tipo de primacía del “comportamiento teórico” frente al “comportamiento práctico”. No se trata, en este caso, de que el “cuidado” sea un tipo de comportamiento teórico o, directamente, de una *teoría*, que explique comportamientos prácticos. La *prioridad* del ente llamado *Dasein* ante todo aquello que es llamado como *teoría* y, al mismo tiempo, el modo de tratamiento de la *prioridad* de ese ente –es decir, la filosofía entendida como ontología fenomenológica que parte del *Dasein*– deben ser entendidos como ámbitos anteriores a la distinción tradicional entre teoría y praxis.¹¹ Ello implicará

11. Por eso sería un error de derivación tratar de leer el proyecto fenomenológico de Heidegger como el desarrollo de una particular “actitud teórica-hermenéutica” que se desarrollaría en contraposición a la filosofía de Husserl. Para Heidegger los fenómenos teórico-prácticos se definen en una relación entre el uno y el otro, al punto de que los fenómenos teóricos son caracterizados como “no prácticos” y los fenómenos prácticos como “no teóricos” o “ateóricos”. Dado que la fenomenología de Heidegger busca repensar el grado fundado de la *teoría*, la distinción entre teoría y praxis no es tomada como punto de partida de los fenómenos existenciales. Así, por ejemplo, en el marco de *SuZ*, Heidegger se refiere al problema del “conocimiento del mundo” [*Welterkennen*]: “Puesto que el conocimiento del mundo [*Welterkennen*] es tomado habitualmente en forma exclusiva como el fenómeno ejemplar del estar-en, y esto no solo para la teoría del conocimiento –porque el comportamiento práctico es comprendido como el comportamiento «no-teórico» y «ateórico»–, y como por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión de su modo de ser más propio, el estar-en-el-mundo deberá ser examinado más rigurosamente en la perspectiva del conocimiento del mundo, y este mismo deberá ser hecho visible como «modalidad» existencial del estar-en” (*SuZ*: 59/85). Acerca de la distinción entre comportamiento teórico y práctico, en vinculación con el útil: “El comportamiento «práctico» no es «ateórico» en el sentido de estar privado de visión, y su diferencia frente al comportamiento teórico no consiste solamente en que aquí se contempla y allí se actúa y en que el actuar, para no quedarse a ciegas, aplica un conocimiento teórico; por el contrario, la contemplación es originariamente un ocuparse, así como el actuar tiene también su propia visión. El comportamiento teórico es un puro e incircunscripto mirar-hacia. No por ser incircunscripto, el mirar-hacia carece de reglas; sino que él se da su canon en el método. Lo a la mano no es conocido teoréticamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección. Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, «a» su estar a la mano para estar con propiedad a la mano” (*SuZ*: 69/97). Un ejemplo de este carácter derivado de lo teórico y lo práctico es la constatación de que el fenómeno existencial de la “resolución” [*Entschlossenheit*], implica una determinada

que la caracterización del cuidado como concepto trascendental (o, dicho de forma más precisa, como *existenzial-ontologisches Grundphänomen*) implica una relación de inderivabilidad tanto de fenómenos prácticos como de fenómenos teóricos. Por tal motivo, con esta anotación puede decirse que Heidegger, respecto del ser del *Dasein*, lleva a cumplimiento la tesis ontológica de que “[e]l ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo «detrás» de lo cual aún habría otra cosa que «no aparece»” (*SuZ*: 35/58). Detrás del cuidado no habría, según Heidegger, algún otro ente (cosa) que “no aparece” y que lo posibilitaría.

Así, respecto de esta “generalidad trascendental” que está presente en el corte indicativo-formal del concepto de “cuidado”, adquiere su tesis lo sostenido anteriormente respecto de que las entidades básicas (los modos

anterioridad respecto de la tradicional distinción entre teoría y praxis: “El fenómeno que hemos expuesto con el término de «resolución» [*Entschlossenheit*] difícilmente podría confundirse con un vacío *habitus* [*leeren “Habitus”*] o con una «veleidad» indeterminada [*unbestimmten “Velleität”*]. La resolución no queda reducida a un puro representarse cognoscitivo de la situación, sino que desde un comienzo ya se ha puesto en ella. En cuanto resuelto, el *Dasein* ya actúa [*als entschlossenes handelt das Dasein schon*]. Pero evitamos deliberadamente el término «actuar» [*Handeln*]. Pues, por una parte, esta palabra tendría que ser comprendida en un sentido tan amplio que la actividad [*Aktivität*] abarcara también la pasividad de la resistencia [*Passivität des Widerstandes*]. Por otra parte, el término favorece una falsa comprensión ontológica del *Dasein*, según la cual la resolución sería un comportamiento particular de la facultad práctica frente a una teórica [*ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen*]” (*SuZ*: 300/318). Finalmente, respecto de la consideración de un “sujeto teórico” y un “sujeto práctico”: “Se supone no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del *Dasein*, cuando se «parte» de un yo carente de mundo, para proporcionarle luego un objeto y una relación a este, carente de fundamento ontológico. *Muy corto alcance tiene la mirada* cuando se problematiza «la vida» y se toma *en seguida* en cuenta *ocasionalmente también* la muerte. El objeto temático queda *dogmática y artificiosamente mutilado* cuando uno se limita «primeramente» a un «sujeto teórico», para luego completarlo «por su lado práctico» con el agregado de una «ética»” (*SuZ*: 316/344). Esta crítica al respecto ya estaba presente en los años tempranos de Friburgo: “Das Ursprungsgebiet der Philosophie ist kein letzter Satz, kein Axiom. Es ist auch nicht die Idee des reinen Denkens (wie H. Cohen und Natorp meinen). Auch nichts Mythisches oder Mystisches (d.h. nur religiös Erfassbares). Es kann nur durch die urwissenschaftliche Einstellung zugänglich gemacht werden. – Das Ursprungsgebiet ist uns nicht gegeben. Wir wissen nichts von ihm aus dem «praktischen Leben». Es ist uns fern, wir müssen es uns *methodisch näher bringen*” (*GA* 58: 203). Acerca de la irreductibilidad de los fenómenos existenciales, respecto de la tradicional distinción entre teoría y praxis, véase la detallada explicación de Gethmann (2008).

de ser y los modos de comportamiento) se determinan a partir de la *relación* entre ellos mismos, pero encuentran su ámbito de fundamentación en dicho concepto de “ser”: “La totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto existencial del cuidado” (*SuZ*: 200/221). El que el concepto de cuidado no sea una determinación simple en su unidad, sino que es, más bien, una articulación estructural, apunta a mostrar el carácter de “ser” y de “relación” que está presente en la relación entre el ente y su ser (trascendentalidad) y el ente y otros entes (relación). Este modelo trascendental no daría lugar a que los momentos teóricos y prácticos sean vistos como modelos profundacionales de una determinada estructura ontológica.

En estrecha relación con lo anterior, se desprende, por lo tanto, que el siguiente argumento que Heidegger exponga vaya en dirección a mostrar la irreductibilidad del fenómeno del cuidado. Esta irreductibilidad consiste en que el cuidado, como “ser del *Dasein*”, no puede encontrarse fundado en ningún fenómeno, y, por lo tanto, aquellos fenómenos que se desprenden de él (como el comportamiento teórico o el práctico, anteriormente señalados) son esencialmente considerados como fenómenos derivados.

Y esta es la razón por la cual ha de fracasar también todo intento de reducir el fenómeno del cuidado, en su indestructible totalidad esencial, a ciertos actos o tendencias particulares, tales como la voluntad y el deseo o el impulso y la inclinación o, correlativamente, de reconstruirlo a partir de ellos. (*SuZ*, 193-194/215)

Como se ve en esta cita, Heidegger habla del fracaso que implica el intento de reducir al fenómeno del cuidado a fenómenos tales como la “voluntad” [*Wille*] y el “deseo” [*Begehren*], o el “impulso” [*Drang*] y la “inclinación” [*Hang*]. Tematiza a estos aspectos como “ciertos actos o tendencias particulares”, aunque vale decir que a dicha caracterización podría agregarse su sentido “teórico” y “práctico”. En su examen de estos aspectos y tendencias, Heidegger muestra que en ellos hay una determinada

dirección a aspectos que se relacionan de forma parcial y perfilada con el sentido ejecutivo de algunos de los momentos que conforman, en su totalidad íntegra y compleja, a la determinación del cuidado, por ejemplo, la autoanticipación. Dicho de forma resumida, el fenómeno de la trascendentalidad del cuidado, como concepto que apunta a una “indestructible totalidad esencial”, no puede ser reducido o reconstruido a partir de determinados actos o tendencias *particulares* que, como mucho, se acercan correlativamente a uno de los determinados aspectos que comprenden a dicha totalidad esencial. Solo un tipo de fenómeno, como la disposición afectiva *fundamental* [Grundbefindlichkeit] de la angustia, puede perfilar de forma adecuada a la totalidad esencial del cuidado; de esta forma, puede ser comprendido como un genuino fenómeno *fundamental* [Grundphänomen].

3. La simultaneidad entre la destrucción y la construcción

Este largo recorrido en torno a la articulación fenoménico-trascendental del cuidado ha tratado de mostrar, en detalle, la posición simétrica de Heidegger en la gestión de la relación entre método y tema. En conexión con lo anterior, un particular componente metódico que se encuentra por debajo de la propia formulación de la constitución trascendental de la tesis del cuidado remite a la estrategia de la destrucción. Lo que se busca mediante este aspecto inherente a la investigación en torno a las cosas mismas consiste, según Heidegger, en que solo así la ontología puede asegurarse fenomenológicamente la *propiedad* de sus conceptos (GA 24: 31/48). Sin embargo, la complejidad específica que implica esta investigación reside en que, a diferencia de la literatura contemporánea que ha aislado al componente de la destrucción, la fenomenología heideggeriana defiende una mutua pertenencia de su proceder, por lo tanto, la reducción, la destrucción y la construcción deben ser entendidas en su pertenencia mutua. A esta complejidad debe añadirse la particular inclinación de Heidegger a plantear, en estos años, a la filosofía de Aristóteles como el suelo conceptual en el que enraízan las filosofías posteriores.

Como momento particular de la estructura del método fenomenológico, el proceso destructivo de la ontología tradicional remite siempre *hasta* Aristóteles. En su ejercicio de desmontaje [*Abbau*] de los conceptos tradicionales, el empleo metódico de la destrucción trata de recuperar el sentido original y *griego* de aquello que ha sido objeto de una serie de modificaciones sustanciales por parte de la tradición. Lo “traído de vuelta” y capturado en la tematización destructiva es, en este sentido, puesto al servicio de una interpretación que deriva los motivos originales de su fundación a partir de la propia exposición sistemática de la ontología aristotélica.¹² Son varios los casos en los que la versión aristotélica en torno al significado de cualquier tipo de estructuras y caracteres formales es tomada por Heidegger como el punto más alto y referencial de la filosofía antigua.¹³ El ejemplo más claro y reiterativo de esta tendencia vinculante, en esos años, se encuentra acuñado en el propio significado de *fenomenología*, tal como es expuesto en la conocidísima explicación

12. “Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem *Abfall* stehen” (GA 63: 76/100).

13. En la lección *Platon: Sophistes*, de 1924-1925, Heidegger destaca que el pensamiento de Aristóteles es el punto culminante [*Höhepunkt*] de la lógica griega. Esta descripción de Aristóteles es, empero, reiterativa en el desarrollo de la filosofía temprana y del proyecto de la ontología fundamental. Ya en el *Natorp-Bericht* (GA 62: 371-372/55), Heidegger había destacado la importancia de las investigaciones de Aristóteles de la siguiente forma: “La forma literaria en la que se ha transmitido la investigación aristotélica (tratados que adoptan el estilo de exposiciones y estudios temáticos) ofrece, a su vez, el único terreno apropiado [*den allein geeigneten Boden*] a las específicas intenciones metodológicas que guían las interpretaciones que iremos exponiendo [en el transcurso de este trabajo]. Solo a partir de un regreso a Aristóteles [*Rückgang von Aristoteles*], resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales”. En la conferencia de 1924-1925 “*Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*”, hoy publicada en *Vortrage. Teil 1: 1915 bis 1932* (GA 80.1: 57), Heidegger anota: “Die Fundamente der heutigen Wissenschaften und erst recht der begriffliche Bestand der Philosophie reichen in die Forschungen der Griechen, vor allem des Aristoteles zurück”. En la lección del verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Heidegger expone lo siguiente: “Aristóteles constituye la cumbre científica [*wissenschaftlicher Höhepunkt*] de la filosofía antigua; no resolvió todos los problemas, pero llevó hasta el límite el planteo inicial de la filosofía griega en general y unificó positivamente los motivos fundamentales de la filosofía precedente. Después de él, la decadencia [*Abfall*]” (GA 22: 22/38-39). En la lección del verano de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von*

“etimológica” del § 7 de *SuZ*. La remisión al significado *griego* de los términos φαινόμενον y λόγος, y la formulación de la fenomenología en su aspecto formal como “λέγειν τὰ φαινόμενα” o “ἀποφαίνεσται τὰ φαινόμενα”, es, como se ve en otros contextos (*GA* 17: 5-41/25-58), dependiente de la propia articulación aristotélica, concebida en un sentido muy perfilado.

Si bien es cierto que en las propias indicaciones metodológicas del tratamiento fenomenológico de la *Destruktion* se deja ver una *propensión* hacia la filosofía aristotélica (o, dicho de otra forma, existe una *inclinación positiva* hacia las posibilidades deparadas por Aristóteles para hacerse cargo de una interpretación explicitante de los φαινόμενα), de igual forma también es cierto que en la articulación sistemática del proyecto de *SuZ* el papel del Estagirita pasa a ocupar, por el contrario, el blanco principal de la crítica fenomenológica a la tradición.¹⁴ La conocida crítica al primado de la οὐσία aristotélica como antesala del primado de la *Vorhandenheit* en la ontología tradicional, o la crítica a la instauración del concepto vulgar de tiempo [*vulgären Zeitbegriff*] en el llamado “tratado sobre el tiempo” [*Zeitabhandlung*] de *Física* (IV, 10-14) son, apenas, una breve muestra de la contracara crítica en la que la filosofía aristotélica es entendida, al mismo tiempo, sirvió para enmudecer el planteamiento efectivo de la pregunta por el ser. Es Aristóteles, a final de cuentas, el punto culminante, no solo de la gran tradición griega, sino de la propia tradición filosófica occidental que apenas empezaba y que rápidamente enmudeció en torno al genuino preguntar que caracterizó a la filosofía. En diversas ocasiones Heidegger conecta a posiciones tan lejanas y

Leibniz, Heidegger dice: “Por otra parte, dentro de la filosofía antigua, elegimos a Aristóteles porque representa la cima del desarrollo [*Gipfelpunkt*] de la auténtica filosofía antigua” (*GA* 26: 11-12/20).

14. Un caso en contravía en el que en *SuZ* plantea un reconocimiento adecuado a la figura de Aristóteles –además de la conocida consideración sistemática en torno al πάθος en *Retórica* II (*SuZ*: 139/163)– es el tema de la verdad en el § 44. Aunque en algunos casos esto ha sido visto de forma contraria, véase, desde el punto de vista del reconocimiento expreso de Heidegger a Aristóteles, la excelente reconstrucción de Alejandro Vigo (2014: 11-36), “Verdad, λόγος y πράξις: la transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad”.

extremas como las de Kant, Hegel o Bergson, con el referente aristotélico del cual no se pueden deslindar.

Como recuerda Hans-Georg Gadamer, ya esta doble postura (la familiaridad con Aristóteles y la crítica a su proyecto) estaba presente y era muy difícil de distinguir durante las lecciones de Heidegger en Marburgo, en los que la presencia de Aristóteles se volvió era notoria y decisiva. Según su opinión, a este respecto, lo que en muchos casos era visto como un esfuerzo temático de comprensión de la obra de Aristóteles era, más bien, la minuciosa construcción de un “proyecto alternativo” [*Gegenentwurf*] perfilado desde Aristóteles. Tal vez por este carácter no lineal del modo de tematizar el vínculo de la ontología fundamental con la filosofía aristotélica (aunque en su versión expuesta en *SuZ* es unilateralmente crítica) los dos motivos anteriormente expuestos –la vinculación metodológica con Aristóteles y la articulación crítico-sistemática de una tendencia destructiva de su filosofía– han sido abordados con una cierta incompreensión desde múltiples perspectivas. Llama la atención, en este caso, que ni siquiera ahí donde la interpretación de la relación entre Heidegger y Aristóteles es gestionada con una valoración positiva por especialistas más afectos se haya destacado con la suficiente transparencia la necesidad de conectar *metódicamente* el nexo entre la destrucción histórica y la remisión a Aristóteles como suelo de una justificación en el trabajo en torno a los *φαινόμενα* desde una perspectiva que haga justicia al entramado temático de la ontología fundamental. En efecto, lo que en muchos casos es tomado a partir de una visión de la “asimilación” –esto es, que a alguna estructura o concepto ontológico-fundamental le corresponde un determinado correlato aristotélico que funge como modelo desde un punto de vista fundacional– desconoce la particular articulación significativa por la cual determinados fenómenos escogidos, concebidos en su expresión *existencial*, parten de destrucciones metodológicamente ancladas en el suelo aristotélico y que, a partir de ese procedimiento, son tematizados como conceptos trascendentales y como indicaciones formales. En otros casos, en los que se ha tratado de reconstruir el carácter metodológico del análisis de Heidegger, la ausencia de una tematización vinculada al terreno explícito de los *φαινόμενα* toma a determinadas expresiones *existenciales* (por ejemplo, las comentadísimas modalidades de

la *Eigentlichkeit* y la *Uneigentlichkeit*) como si fueran fruto de la concreción de una determinada visión *constructiva* y *teórica*.

Ahora bien, ¿cómo se comporta la propia investigación de *SuZ* en relación con la necesidad destructiva de aclarar la *propiedad* y el *Geburtsbrief* del concepto de cuidado? ¿Se relaciona con esta tendencia que aquí denominamos *aristotelizante*? ¿Cómo hace transparente su propia condición fenoménica la investigación sobre el cuidado? ¿Qué función desempeña la acreditación proporcionada por la prueba documental preontológica de la fábula de Cura? En este punto Heidegger parece contentarse con la acreditación histórica de dicho fenómeno a partir de las figuras de Agustín e Higinio principalmente y, en menor medida, a partir de Séneca y la Stoa (*SuZ*: 199-200/220-221). Sin embargo, tras un análisis del propio empleo del término, y tras un trabajo de cotejo de la versión expuesta en *SuZ* con la que es desarrollada en diversos momentos de sus lecciones tempranas, es fácil constatar la tensión productiva que está a la base de un elenco de confrontaciones que no tienen lugar en la propia disposición sistemática de la obra –un ejemplo claro es, como se deja ver a partir de la escasa aparición del término en *SuZ*, el del problema de la intencionalidad y su relación con el cuidado–. Lo que se muestra aquí como telón de fondo de estas determinaciones se encuentra situado en el ámbito en que “[t]oda investigación en este campo en que «la cosa misma está envuelta en espesas tinieblas» deberá precaverse de una sobrevaloración de sus resultados” (*SuZ*: 26/50). El tan remarcado acento que aquí se ha puesto en torno al carácter preventivo que caracteriza a la indicación formal como aspecto categorial que compone a la propia investigación ontológico-fundamental reafirma la necesidad de llevar a cabo un tratamiento “serio y con positivo fruto”, una vez que se haya alcanzado un campo de “confrontaciones controlables” [*kontrollierbarer Auseinandersetzungen*] (*SuZ*: 27/50).

El caso por abordar afecta directamente a una idea exteriorizada en la literatura especializada que asume, en general, una interpretación lineal y estrecha de la proveniencia de los conceptos ontológicos, a partir de la lectura “apropiativa” de los textos de la tradición. Este caso, que ya se abordó de forma negativa a partir de la inderivabilidad del concepto de cuidado como concepto trascendental, puede ser visto, desde otro

ángulo, a partir de la forma particular en la que Heidegger va articulando, principalmente en sus lecciones, algunas de las características centrales de sus conceptos ontológicos, a partir de la “interpretación fenomenológica” de la tradición, concebida como un tipo particular de *proyección* ontológica. Se trata, en este sentido, de observar que en el caso del “conocimiento apriorístico” de la ontología, los momentos constitutivos del procedimiento metódico de dicha ontología apuntan a la “construcción” *positiva* de ese conocimiento, y en el que interviene tanto la reconducción (reducción, alejamiento) de la mirada del ente al ser como el desmontaje histórico en dirección de una obtención de la propiedad de los conceptos empleados.¹⁵ En el caso del desmontaje [*Abbau*] que debe propiciar la destrucción [*Destruktion*], *SuZ* se presenta como una obra “incompleta” o “inacabada”, y es, en el auxilio que brindan determinados análisis que provienen de las lecciones, desde el cual puede buscarse un punto de orientación de la temática completa que está presente en estos análisis. Se trata, entonces, del hecho de que, en las lecciones dedicadas principalmente a la interpretación de las obras de la tradición, se gana un suelo que permite observar con mayor precisión el sentido de la construcción

15. Como es sabido, la segunda parte proyectada, pero nunca publicada, de *SuZ*, debía contener los “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad” (*SuZ*, 39/62). Es posible sostener que *SuZ*, en la primera parte publicada, no contiene, por lo tanto, los análisis de esta parte destructiva, sino, más bien, los análisis reductivos y constructivos. Hay buenas razones para considerar que esto es cierto. Acerca de la reducción, la parte más destacada de lo publicado es el § 6, perteneciente a la introducción, que, por demás, es introducción tanto a lo publicado como a la sección que nunca se publicó; pero, propiamente, lo que apunta a los análisis de la destrucción es algo que, como ha sido visto por la literatura especializada, aparece de forma parcial, más bien, en la lección del verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Ciertamente, como ya se mencionó en el capítulo anterior, hay determinados problemas que aparecen, por ejemplo, en la analítica existencial, que exigen una orientación indicativa respecto de la tradición; sin embargo, la tarea de la destrucción y del desmontaje, es algo que finalmente no se dio en la sección publicada. Siendo esto así, vale la pensar que gran parte de la ejecución metódica de *SuZ* –piénsese, por ejemplo, en el fenómeno del paso de la impropiedad a la propiedad, o de los momentos constitutivos de la estructura del “ser-en-el-mundo” a una comprensión del cuidado como ser del *Dasein*– se encuentran determinados desde el momento negativo de alejamiento del ente *hacia el ser* (reducción) y desde el momento positivo de la dirección proyectiva de la mirada del ente hacia su ser (conducción).

fenomenológica y comprender, así, la dirección antiteórica adoptada a nivel expresivo. Esto puede verse, por ejemplo, en la relación, escasamente explorada, que se da entre el concepto de ὄρεξις,¹⁶ proveniente de la filosofía aristotélica, y el fenómeno del cuidado.

4. La apropiación de la ὄρεξις aristotélica

Un caso concreto en el que se ha prestado atención de forma justa a dicha relación se encuentra expuesto, de manera sucinta, en el brillante estudio pionero de Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, en el que se reconstruye, ante todo, la importancia sistemática del pensamiento del Estagirita en el proyecto de elaboración de *SuZ*. El énfasis puesto en las correspondencias estructurales de la analítica del *Dasein* con las así llamadas actividades del alma en Aristóteles lleva a Volpi a analizar atinadamente la estrategia asimiladora con la que Heidegger traduce la ὄρεξις como “cuidado”. Así, por ejemplo, Volpi (1984: 110/111, nota 44) observa la peculiar “traducción” heideggeriana del *incipit* de la *Metafísica*, presente tanto en la lección de 1925 como en *SuZ*, y remarca la peculiar versión en la que el verbo ὀρέγονται es concebido en términos de “cuidado”. Así, la expresión “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”, es “traducida” por Heidegger de esta forma: “En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado del ver” [*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*] (*SuZ*: 171/193).

¿Cómo llega Heidegger a una homologación entre ὄρεξις y *Sorge*? ¿De qué forma la ὄρεξις sería algo así como una indicación previa de la cual Heidegger *proyecta* la estructura de la *Sorge*? Si pudiera decirse que el concepto de *Sorge* da lugar a un entramado de momentos constitutivos en los que se articula la existencia del *Dasein*, ¿de qué forma el concepto

16. El tema de la ὄρεξις en la filosofía de Heidegger, a pesar de lo interesante que es a primera vista, no ha recibido ni remotamente la atención que merece en la investigación especializada. Dentro de las escasas excepciones a este abandono se encuentra el que es, a nuestro juicio, el estudio más completo y exhaustivo en torno a dicha conexión: la tesis doctoral de Josh Michael Hayes (2005), presentada en la New School University.

de ὄρεξις lleva implícito tal entramado? Si la tematización de la ὄρεξις podría considerarse como un antecedente, o un fenómeno conectado al de *voluntas* y al de *Wille/Begehren*, ¿por qué Heidegger los muestra como fenómenos derivados del cuidado? ¿Por qué Heidegger presenta esta consideración en el marco del análisis de la “curiosidad” [*Neugier*]? Estos interrogantes apuntan al tema, aparentemente poco relacionado, pero que, visto desde una visión global de las lecciones de Heidegger en Marburgo, sugiere, al menos, la necesidad de un abordaje temático que proporcione una indicación mínima.

La estructura del fenómeno del cuidado remite, desde el punto de vista de la historia de las lecciones, a una interpretación de la antropología agustiniana, centrada en el análisis del *curare*. Como muestra la lección del verano de 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, el análisis fenomenológico del abandono de la *vita beata* agustiniana (§ 10) modela al fenómeno de la “caída” [*Verfall*] en una inclinación que la vida tiene hacia la *dispersio* y la *tentatio*, en favor de los placeres [*concupiscentia carnis*], el ansia de conocimiento [*concupiscentia oculorum*] y del reconocimiento [*ambitio saeculi*], y, a su vez, modela a la preocupación por el sí-mismo, que es la base del *curare*, a partir de la posibilidad de la *continentia*. En el análisis de estas formas de la *vita beata* que sustenta a esta *continentia* Heidegger parece encontrar, por un lado, desde el punto de vista de la *dispersio* y la *tentatio*, la base del vivir cotidiano, tal como es desarrollado en el análisis del ser cotidiano del ahí y la caída (*SuZ*: 166 ss./189 ss.), y, por otro lado, los primeros atisbos de un desarrollo fenomenológico centrado en el *Selbstwelt* (el mundo del sí mismo) y que redirecciona el anterior análisis en torno a las vivencias (por ejemplo, el de la lección del *Kriegsnotsemester*) hacia una visión más articulada en torno al “ser del *Dasein*”, que se definirá en el *curare*.

No obstante, una visión más completa del fenómeno del cuidado, tal y como aparece en las lecciones, permite, además, atisbar que este concepto es auspiciado en clave destructiva por tres “fuentes” *en juego*: en primer lugar, se encuentra la evidente tematización del *curare* agustiniano; en segundo lugar, desde una perspectiva crítica, se encuentra también el análisis de la *intencionalidad* husserliana y, por último, aunque menos abordado que los otros dos, pero no por ello menos decisivo, el singular

análisis de la ὄρεξις aristotélica.¹⁷ Aunque, como menciona aquí Hayes (2005: 3), existe un “silencio” en torno a la apropiación de la ὄρεξις, la importancia de este concepto es central, por varios motivos que deben ser contrastados con el enfoque husserliano. Como es sabido, el análisis de la intencionalidad en Husserl es, para Heidegger, un carácter primordial de la fenomenología. En la lección de 1925, Heidegger define a dicho análisis como un “descubrimiento fundamental” [*fundamentale Entdeckung*] (GA 20: 34 ss./46 ss.). No obstante, y como muestra la reinterpretación inmanente del sentido de la intencionalidad en relación con la vida, su peculiar designación como el “estar-referido-a-algo”, el “dirigirse-a” [*Sichrichten-auf*], lleva a Heidegger a entender la propia vida como *Leben auf etwas zu* [*vivir dirigiéndose a algo*] (GA 56-57: 68-83).

En las primeras lecciones, Heidegger lleva a cabo una radical transformación de la concepción husserliana de la fenomenología y, con ello, desarrolla una profunda resignificación de la relación entre “conciencia” [*Bewußtsein*] e “intencionalidad” [*Intentionalität*], a partir de la introducción del concepto mundano de vida [*Leben*]. En este sentido, se orienta, por ejemplo, la transformación del análisis intencional de la vivencia [*Erlebnis*] como comportamiento [*Verhalten*], en las primeras lecciones de Friburgo (en dicho comportamiento aparecen el sentido de relación –*Bezugssinn*–, el sentido de ejecución –*Vollzugssinn*– y el sentido del contenido –*Gehaltssinn*–) (GA 61: 51-52). Pero, de forma paralela a ello, la labor destructiva de la transformación hermenéutica de la fenomenología vuelca una crítica a la “intencionalidad” en cuanto se trata de desmontar la versión husserliana como una versión que proviene de una transmisión a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas

17. Ante el malentendido extendido que postula que toda remisión que Heidegger hace a la tradición es, por lo tanto, “destrucción” *strictu sensu*, habría que decir, en este punto, que debe establecerse una diferencia entre el tipo de acreditación histórica que, por ejemplo, Heidegger realiza con la apelación a Higinio, la Stoa y Séneca, y el procedimiento metódico de la destrucción. La acreditación histórica (y por lo tanto *fenoménica*) del cuidado es tematizada como una “prueba documental preontológica” [*vorontologischen Beleg*]. Ella indica de qué forma el término ha recibido una concreción histórica sin la necesidad de una mediación teórica. A diferencia de ello, la destrucción fenomenológica apunta, más bien, al sentido ontológico que ha sido tematizado en la historia de la filosofía.

que, como se señala en el *Natorp-Bericht* de las filosofías contemporáneas, “ha[n] perdido sus funciones expresivas originarias, ya que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva” (GA 62: 367/50). Es por ello que Heidegger, en la lección *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, trata de mostrar que el origen de lo intencional en Brentano, y que Husserl retoma, proviene del análisis de los fenómenos psíquicos en Aristóteles (DA III, 9), en el que la ὄρεξις remite a lo que en la escolástica se entendió como “inexistencia intencional” [*intentionalen Inexisten*] y que remite al movimiento del pensamiento [*Denken*] y el deseo [*Begehren*] en relación con el objeto. Por ello, en la mentada lección, Heidegger no duda en señalar la importancia de Brentano al llamar a la conciencia de algo como lo *intencional*.¹⁸ Además, remite a su origen en

18. Una nota a pie de página del primer volumen de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* aclara el origen del término en la antigua y escolástica recepción de Aristóteles y otros pensadores importantes: “Schon Aristoteles hat von dieser psychischen Einwohnung gesprochen. In seinen Büchern von der Seele sagt er, das Empfundene als Empfundenes sei in dem Empfindenden, der Sinn nehme das Empfundene ohne die Materie auf, das Gedachte sei in dem denkenden Verstande. Bei Philo finden wir ebenfalls die Lehre von der mentalen Existenz und Inexistenz. Indem er aber diese mit der Existenz im eigentlichen Sinne confundiert, kommt er zu seiner widerspruchsvollen Logos- und Ideen-lehre. Ähnliches gilt von den Neuplatonikern. Augustinus in seiner Lehre vom Verbum mentis und dessen innerlichem Ausgange berührt dieselbe Tatsache. Anselmus tut es in seinem berühmten ontologischen Argumente; und daß er die mentale wie eine wirkliche Existenz betrachtete, wurde von manchen als Grundlage seines Paralogismus hervorgehoben (vgl. Ueberweg, *Gesch. der Phil.* II.). Thomas von Aquin lehnt, das Gedachte sei intentionale in dem Denkenden, der Gegenstand der Liebe in dem Liebenden, das Begehrte in dem Begehrenden, und benützt dies zu theologischen Zwecken. Wenn die Schrift von einer Einwohnung des hl. Geistes spricht, so erklärt er diese als eine intentionale Einwohnung durch die Liebe. Und in der intentionalen Inexistenz beim Denken und Lieben sucht er auch für das Geheimnis der Trinität und den Hervorgang des Wortes und Geistes ad intra eine gewisse Analogie zu finden” (Brentano, 1924: 195). Cito, además, *in extenso* la argumentación de Brentano, que se presenta en el segundo volumen: “Eine andere Haupteinteilung, die Aristoteles gibt, scheidet die psychischen Phänomene, – das Wort in unserem Sinne genommen,) – in *Denken* und *Begehren*, *voũc* und *ὄρεξις*, im weitesten Sinne. Diese Einteilung kreuzt sich bei ihm mit der vorigen, so weit sie für uns in Betracht kommt. Denn in der Klasse des Denkens faßt Aristoteles mit den höchsten Verstandesbetätigungen, wie Abstraktion, Bildung allgemeiner Urteile und wissenschaftlicher Schlußfolgerung, auch Sinneswahrnehmung und Phantasie, Gedächtnis und erfahrungsmäßige Erwartung zusammen.) In der des Begehrens aber sind ebenso das höhere Verlangen und Streben wie der niedrigste Trieb, und mit ihnen alle Gefühle und Affekte, kurzum alles, was von psychischen Phänomenen der ersten

la Edad Media en relación con el “apetecer algo” (ὄρεξις) que es cosa de la voluntad¹⁹ [*das willentliche Aussein auf etwas*] (GA 63: 70/94). Desde la remisión a este origen de lo intencional en Aristóteles, como ὄρεξις,²⁰ y la Edad Media, como *intentio*, la comprensión fenomenológica de la intencionalidad desarrollada por Husserl es modificada por Heidegger a partir de la idea, proveniente del contexto propio de la ὄρεξις, de que es la vida lo *propriamente, lo originariamente intencional*, de la cual teóricamente se puede hablar, siempre de forma derivada, de una intencionalidad de la conciencia.

Klasse nicht einzuordnen ist, begriffen”. Después de esta afirmación sobre la relación entre νοῦς y ὄρεξις, *Denken y Begehren*, Brentano añade: “Wenn wir untersuchen, was Aristoteles dazu geführt habe, vermöge dieser Einteilung zu verbinden, was die frühere Einteilungsgeschichte hatte: so erkennen wir leicht, daß ihn dabei eine gewisse Ähnlichkeit bestimmte, welche das sinnliche Vorstellen und Scheinen dem intellektuellen, begrifflichen Vorstellen und Fürwahrhalten und ebenso das niedere Begehren mit dem höheren Streben zeigt. Er fand hier und dort, um es mit einem Ausdrucke, den wir schon früher einmal den Scholastikern entlehnten, zu bezeichnen, die gleiche Weise der intentionalen Inexistenz”. Acerca de esta indicación en torno al concepto de “intentionalen Inexistenz”, Brentano agrega la siguiente observación: “Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich vielleicht besser getan, ihn zu vermeiden. Die Scholastiker gebrauchten weit häufiger noch statt «intentional» den Ausdruck «objektiv». In der Tat handelt es sich darum, daß etwas für das psychisch Tätige Objekt und als solches, sei es als bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen, gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist. Wenn ich dem Ausdruck «intentional» den Vorzug gab, so tat ich es, weil ich die Gefahr eines Mißverständnisses für noch größer hielt, wenn ich das Gedachte als gedacht «objektiv seiend» genannt hätte, wo die Modernen, im Gegensatz zu «bloß subjektiven Erscheinungen», denen keine Wirklichkeit entspricht, das wirklich Seiende so zu nennen pflegen” (Brentano, 1925: 7-9).

19. No obstante, en la lección de 1925 Heidegger critica el artículo de Heinrich Rickert, “Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung” por resaltar el carácter heredado de la intencionalidad husserliana a partir de Brentano (GA 20: 41 ss./46 ss.).

20. En *H-AS*: 28, Becker anota la siguiente observación de Heidegger: “Im Sinn des ὄρεκτόν liegt es, als einem Auf des Strebens, da es im Worauf schon als νοητόν gefaßt ist. – *F. Brentano* sagte: das νοητόν fundiert das ὄρεκτόν. Aber das ὄρεκτόν ist nicht allein zu nehmen, so trifft man (?) nicht das Sein des ζῶον. Die Motive für den Vorrang des νοητόν vor dem ὄρεκτόν liegen doch schon vor bei *Aristoteles*. *Aristoteles* ist nicht so radikal, die Einheit ursprünglich zu sehen, er arbeitet schon mit der Trennung; aber er bemüht sich standig ständig (?) um die Einheit”.

Una razón que puede esgrimirse al respecto se dirige al carácter ateorético que, en este sentido, caracteriza a la propia ὄρεξις. Con ello es posible contextualizar un apunte de los seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923.²¹ En dichos seminarios, Heidegger contrapone –como es recurrente en esos años– el modo de donación de la vida y el ámbito de lo teorético. Por ello, al analizar el aspecto de la θεωρία, Heidegger escuetamente da una indicación nuclear de su sentido: “[N]eue Möglichkeit des Seins, wo die ὄρεξις fehlt” (*H-AS*: 28). En tal sentido, a partir de esta indicación puede repensarse, en términos *oréticos*, la distinción entre el ámbito de apropiación en la vivencia del mundo circundante [*Umwelterlebnis*] y el fenómeno de la privación de vida [*Ent-leben*], que es propio de la teoría. De esto se deduce una peculiar relación con la consideración de que de la teoría es un modo de comprensión *defectivo* y *derivado* de la vida. Esta razón, sin embargo, quiere sugerir lo siguiente: la remisión metódica al origen y, si se quiere, al “contexto” interpretativo inicial de la ὄρεξις –es decir, el contexto *biológico* (*DA* y *MA*) y *práctico* (*EN*) en el que Aristóteles desarrolla sus consideraciones al respecto–, abre un plano ontológico (fenomenológico) y modal (fáctico-histórico) sobre el que redireccionar el sentido de la vida intencional como “Leben auf etwas zu” (*vivir dirigiéndose a algo*), a un plano concreto de carácter *práctico-operativo* en el que la vida adquiere el sentido de una serie de comportamientos dirigidos en el marco referencial de la preocupación que la vida manifiesta por sí misma. Este marco referencial no es otro que el de la contingencia y es caracterizado ontológicamente por Aristóteles como lo que puede ser de otra manera. Los conocidos análisis en torno a la φρόνησις y la πρᾶξις en los que el Estagirita aborda el tema de la felicidad y de la vida buena como el τέλος al que el ser humano aspira, se caracterizan, en general, por estar circunscriptos a esta modalidad ontológica. Por ello, si se puede ver aquí una inspiración para la concepción de Heidegger, es en este momento particular de la caracterización del cuidado [*Sorge*] como el sentido de ser del *Dasein* humano, en el que se abrevan diferentes

21. Hay traducción al castellano en la presente edición.

impulsos históricos, tanto destructivos como acreditativos, y la que se tematiza el sentido fundamental de la vida, como una preocupación de sí. En la nota al pie del § 42 de *SuZ*, mencionada al inicio, Heidegger provee la siguiente indicación acerca de la orientación de su tematización del cuidado: “El enfoque del «cuidado» que ha orientado la precedente analítica existencial del *Dasein* se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana –es decir, greco-cristiana– en relación con los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles” (*SuZ*: 199/200, nota 2). En el *Natorp-Bericht* se encuentra una expresión de la “aclaración” de este enfoque, en el que la concepción de Agustín del *curare* junto con la concepción aristotélica de la ὄρεξις es reincorporada en el ámbito ateorético al que pertenece y en el que se apunta a reconquistar el terreno de la “vida”, fuertemente descuidado por las filosofías idealistas que versan sobre la conciencia y la subjetividad: “El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida [*faktischen Lebensbewegtheit*] es el cuidado [*curare*]. En el orientado y cuidadoso «ser-dirigido hacia algo» [*sorgenden “Aussein auf etwas”*] está ahí el hacia dónde del cuidado de la vida: el *mundo* ocasional. La movilidad del cuidado [*Sorgensbewegtheit*] tiene el carácter del *trato* [*Umgangs*] de la vida fáctica con su mundo” (*GA* 62: 352/35). En este elocuente pasaje, Heidegger entiende la dirección intencional del “ser-dirigido hacia algo” [*“Aussein auf etwas”*] como cuidado que la vida mantiene acerca de ella misma. Fundamentalmente en las lecciones sobre Aristóteles este “Aussein auf etwas” es la “traducción” que Heidegger hace del término ὄρεξις.²²

Ahora bien, que Heidegger tiene en vistas una incorporación crítica del concepto de ὄρεξις se ve, además, en dos momentos. En el primero, proveniente de la lección del verano de 1925, se trata de la particular estrategia de incorporación de los fenómenos del *impulso* [*Drang*] y la *inclinación* [*Hang*] (*GA* 20: 409/370), que mantienen una estrecha correspondencia estructural con los fenómenos correlativos del φεύγειν

22. Véase, al respecto, además del pasaje ya citado de *GA* 63: 70/94, los pasajes de *GA* 18: 72, 146, y similares de *GA* 18: 105-106, 204 y *GA* 19: 70.

y διώκειν, que son propios de la ὄρεξις.²³ Heidegger, en esta lección, conecta la noción de “cuidado” con la interpretación del φεύγειν y διώκειν: “El impulso es un modo de ser del cuidado, a saber, del *cuidado que aún no se ha liberado*”; “*la inclinación, por el contrario, el cuidado que se halla ligado a aquello en-que está*” (GA 20: 410, 411/371, 372). En el segundo momento, un año después de esta interpretación, se apunta a la mostración de una determinada centralidad de la ὄρεξις y del ὀρεκτόν como punto de partida del fenómeno del movimiento y, por lo tanto, como fundamento del que se desprende, de forma derivada, la αἴσθησις:

De anima Γ, 9 y ss.: todo movimiento es movimiento ἔνεκά τινοϋς: aquello a lo que se dirige el movimiento como apetito [Streben], el ὀρεκτόν (433 a 18), lo “apetecido” [das “Erstrebte”]. Pregunta: ¿en virtud de qué resulta accesible este ὀρεκτόν, este “apetecible” y cuáles son los modos fundamentales del apetecer? φεύγειν y διώκειν (cfr. 432 b 28 y ss.); por un lado, “dirigirse” hacia algo [auf etwas “zugehen”], “perseguir” un objeto [einem

23. Véase el pasaje acerca del respeto en Kant de la lección del verano de 1927: “Para comprender esta nota se debe recordar brevemente que ya la filosofía antigua caracterizó el comportamiento práctico, en el más amplio sentido, la ὄρεξις, mediante la δίωξις y la φυγή. δίωξις significa seguir tras algo persiguiéndolo, una tendencia hacia algo, φυγή significa dar la espalda a algo, huyendo de ello, retrocediendo ante ello, una tendencia a retraerme. Para δίωξις tendencia-hacia, Kant dice inclinación-por: para φυγή emplea «miedo» como un atemorizarte ante algo que te hace retroceder. Dice que el sentimiento del resto tiene algo análogo, algo que corresponde, con los fenómenos de la inclinación y del miedo, de la tendencia hacia y la tendencia a alejarte. Habla de analogía porque estas dos modificaciones de la ὄρεξις, del sentimiento, están sensiblemente determinadas, mientras que el respeto es una tendencia-hacia y simultáneamente una tendencia a retraerme de una naturaleza puramente espiritual. ¿En qué medida el respeto tiene algo análogo a la inclinación y al miedo? El autosometimiento bajo la ley es en cierto modo un estar en temor de ella, un doblegarse ante ella como ante un mandato. Por otro lado, sin embargo, este subordinarse uno mismo a la ley como φυγή es, al mismo tiempo, una φυγή, una inclinación-hacia, en el sentido de que, en el respeto ante la ley que la razón se da a sí misma como libre, esta se enaltece a sí misma, se siente atraída hacia sí. El poner en analogía el respeto con la inclinación y el miedo hace patente que Kant vio con claridad el fenómeno del respeto. En la fenomenología se ha pasado por alto la estructura fundamental del respeto y su importancia para la interpretación kantiana de la moralidad, lo que ha llevado a que sea errada la crítica de Scheler a la ética kantiana en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*” (GA 24: 193/175).

Gegenstand nachgehen]; y por otro lado, “eludirlo” [*ausweichen*]. ¿Qué es lo que formalmente mueve en el interior del viviente, el ἀρχὴ κινήσεως? Aristóteles muestra que el punto de partida del movimiento no es la mera percepción [*das bloÙe Betrachten*] de un objeto apetecible. El objeto no es aprehendido mediante la αἴσθησις, sino mediante la ὄρεξις; la función del descubrir [*des Entdeckens*] la tiene el “apetito”. Solo sobre la base del ὀρεκτόν hay reflexión [*Überlegen*], κρίνειν, διάνοια. No se da un observador, que antes mira alrededor observando y luego se pone en movimiento tras alguna cosa, sino que el modo fundamental es la ὄρεξις. El ἀρχὴ es la unidad de κρίνειν y κινεῖν, principio del movimiento del viviente. αἴσθησις en los animales, νοῦς en el hombre. La αἴσθησις de los animales no es entendida como facultad teórica, sino integrada en el acecho y la fuga. (GA 22: 309-310/337)

El pasaje, como se ve a primera vista, es bastante sugerente. Que la facultad descubriente sea propiamente la ὄρεξις, y no la αἴσθησις, integra al *fenómeno* –como aquello que comparece– en una modalidad que no es teórico-intelectual (como si se tratase de una percepción neutral y contemplativa de propiedades), sino, más bien, intencional-desiderativa.²⁴ Lo que hace notar Heidegger aquí, contra un sentido muy particular de la percepción entendida como contemplación teórica neutral de propiedades, es que el reconocimiento teórico de determinadas propiedades de un “objeto” es insuficiente para entenderlo como un “fenómeno”; en la vida humana, los fenómenos se encuentran “captados”, “aprehendidos”, en un sentido intencional particular: en el sentido práctico en el que estoy *inclinado* hacia algo o en el que *rehúyo* de algo. Solo en ese carácter “tendencial” se da la posibilidad de entender, tal cual como se aparece cotidianamente, al mundo y a la movilidad de la vida. Actualmente, con

24. Acerca de este punto, en la literatura especializada se ha adoptado un peculiar modelo en el que se interpreta que la forma básica de aprehensión del fenómeno en Husserl es la *percepción*, mientras que en Heidegger es la *interpretación*. Una lectura crítica al respecto es la de Rodríguez (2012).

la publicación reciente de *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*, es accesible el pasaje de la conferencia “Dasein und Wahrsein”, en el que Heidegger complementa esta visión del punto de partida *orético* de la movilidad de la vida, a partir de una caracterización del concepto de “acción” [*Handeln*] desde la noción del συλλογισμός:

¿Cómo se ve una acción? Lo primero es la elección, es decir, la anticipación de lo que quiero, y la inclusión de lo que se ha anticipado en la decisión. En la decisión, la acción en tanto tratada (en su estar-terminado, τέλος) es anticipada (προαιρετόν). Quiero darle una alegría a mi amigo ahora, en esta ocasión. Pero esto requiere este u otro medio, para regalar un libro adecuado, donde pueda conseguirlo ahora y cosas por el estilo. A partir de lo que estoy decidido a hacer, se traza la situación concreta, las circunstancias que tengo que tener en cuenta. El hablar sobre la situación concreta en la que hay que actuar se interrumpe finalmente ante algo de lo que simplemente tomo nota y a partir de ahí echar mano. La deliberación circunspectiva de las circunstancias termina en una αἴσθησις, en un simple pasar por alto las circunstancias decisivas. Este fin de la deliberación es, si se lleva a cabo de manera genuina en la resolución, el inicio, el punto de partida del echar mano en el cual la acción llega a su fin. La acción puede ser aprehendida como un todo del hablar (συλλογισμός), esto y lo otro debería acontecer. Para ello, las circunstancias, los medios deben ser tomados en “consideración”. Así es como actúo ahora.

Así, Aristóteles ve un doble inteligir en la acción: en primer lugar, el mirar aquello para lo que me resuelvo, el ἀγαθόν (premisas mayor). Segundo: el hablar de la situación en constante consideración al mencionado ἀγαθόν se detiene en un simple inteligir, en ver-ahora y en actuar con él – el instante [*Augenblick*]. (GA 80.1: 78-79)²⁵

25. Las traducciones del volumen 80.1 corresponden a la versión inédita (de próxima aparición) de Ángel Xolocotzi Yáñez. Agradezco su autorización para citar estos pasajes particulares.

A modo de conclusión

Para finalizar este largo pero también complejo camino, esbozo brevemente dos comentarios finales. A partir de la puesta en relieve de diversos aspectos que conectan la noción de “cuidado” con la noción aristotélica de ὄρεξις, es posible bosquejar un *posible* camino de interpretación que despliegue la forma en que Heidegger lleva a cabo una “silenciosa” tarea (Hayes) de asunción del contenido de la ὄρεξις, en dirección a una *construcción fenomenológica* proyectada a mostrar las estructuras trascendentales del ser del *Dasein* (eso que Hayes, 2005, llama “ontogénesis”). Este camino puede ser bosquejado de la siguiente manera:

(i) ὄρεξις y βίος, el sentido de la “movilidad” y la “facticidad” del *Dasein*: tal vez el aspecto más destacado y recurrente de este momento consiste en la “traducción” de ὄρεξις por la expresión “Aussein auf etwas”, el “ser-dirigido hacia algo”. No obstante, a diferencia de un tipo de interpretación en sentido teórico del “cuidado”, la introducción del factor móvil y práctico de la ὄρεξις plantea una donación de lo preteórico en el contexto de la movilidad (*Bewegtheit*) de la propia vida. “Solo sobre la base del ὄρεκτόν hay reflexión [*Überlegen*], κρίνειν, διάνοια”. La ocasionalidad de la vida que transcurre en la *movilidad* tiene como punto de partida lo ὄρεκτόν, el φεύγειν y διώκειν. Una vinculación con la noción de “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] debe mostrar en qué sentido las πάθη están conectadas con la ὄρεξις, y en qué medida dicha conexión da paso a una comprensión de la facticidad y de la cotidianidad.

(ii) ὄρεξις, *Existenz* y *Seinkönnen*: este momento es, tal vez, el más difícil de articular. Se trata, en concreto, del hecho de que la ὄρεξις es principio [ἀρχή] de la deliberación [βούλησις] y la decisión [προαίρεσις], y, a su vez, del hecho de que, para Heidegger, el *Dasein* se encuentra inmerso, en este ámbito, no solo en el ámbito circunscripto al presente y a la producción de acciones particulares, sino que, además, el mismo *Dasein* se encuentra caracterizado por un tipo de tendencia que le hace frente a su propia la muerte y a su “poder-ser propio”, a partir de la *resolución* [*Entschlossenheit*]. Sobre este punto, es decisivo el análisis de la *perfectio* del

hombre, a partir de la frase de Séneca “*unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*”: “La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)– es «obra» del «cuidado»” (*SuZ*: 200/220). El fenómeno del poder-ser propio marca el derrotero de la particular asimilación productiva del esquema del razonamiento práctico aristotélico, tanto en su versión marcadamente particular de la “acción” concreta como en un sentido más general, de la acción *resolutiva* en el instante, de la *decisión* fundamental por un determinado proyecto de vida que es el “bien” del hombre: “Das ἀγαθόν ist als ἀγαθόν des Daseins des Menschen, als εὐδαιμονία, zwar ein ἀκρότατον ἀγαθόν; es ist dasjenige, worin das Dasein des Menschen seine *Vollendung* er reicht” (*GA* 19: 136). Por tal motivo, en el final de la conferencia “Dasein und Wahrsein” se observa la vinculación entre el ἀγαθόν y la acción, en dirección a la resolución:

El discernimiento correcto no pertenece solo a la acción, sino también viceversa: solo el actuante correcto es capaz de ver en el sentido del discernimiento lo que se debe poner en la resolución.

Ὁὐ φαίνεται –el ἀγαθόν, eso que hace que la acción sea una acción propiamente, no se muestra–, salvo para el σπουδαῖος ἄνθρωπος, para el hombre adecuado, es decir, para aquel que ha fijado el fin de todas sus acciones, de todo su *Dasein*. (*GA* 80.1: 80)

Ahora bien, aceptadas, en el caso en que lo fuere, estas correspondencias estructurales, ¿cuál es el motivo por el cual, en la tematización del cuidado, Heidegger hable del fracaso que implica el intento de reducir al fenómeno del cuidado a fenómenos tales como la “voluntad” [*Wille*] y el “deseo” [*Begehren*], o el “impulso” [*Drang*] y la “inclinación” [*Hang*]? ¿Será que se debe a que son elaboraciones posteriores, basadas en la comprensión aristotélica y, por lo tanto, de alguna manera dichos fenómenos derivados implican un tipo particular de “recubrimiento en tanto disimulo” [*Verschüttung als Verstellung*]? Independiente del tipo de encubrimiento que Heidegger observaría al respecto, hay, sin embargo, dos razones estructurales que dan sentido a esta particular estrategia

heideggeriana de rechazar los fenómenos derivados de la experiencia originaria griega y, a partir de dicha experiencia, fundamentalmente *aristotélica*, construir fenomenológicamente un tipo de estructura trascendental, que es anterior a ella (y a las derivadas de ella), pero que tiene elementos que tratan de hacerle justicia a dicha experiencia, a partir de una contraposición crítica de sus derivaciones históricas. Dicho de otra forma, Heidegger trata de encontrarle el suelo (el sentido del *ser*, lo *a priori*) al suelo (la experiencia griega, aristotélica, centrada en el ser del *ente*) sobre el que la tradición ha hundido sus raíces.²⁶ La primera razón apunta, como se acaba de decir, al tipo de estructura trascendental que se echa de ver de la comprensión de Heidegger; esta estructura se caracteriza por *ontologizar* de forma trascendental la experiencia “ética” de la filosofía práctica de Aristóteles. Pero, más allá de eso, se encuentra también la permanente mediación del tipo de expresividad que en *SuZ* debe tratar de evitar toda sugerencia e invitación al desarrollo de teorías y explicaciones ónticas que desfiguren dichas estructuras tematizadas. Esto explica, por ejemplo, por qué en el marco de una lección universitaria (*i.e.* no una obra destinada a su publicación) Heidegger se permita hablar, por lo tanto, de “[e]l fenómeno del cuidado, estructura básica del *Dasein*, nos permite ver que lo que en la fenomenología [husserliana] se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto solo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con «intencionalidad» –el mero dirigirse– es algo que, más bien, *se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en*. Este es el fenómeno verdadera y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad” (*GA* 20: 420/380, cursivas mías). Así como la *ᾠρηξίς* es la base para la comprensión histórica de fenómenos derivados como la voluntad, el deseo y, por ende, la intencionalidad (y, además, estos fenómenos derivados

26. Un ejemplo de esto puede verse con el fenómeno de la *πρᾶξις*; Heidegger, en *SuZ*, rechaza aquellos comportamientos “prácticos” que derivan de la experiencia griega *πρᾶξις*. Sin embargo, la *πρᾶξις* griega es el fundamento para la construcción fenomenológica de estructuras trascendentales. Acerca de esta particular estrategia, véase Gethmann (2008).

no logran captar la dimensión propia de dicha ὄρεξις), por lo tanto, el concepto trascendental desplegado en función de la ὄρεξις, es decir, el cuidado, sería “primero”, “anterior” a dicha intencionalidad. Sobre esto, como ya se dijo, *SuZ* trata de desarrollar una particular estrategia prohibitiva en el sentido de la curiosidad teórica. Se trata de no encubrir mediante intereses externos la estructura particular de la comprensión ontológica-apriorística. Así, el encubrimiento (recubrimiento) al que daría paso un tipo de sugerencia indicativa tal como esta, en *SuZ*, apuntaría a sepultar toda posibilidad de desarrollar una comprensión trascendental genuina de los fenómenos ontológicos. Las posibilidades de desarrollar una comprensión vinculativa acerca del cuidado y la intencionalidad derivarían en esquemas degradados de conexión de posturas metódicamente diferenciadas. Por tal motivo, se entiende, por ejemplo, que en el llamado último curso de Marburgo, del semestre de verano de 1928, Heidegger, que en ese momento transitaba terminológicamente entre los conceptos de “cuidado” y “trascendencia”, hable en dirección a una comprensión a priori del fenómeno construido fenomenológicamente:

Al igual que no se puede atribuir la trascendencia, por no ser un comportamiento óntico, a la intuición en el sentido teórico o estético, tampoco se le puede atribuir al comportamiento práctico, sea en sentido utilitario instrumental o en otro. Precisamente, la tarea central en la ontología del *Dasein* es regresar más allá de estas divisiones de los comportamientos, a sus raíces comunes; una tarea que, por supuesto, no tiene por qué ser fácil. La trascendencia se encuentra antes de cualquier modo de comportamiento posible, antes de la νόησις, pero también de la ὄρεξις. (*GA* 26, 235-236/214-215)

Sin la adecuada comprensión de la manera en que aquí se conceptualizan los fenómenos fundantes y fundados, una parte de estas relaciones seguirá viviendo en la oscuridad de los esquemas meramente asimilativos, que son ciegos a las jerarquías entre “prioridad” y “posterioridad”. Una adecuada comprensión de las relaciones conceptuales de ida y venida que se dan en el diálogo entre Heidegger y Aristóteles exige tener

muy presente el vínculo que hay aquí entre filosofía trascendental y la filosofía práctica. Todo intento por presentar una visión aislada que se concentre específicamente en un lado particular de este vínculo se encuentra sujeto a la tentación tranquilizadora de la especulación a través de conjeturas poco plausibles.²⁷

Referencias

- BRENTANO, F. (1925), *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, ed. O. Kraus, Hamburg: Felix Meiner.
- (1924), *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, ed. Oskar Kraus, Hamburg: Felix Meiner.
- GETHMANN, C. F. (2008), “La concepción de la acción en *Ser y tiempo* de Heidegger”, en Gustavo Leyva (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica*, Madrid: Síntesis, 525-552.
- (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

27. El presente texto es una versión corregida y reestructurada de algunos apartados presentados en el cuarto capítulo, titulado “Cuidado y habitar”, de la tesis de doctorado, titulada “Heidegger y la pregunta por el habitar del hombre”, que defendí en diciembre de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Versiones anteriores parciales a este texto fueron presentadas, de forma oral, en varios eventos, entre ellos, en el seminario de doctorado “Fenomenología y hermenéutica”/Grupo de Investigación FEN-HER de la Universidad Complutense de Madrid, el 19 de abril 2017, con el título “Heidegger y el problema del acceso al ser del hombre”; en el seminario de doctorandos del profesor Alejandro G. Vigo en la Universidad de Navarra, con el título “Cuidado, intencionalidad y ὄρεξις: anotaciones sobre algunos aspectos metódicos del tratamiento del ser del *Dasein* en Heidegger”, el 30 de mayo de 2017, y en el Seminario de Estudios Avanzados en Fenomenología y Hermenéutica de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con el título “Las fuentes del cuidado: el ser del *Dasein* y el problema metódico de la indicación formal”, el 28 de septiembre 28 de 2017. Agradezco a los profesores Ramón Rodríguez, Alejandro G. Vigo y Ángel Xolocotzi Yáñez los comentarios, las correcciones y sugerencias realizadas en dichas presentaciones.

- HAYES, J. M. (2005), "The desire of *Dasein*: Heidegger's Interpretation of Aristotelian ὄΡΕΞΙΣ", tesis de doctorado, New York: New School University.
- HEIDEGGER, M. (2016), *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*, ed. G. Neumann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 80.1).
- (2014), *Briefwechsel mit Karl Löwith*, Freiburg: Karl Alber.
 - (2007), "Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-1923 (Nachschriften von Oskar Becker)" (*H-AS*), en A. Denker, H. Zaborowski, G. Figal y F. Volpi (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber, 9-49.
 - (2006), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer (*SuZ*). [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015.]
 - (2005), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, ed. G. Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62). [Traducción: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. J. Adrián Madrid: Trotta, 2002.]
 - (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1924*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
 - (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. M. Jung, Th. Regehly y C. Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 60). [Traducción: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Ciudad de México: FCE, 2006.]
 - (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 17). [Traducción: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008.]
 - (1993), *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. F.-K. Blust, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22). [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014.]
 - (1992a), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 58).
 - (1992b), *Platon: Sophistes*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).

- (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2011.]
 - (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 56-57). [Traducción: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2005.]
 - (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
 - (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 20). [Traducción: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.]
 - (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 26). [Traducción: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009.]
 - (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24). [Traducción: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta: Madrid, 2000.]
- OBERDIECK, J. (2009), *Sorge und Begehren: Zur Konzeption der Seinsfrage in Sein und Zeit*, Berlin: Parodos.
- RODRÍGUEZ, R. (2012), "La percepción como interpretación", en F. de Lara (ed.), *Studia Heideggeriana II: Lógos-Lenguaje*, Buenos Aires: Teseo, 179-212.
- (2011), "La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*", en F. de Lara (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica: Franco Volpi in memoriam*, ed. F. de Lara, Madrid: Plaza y Valdés, 71-932.
 - (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- THANASSAS, P. (2009), "Rhetorik der Alltäglichkeit", en J. Kopperschmidt (ed.), *Heidegger über Rhetorik*, München: Fink, 245-272.

- (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- VIGO, A. (2014), *Arqueología y aleteiología: estudios heideggerianos*, Berlin, Logos.
- VOLPI, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne. [Traducción: *Heidegger y Aristóteles*, trad. M. J. de Ruschi, Buenos Aires: FCE, 2012.]

Retórica de la cotidianidad*

Panagiotis Thanassas

National and Kapodistrian University of Athens

1. Filo-logía

Una interpretación, escribe Heidegger en un enunciado formulado entre paréntesis de su lección sobre los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*), es “quizá no otra cosa que el destacar aquello que no está ahí [en el texto interpretado]” (GA 18: 66). Uno podría avistar en esta afirmación un indicio de trivialidad. Si en el texto tan solo se enfatizara lo que ya está “ahí”, entonces ya no se trataría de una interpretación, sino de un extracto aburrido o un relato superfluo. Pero si Heidegger difícilmente quiso haber dicho esa afirmación en este sentido trivial, ¿es acaso una admisión de la famosa “violencia” [*Gewalt*] interpretativa que, se dice, ejerció repetidamente en sus interpretaciones? Antes de prepararnos a reprobar esta “violencia” una vez más, tal vez deberíamos preguntarnos si este enunciado, a fin de cuentas, no expresa nada más que una vieja visión hermenéutica, compartida incluso por filósofos de la sobriedad de Immanuel Kant. Según Kant, cada interpretación que busque ir más allá de una mera “investigación literaria” debería, como sabemos, tratar de entender a un autor “mejor de lo que él mismo se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor habló, o incluso pensó, de forma contraria a su propio objetivo” (*Crítica de la Razón Pura*, B 370).

* Traducción del alemán: Enrique Cortázar Vega y Jean Orejarena Torres.

Evidentemente, con dicho enunciado Heidegger quiere proporcionar un lema para todo su trabajo en relación con los textos de la historia de la filosofía. Heidegger, al igual que Kant, parece pensar que el contenido significativo [*Sinngehalt*] de un texto puede ser aprehendido y articulado no solo por lo expresado, sino también por la interacción entre eso expresado y lo que es silenciado. Y son los textos aristotélicos los que desde el principio van a ocupar una posición central en Heidegger, tanto en su enseñanza como en el desarrollo de su propia filosofía. Su confrontación [*Auseinandersetzung*] con Aristóteles se lleva a cabo como una interpretación eminentemente filosófica que es guiada por un cuestionamiento filosófico independiente, en el que el texto interpretado es interrogado en cada caso por lo que no ha sido dicho: por lo que en el texto “no está ahí” [*nicht da steht*] y por lo que no se aborda de forma específica o explícita.

Que el primer período de Heidegger en Friburgo (1919-1923) estuvo dominado por Aristóteles se puede ver no solo a partir de la exhaustiva presencia de los textos aristotélicos durante su enseñanza,¹ sino también en su proyecto de escribir un libro sobre Aristóteles (*Aristoteles-Buch*), que se llevó a cabo explícitamente durante esos años. Este proyecto fue abandonado en 1924 en Marburgo a favor del plan de publicación de un tratado más largo sobre el tiempo. Partiendo de la correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg, Heidegger buscaba ahora plantear radicalmente la cuestión de la historicidad. Este proyecto toma, en primer lugar, la forma de una conferencia sobre “El concepto de tiempo” (Marburgo, 25 de julio de 1924), así como el de un tratado con el mismo título, que debía aparecer en el *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, editado por Erich Rothacker.² Aunque este tratado fue finalmente retirado, debía aparecer “un poco más ampliado”

1. Cf. los volúmenes completos de la *Gesamtausgabe* (GA 56-63) que desde entonces se han publicado en su totalidad. Para una apreciación integral de la relación multifacética entre Heidegger y Aristóteles, cf. de igual manera el tercer volumen del *Heidegger-Jahrbuch* (Denker et al., 2007).

2. Ambos textos han sido publicados en el GA 64.

en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl.³ Esto de hecho sucede dos años después, cuando se pone en marcha la impresión del texto que ahora lleva por título *Sein und Zeit*. Sin embargo, sería prematuro decir que el proyecto sobre Aristóteles fue reemplazado y desplazado por el proyecto sobre el tiempo. Si bien Heidegger desde mediados de 1924 en sus cartas ya no menciona nada más de “mi Aristóteles” sino que habla de “mi Tiempo” (Kisiel, 1989: 6-7), el *Aristoteles-Buch* de Heidegger estaba *muuy bien* escrito y ciertamente bajo el título de *Ser y tiempo*.

El camino del pensar de Heidegger de los años 20 no se deja dividir a partir de una etapa aristotélica [*Aristoteles-Etappe*] y una etapa sobre el tiempo [*Zeit-Etappe*]. Por otro lado, sin embargo, este camino no presenta un desarrollo constante que haya sido interrumpido en el mejor de los casos en la *vuelta* [*Kehre*] realizada alrededor de los años 30. Este viejo esquema introducido por William Richardson, que cree poder trazar una línea clara entre un Heidegger I y un Heidegger II, ya no parece aceptable, especialmente después de haber dado un vistazo pormenorizado a las lecciones de Heidegger pertenecientes a esta etapa de su pensamiento. Son las lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923) y las lecciones de Marburgo (1923-1928) las que especialmente permiten considerar el camino del pensar de Heidegger en una diversidad que es mucho mayor a ese esquema.

Que *Ser y tiempo* es un *Aristoteles-Buch* se ha visto, desde hace mucho tiempo, a partir del innovador ensayo de Franco Volpi (1989), quien determinó e identificó las “semejanzas” [*Homologien*] entre la *Ética nicomaquea* y esta obra.⁴ Pero también la historia de la conformación del libro, en el fondo, no es otra que la historia de las diversas confrontaciones que sostuvo Heidegger con el Estagirita. Los pasos decisivos hacia la formación del problema que finalmente persigue

3. “La impresión comienza a finales de enero de 1925”, escribe Heidegger en una carta (17 de diciembre de 1924) a Karl Löwith. Las conexiones han sido documentadas por Storck y Kisiel (1992: 220).

4. Cf. también la presentación de Volpi “Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren”, en Thomä (2003: 26-37).

Ser y tiempo y la forma que adopta no se dan en una transición “de Aristóteles al tiempo” [von Aristoteles zur Zeit], sino que son inmanentes en la preocupación por Aristóteles. La prueba de esta tesis es la lección mencionada al principio, que se hizo famosa mucho antes de su publicación con el nombre de la “Lección sobre *Retórica*” (*Rethorik-Vorlesung*), antes de que Mark Michalski la editara magistralmente en 2002 bajo el título *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*). Este título no solo es formal, sino que también es apropiado en relación con el contenido y la preocupación general de la lección, que de hecho trata de conceptos fundamentales no solo de la *Retórica*, sino también de *Ética nicomaquea*, *Metafísica*, *Política*, *Física*, *De anima* y *De partibus animalium*. De igual manera, no es completamente injustificado o arbitrario hablar de la *Rethorik-Vorlesung* de Heidegger. De hecho, el eje temático en torno al cual gira toda la lección, siguiendo la definición aristotélica del hombre como un ζῷον λόγον ἔχον, es el hablar-unos-con-otros [*Miteinandersprechen*] en cuanto una posibilidad destacada de la existencia humana [*menschlichen Dasein*].

Con ello, Heidegger no quiere renovar, confirmar o continuar esta determinación aristotélica. Tampoco se trata de un asunto en el sentido de la antropología filosófica, con la que se quiere plantear la cuestión de la esencia o el carácter propio del hombre. Lo que Heidegger sobre todo quiere lo explica en un giro sorprendente al inicio de la lección: esta lección no contiene “ningún propósito filosófico”, sino exclusivamente un “propósito filológico”. Este anuncio implica una atenuación, pero solo de manera aparente, de las expectativas que se deben tener sobre la lección, como se ve en ambas determinaciones de la filología que aquí provee Heidegger. Por un lado, ella se encarga de promover “la comprensión de conceptos fundamentales en su conceptualidad” (GA 18: 5) y, por otro lado, es determinada como una “pasión [*Leidenschaft*] por el conocimiento de lo expresado [*Ausgesprochenen*] y del expresarse [*Sichaussprechens*]” (GA 18: 333).

La primera determinación incluye *prima facie* la revelación de una preocupación eminentemente filosófica por la filología, pues ¿qué es la filosofía sino una adopción metódica del “esfuerzo del concepto”

[*Anstregung des Begriffs*]?⁵ Comprender los conceptos fundamentales en su conceptualidad significa, aquí, no establecer ningún marco conceptual, ni establecer ninguna relación formal entre conceptos, sino pensar lo conceptual en el concepto mismo, en aquello que vuelve a un concepto en concepto. Esta primera determinación se explica y concretiza a través de una segunda determinación que obviamente se refiere a la “traducción” literal de la palabra griega “filología”. Según ella lo conceptual del concepto será destacado cuando se siga a la propia “pasión” por conocer el *λόγος* en la significación de “lo expresado y del expresarse”. O, con otras palabras: “Ninguna historia de la filosofía ni historia de los problemas. Solamente escuchar lo que quizá Aristóteles tiene para decir” (GA 18: 333). En relación con la *Retórica* aristotélica, esta filo-logía es ejercida de hecho en un doble enfoque: en primer lugar, este texto, como cualquier otro, merece una interpretación guiada por la pasión hacia su *λόγος*. Pero entonces este texto en sí mismo es filo-lógico; es en sí mismo el fruto de esta pasión, siempre y cuando sea tematizado el *λόγος*, lo “expresado” y el “expresarse”. Filo-lógico es también aquí no solo el acceso de Heidegger a su objeto, sino también el objeto mismo. Por consiguiente, la ocupación con un texto filosófico es filológica, si excluye el efecto posterior de este texto, incluidas sus interpretaciones anteriores, y en su lugar busca un acceso al texto mismo: *solus textus!* Se han de excluir también obviamente las interpretaciones filológicas tradicionales de la filosofía aristotélica y sus posibles rendimientos. Heidegger menciona y recomienda a sus estudiantes solamente “el libro del filólogo clásico Jaeger” publicado en 1923 (GA 18: 4), pero tomando inmediatamente distancia de sus tesis principales y especialmente de su modo de acceso a Aristóteles. La filología de Heidegger no es en último término antifilológica.⁶

5. Probablemente siguiendo esta famosa expresión de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1998: 43), Heidegger habla aquí de una “responsabilidad por el concepto” [*Verantwortlichkeit für den Begriff*] que, sin embargo, también debe ser confiada a la filología (GA 18: 6).

6. Y esto a pesar del “cambio de etiquetas” (*switching of labels*) del que habla correctamente Michalski (2005: 68) en su investigación en profundidad acerca de la toma de postura [*Parteinahme*] de Heidegger por la filología: “Jaeger, el filólogo clásico, nos da filosofía; Heidegger, el filósofo, nos da filología”.

Pero volvamos a aquella primera determinación de la filo-logía como una “comprensión de los conceptos fundamentales en su conceptualidad”. Esta determinación no marca los límites de una ciencia particular, sino que anula los límites que cada ciencia particular pone: el oyente de la lección de Heidegger sería llamado a un “ejercicio de investigación [*Forschungsvollzug*] de la conceptualidad”, que cada ciencia propia y que cada objeto de cada ciencia logre “ver y determinar en su misma originalidad [*Ürsprünglichkeit*] y legitimidad [*Echtheit*]”, tal y como Aristóteles lo había hecho en su tiempo (GA 18: 14-5/339). Ser filo-lógico en este sentido es una preocupación no solo de la filología clásica, sino de toda ciencia. La filo-logía así entendida indica el modo propio de la cientificidad en general y la posibilidad de la autotrascendencia (*Selbst-Transzendierung*) de cada ciencia en su propio suelo, en el que su conceptualidad permanece arraigada.

Pero ¿no es esta autotrascendencia el antiguo propósito originario de la filosofía? Sin embargo, Heidegger solo puede nombrar de forma no filosófica su exhorto a ahondar [*Hinterfragung*] en los fundamentos de cada ciencia, porque identifica a la filosofía con la actitud de los colegas de su tiempo que encuentran “todo en el mejor orden posible” y que han olvidado completamente la capacidad de preguntar y de ahondar. En este sentido, la imagen de la filosofía que Heidegger plantea aquí permanece unida a una estilización retóricamente sobrecargada. Pues lo que hace en esta lección, lo que él entiende por “filo-logía”, no es otra cosa que el asunto tradicional de la filosofía. Esto se muestra ya en el hecho de que esta filo-logía, aunque solamente intente volver a los textos mismos, es todo menos que libre de supuestos. Heidegger menciona aquí al menos seis presupuestos para el éxito de una ocupación filo-lógica de este tipo: 1) el reconocimiento de la “posición destacada” que Aristóteles ocupa dentro de la filosofía occidental; 2) la apertura para poder aprender algo más de Aristóteles; 3) la “responsabilidad por la conceptualidad” como signo de toda ocupación científica; 4) la inserción de la existencia propia; 5) el reconocimiento del estar-abandonado-a-sí-mismo [*Sich-selbst-überlassen-Seins*] del hombre, en el que debe arreglárselas “sin fe, sin religión o algo parecido”, y 6) la apertura para la “fuerza de impulso”, que puede emanar del pasado para el presente y el futuro (GA 18: 5-6/334).

Mientras los presupuestos 2) y 5) resaltan el corte filosófico de esta filología, el primer y el último presupuesto tienen una significación especial referente a la determinación de aquello a lo que Heidegger se compromete y emprende a fin de cuentas en esta lección central. Ambos presupuestos nos recuerdan claramente un concepto que, sorprendentemente, no aparece explícitamente ni una sola vez en esta lección, sino que fue concebido y explicado dos años antes como el epítome del esfuerzo filosófico de Heidegger. Como es bien sabido, en el famoso *Informe Natorp* (*Natorp-Bericht*), escrito en 1922, fue el concepto de la *destrucción* [*Destruktion*] de la tradición filosófica el que (1) explicó la “posición destacada” de Aristóteles, así como (6) iluminó la “fuerza de impulso” del pasado para el presente y el futuro, ambos como presupuestos para lo que Heidegger llama ahora una comprensión razonable de la *conceptualidad de los conceptos fundamentales*. Así que primero intentaré definir el concepto de destrucción tal como se introduce y se explica en el *Informe Natorp* (2). Luego llamaré la atención sobre los cambios que tienen lugar en la lección sobre los *Conceptos fundamentales*, en la que el concepto de cotidianidad (*Alltäglichkeit*) pasa a primer plano (3). Finalmente, señalaré la importancia de estos cambios para el “fracaso” (*Misslingen*) de *Ser y tiempo* (4).

2. Historia y destrucción: el *Informe Natorp*

El manuscrito que lleva por título *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, comúnmente conocido como el *Informe Natorp* y llamado “Introducción” (*Einleitung*) por el propio Heidegger, fue escrito con vistas al posible llamado de Heidegger a las universidades de Gotinga y Marburgo.⁷ El texto debía proporcionar información sobre el progreso de su interpretación de Aristóteles, así como de los fundamentos metodológicos y la dirección de su confrontación con el Estagirita. Al igual de lo que sucederá dos años más tarde en el GA 18, Heidegger evitó en

7. Este texto, escrito en 1922 y enviado a ambas facultades, pero solo publicado en 1989, también ha aparecido en GA 62 (343-399), que es la versión que yo cito.

el *Informe Natorp* un acceso inmediato a la interpretación de los textos aristotélicos considerados en su legitimidad como evidentes y planteó, en primer lugar, la cuestión acerca del sentido, las perspectivas y los presupuestos de tal confrontación.

Así, la parte introductoria más larga de esta introducción pretende plasmar una “indicación de la situación hermenéutica” para poder ubicar las investigaciones siguientes en su situación concreta. La tríada compuesta por el “punto de vista” [*Blickstand*], la “dirección de la vista” [*Blickrichtung*] y el “horizonte de la visión” [*Sichtweite*] de toda interpretación⁸ proporciona los conceptos fundamentales que pueden darle la necesaria “transparencia” [*Durchsichtigkeit*]. La historia de la filosofía como interpretación filosófica del pasado siempre resulta estar situada en “un presente viviente” [*einer lebendigen Gegenwart*]. El esclarecimiento de este presente específico plantea un presupuesto indispensable para la realización exitosa de una interpretación retrospectivamente histórica. La “actitud” [*Einstellung*] de la investigación filosófica “hacia la historia de la filosofía” está determinada por “la representación” [*die Vorstellung*] que tiene “de sí misma y de la concreción de su problemática” (GA 62: 347).

Pero este autoesclarecimiento de la situación propia no permanece como un mero preámbulo para la ejecución del análisis histórico, sino que se muestra inmediatamente como asunto principal y como la quintaesencia de la filosofía en general. “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en cuanto es interrogado por su carácter de ser” (GA 62: 348). El objeto y al mismo tiempo el impulso y el suelo de realización de la filosofía no es otra cosa que la “vida fáctica”, que en su concreta situación vital está “preocupada por su ser” (GA 62: 349). Pero si, desde esta perspectiva, la investigación filosófica sigue siendo algo en lo “que una época [...] no puede tomar prestado de otra”, ¿para qué necesitamos aún una interpretación histórica? Contra la sospecha de que estas reflexiones metódicas cuestionen el valor y la importancia de su objeto, es decir la interpretación aristotélica que aquí se ha de introducir, Heidegger remite

8. O respectivamente la tríada de “punto de vista [*Blickstand*], haber de la vista [*Blickhab*] y conducción de la mirada [*Blickbahn*]”, según una modificación terminológica que se enumera en un prefacio escrito para la introducción (cf. GA 62: 345 y 347).

a la posibilidad de la “historia de la filosofía” de replantear “de manera radical sencillamente las cosas *dignas de ser pensadas*”: “[C]omprender radicalmente lo que una determinada investigación filosófica del pasado puso en *su* situación y *en aras* de ella en su preocupación fundamental en cada caso”, o dicho con otras palabras: “[R]epetir originariamente lo comprendido en el sentido de la situación más propia y en aras de ella” (GA 62: 349-50).

Por lo tanto, Heidegger también indica en las primeras páginas de este texto un doble movimiento, que gira en un círculo y que puede valer probablemente como una primera instancia de su “círculo hermenéutico”:⁹ la mirada en la condición situacional de la existencia propia posibilita el acceso a la historia y la ilumina para luego proporcionar, mediante la transparencia ganada en razón de la investigación histórica, un inventario de filosofemas “radicales” y de los que se sugiere su repetición originaria. Esto significa, respecto de la preocupación concreta de Heidegger, que comprender a Aristóteles requiere que nosotros nos aseguremos de nuestra situación actual para buscar entonces en él una comprensión de la vida fáctica que nosotros podríamos repetir aquí y ahora. Sin embargo, con una mirada más atenta se muestra que ambos momentos de este movimiento circular acaban coincidiendo. De cualquier forma, sería subestimar el propósito heideggeriano si cada referencia a la “repetición” se entiende como un llamado de hacer doxografía viciada de un estilo anticuado y ver la historia de la filosofía como una colección de ejemplos que nos deben presentar cómo otros han comprendido y dominado radicalmente sus propias situaciones históricas. La comprensión histórica no se muestra aquí como un medio prescindible, ni tampoco es algo externo a la comprensión de nuestra situación actual y a la realización de una investigación filosófica que tenga como objeto a la vida fáctica. La vida fáctica es vida histórica y solo puede ser comprendida como tal.

La vida fáctica está siempre “dirigida hacia algo” [*aus auf etwas*] y el carácter fundamental de esta movilidad es el “cuidado” (*curare*). La vida fáctica tiene a su vez (y, sobre todo) la tendencia a ocultarse a sí misma,

9. Véase, ante todo, *Ser y tiempo*: § 32.

a darse una determinada “interpretación” [*Ausgelegtheit*] que “se desliza por la manera del hábito mucho más que por la apropiación expresa de sí misma” (GA 62: 354-355). El *Dasein* estará siempre impregnado de una “tendencia a la caída”, que actúa de manera “alienante”, “tentadora” y “al mismo tiempo tranquilizadora” en su existir y que lo relega a la publicidad y al uno nivelador.¹⁰ Con ello no se trata de un “rasgo accidental que aparezca con el tiempo”, y que en un tiempo futuro debería mejorar (GA 62: 356), sino de un modo y una manera en la que el *Dasein* inmediata y regularmente se comporta consigo mismo: “En todo huir del camino de sí misma la vida fáctica está para ella misma ahí” (GA 62: 360). La única posibilidad de asumir el “ser propio de la vida” se produce en medio de esta “tendencia a la caída” como un “contramovimiento contra la caída del cuidado”. La filosofía no puede andar por un camino real [*Königsweg*], no puede plantear de forma “directa y general” (GA 62: 360-261) la pregunta por la existencia, sino que demanda aquí un μακρότερα ὁδός, es decir, un “segundo viaje” [*zweiten Fahrt*]:¹¹ ella toma la forma de una “destrucción de la facticidad en sus motivos del movimiento, orientaciones y disposiciones voluntarias” (GA 62: 361).

La ejecución de este contramovimiento no significa ningún vuelco subversivo en la vida fáctica, sino una transformación del “cómo de la movilidad de la vida” (GA 62: 362), que es ejecutada por la filosofía como un modo de autorreflexión. Sin embargo, este logro no debería entenderse en el sentido tradicional de la θεωρία, es decir, no como un “dar vueltas en reflexiones egocéntricas” (GA 62: 362), sino más bien como una forma de πράξις. El contramovimiento del que es responsable la filosofía produce una “originaria operación constitutiva de ser” y no es nada más que “la genuina y explícita ejecución de la tendencia de interpretación de la movilidad fundamental de la vida” (GA 62: 363). La filosofía solo puede aclarar la existencia, porque surge de ella y pertenece a ella,

10. Cf. GA 62: 355-358; estas páginas nos ofrecen un esbozo particularmente denso y revelador de la “análisis fundamental del *Dasein*”, que se presentará y continuará más adelante en *Ser y tiempo*.

11. Acerca de la semántica del δεύτερος πλους platónico, cf. Thanassas (2003).

porque ella misma es una forma de la relación en la que se encuentra el *Dasein* consigo mismo.

Pero esto también significa que la filosofía misma sucumbe ante aquella tendencia a la caída. Así como la vida fáctica se encuentra a sí misma, también la filosofía está en una determinada situación; ella surge de una cierta facticidad y en una relación concreta del *Dasein* respectivo en torno a sí mismo y su ser. La filosofía, como la vida fáctica, también tiende a encubrir su propio carácter ante sí misma, estando siempre dispuesta a descuidar su profunda dependencia del pasado y de los conceptos y modos de pensar tradicionales. Al igual que la vida fáctica, la filosofía cae también en cierto modo en una administración automática y considerada como “comprensible de suyo” de lo heredado; en ello se corre el riesgo de convertirse en una actividad académica árida y sin sentido, en la que se ha perdido contacto con la vida. Y como la vida fáctica, también la filosofía requiere de un contramovimiento contra esa tendencia hacia la caída; a su vez, este contramovimiento no quiere realizar de repente todo de manera diferente, sino que quiere meditar sobre sí misma.

La publicidad y el uno asumen una figura importante de la filosofía que Heidegger aquí llama “tradicición”. En un revelador añadido manuscrito al *Informe Natorp* observa aproximadamente: “«Tradicición»: precisamente lo ahistórico; en ella el pasado no está ahí como lo que es, es decir, como lo otro y como una reacción al presente; sino que está como lo «antecedente», como un presente indeciso en la medianía indiferente. En la tradición no hay ningún pasado apropiado” (GA 62: 349). Por lo tanto, la meditación misma de la filosofía toma forma de una destrucción de la tradición filosófica que indaga por “lo evidente” [*Selbstverständliche*], o sea, por aquello “impropio que, sin apropiación expresa de sus orígenes, continúa ejerciendo una influencia decisiva al momento de plantear los problemas y conducir las preguntas” (GA 62: 366-367). Heidegger no busca aquí reprochar abiertamente al acervo tradicional de posiciones filosóficas, ni corregir el camino que ha tomado la filosofía en su historia. No tiene como intención reemplazar las posiciones predominantes por otras o contraponer un ideal deóntico a lo fáctico. Su única preocupación es, más bien, encontrar finalmente y de una vez el camino de la

historia de la filosofía en la antigua actitud filosófica del asombro, perdida desde hace mucho.

Heidegger asume que determinados conceptos filosóficos en el tiempo de su formación procedían de ciertas “experiencias fundamentales” de la vida fáctica y por lo tanto cumplían una “función expresiva originaria”. Pero como estos conceptos han pasado “por una red de formas de interpretación heterogéneas”, han perdido su pertinencia originaria y se han independizado (GA 62: 367-368). Sin embargo, estos conceptos siguen determinando nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos y en su incuestionable evidencia nos bloquean la posibilidad de una verdadera articulación conceptual. Heidegger manifiesta que en la filosofía actual la conceptualidad griega sigue siendo dominante. Pero no podemos tener como intención deshacernos de esta conceptualidad y cambiarla por otra que proceda de nuestra propia experiencia. Esto sería, de todos modos, imposible puesto que vivimos *en* la conceptualidad griega –nosotros *somos*, por decirlo así, esa conceptualidad–. La historicidad de la filosofía solo es un caso importante de la historicidad de la vida fáctica en general, que “regularmente vive en lo impropio, esto es, en lo que le sobreviene” (GA 62: 366) –“empantanada en la tradición y costumbres impropias” (GA 62: 358)–. Por lo tanto, la intención tampoco puede ser un querer saltar encima de nuestra propia sombra para convertirnos de pronto en algo que no somos. No queremos abolir el influjo de la tradición y producir *ab ovo* nuevos conceptos; simplemente queremos meditar lo que somos. Esto es solamente posible como una meditación en torno a aquello en lo que nos hemos *convertido*.

Tal meditación es absolutamente posible. El curso del concepto a través de sus diferentes interpretaciones y transformaciones, el lastre de sus interpretaciones y significados no ocasiona ningún ocultamiento continuo. Los conceptos griegos mantienen siempre “al menos un toque de factibilidad [*Sachbezogenheit*]”.¹² No son medios de un engaño incesante, sino campos de aquella discordia [*Zwist*], que Heidegger más tarde llamará “desocultamiento” [*Unverborgenheit*], en relación con el concepto

12. Cf., por ejemplo, Figal (1992: 28) en su excelente análisis del *Informe Natorp*.

griego de ἀλήθεια.¹³ Ellos permiten, por lo tanto, una destrucción histórica que se encarga de la tarea de “distender la interpretación heredada y dominante según sus motivos ocultos, las tendencias y las vías de interpretación no expresas, y de avanzar en un *retorno desmontante* [*abbauenden Rückgang*] de las fuentes de motivación originarias de explicación” (GA 62: 368). Este curso de vuelta a los inicios de nuestra tradición filosófica debe poner al descubierto la “fuente objetiva” de nuestra conceptualidad (GA 62: 368), es decir, mostrar su enraizamiento en la existencia y en las experiencias de la ejecución práctica de la vida. Solo así se pueden alumbrar las sedimentaciones que, en el transcurso de la historia, se han tendido sobre los conceptos y han contribuido a “formalizaciones” (GA 62: 367), que han desactivado, incluso nivelado, el sentido originario y la fuerza expresiva de los conceptos.

Si la filosofía es un modo de ejecución de la vida fáctica, no puede evitar examinar a fondo la historicidad de la existencia fáctica y, *apegada a ella*, examinar su propia historicidad. El contramovimiento contra la caída de la vida cotidiana se lleva a cabo aquí como mirada en la historicidad de los conceptos que en esta vida llegaron a ser dominantes, y como un deshacimiento de su independencia. Análisis del *Dasein* y destrucción histórica coinciden. La investigación filosófica no busca más que mostrar qué tan profunda es la presencia del pasado en nuestro presente y de qué manera fundamental el pasado determina al presente. La intención de la destrucción histórica no es por tanto histórico-anticuaria, sino claramente relativa al presente: “La crítica a la historia es siempre solo crítica al presente” (GA 62: 350). Y por lo tanto en realidad la “investigación filosófica [...] es en un sentido radical conocimiento «histórico»”; la destrucción sigue siendo “el camino auténtico donde se debe encontrar el presente en su propia movilidad fundamental” (GA 62: 368).

13. Esta traducción de ἀλήθεια, que se sabe que se remonta a Nicolai Hartmann, es retomada y utilizada por Heidegger por primera vez en GA 62, en relación con una interpretación del poema didáctico de Parménides (véase GA 62: 211 ss.). Luego aparece ocasionalmente en el *Informe Natorp*, en la traducción de ciertos pasajes de la *Ética nicomaquea* (cf. GA 62: 377), pero solo es tematizada en *Ser y tiempo*, en el § 44.

3. El suelo de la cotidianidad (GA 18)

En el marco de la tarea de la destrucción de la historia de la filosofía, Aristóteles adquiere una posición clave en el *Informe Natorp*, porque, por un lado, representa para Heidegger “la culminación y la formación concreta de la filosofía precedente”, pero, por otro lado, porque obtiene, en especial en su *Física*, “un nuevo enfoque fundamental en el que se desarrollan su ontología y su lógica” (GA 62: 371). La *Retórica* no se menciona ni una sola vez en este texto; sin embargo, dos años después, en GA 18, esta llega al centro de la confrontación heideggeriana con Aristóteles. En su *Rethorik-Vorlesung*, Heidegger parece continuar en primer lugar el programa esbozado en el *Informe Natorp*. También aquí el giro hacia Aristóteles se pone al servicio de un análisis de la existencia humana que ahora frecuentemente se designa con el término *Dasein*.¹⁴ Y es también aquí donde Heidegger le da un valor especial a una determinación metódica del sentido, la finalidad y el alcance de tal retorno a la tradición. En el centro de este autoesclarecimiento metódico se encuentra el pensamiento de la “conceptualidad”, que fue mencionado al principio. De esta manera, la lección intenta observar los conceptos fundamentales de Aristóteles “respecto de su conceptualidad específica, para así preguntarnos cómo están vistas las cosas ahí mencionadas, con qué se abordan y de qué manera están determinadas” (GA 18: 4).¹⁵ Y, por último, pero de ninguna manera intrascendente, el presupuesto de una filo-logía filosófica es la expectativa de que la historia “solo si se le abre el camino, tiene la posibilidad de conmocionar un presente o, mejor aún, un futuro” (GA 18: 6), y así se gana primeramente la impresión de una continuación fluida del programa de destrucción, esbozado en el *Informe Natorp*. De

14. Es tanto más asombroso cuando Heidegger utiliza *Dasein* como traducción de *oúría* en las primeras horas de la lección (cf. GA 18: § 7), mientras que desde el § 8 en adelante *Dasein* se refiere al ser humano y su estar-en-el-mundo.

15. Cf. también GA 18: 333: “Examinar qué cosas se significan en estos conceptos, como este *experienciar* las cosas, después de que se *abordan* y, en consecuencia, se *expresan* cómo (significativas). Así es la *conceptualidad plena* en cuanto tal: *cosas en el cómo* y el *cómo mismo*”.

ser así, ¿por qué no aparece el concepto de destrucción ni una sola vez en esta lección?

3.1. Suelo versus historia

Anticipando la división correspondiente entre ambas secciones publicadas de la primera parte de *Ser y tiempo*, la lección se divide en dos partes principales, que, sin embargo, tienen diferentes longitudes. En la primera parte (§§ 3-22) se trata de una “precomprensión sobre el suelo arraigante [*Bodenständigkeit*] de la conceptualidad”, mientras que la segunda parte (§§ 23-28) busca una “interpretación repetidora de los conceptos aristotélicos fundamentales con base en la comprensión del arraigo de la conceptualidad”.¹⁶ Especialmente la transición de la primera parte a la segunda le da a Heidegger el impulso para rendir cuentas sobre este procedimiento metódico: la repetición sería un “principio hermenéutico general” (*GA* 18: 270), es decir, lo propio de cada determinación. Esta estructura de la repetición, que también se determina en *Ser y tiempo*, es evidentemente un caso especial de la circularidad de toda comprensión, que ya se manifiesta en el *Informe Natorp*.

Volviendo a la primera parte, Heidegger destaca que su meta es, partiendo del “arraigo de la conceptualidad” descubierta allí, entender ahora la “conceptualidad misma. Y esto, porque solo se puede entender cada concepto en la conceptualidad, tal como ella es” (*GA* 18: 269). En todas las estaciones de su camino del pensar, Heidegger sigue siendo siempre un holista consecuente.¹⁷ También aquí los conceptos individuales son parte de una totalidad originaria desde la que solo pueden llegar a comprenderse tales conceptos. La “conceptualidad griega” (*GA* 18: 270) sigue siendo decisiva, en primer lugar, por lo que cabe esperar que sea

16. Estos subtítulos provienen del editor de la lección, que a su vez también ha señalado la analogía estructural con *Ser y tiempo* (Michalski, 2006a: 194).

17. Esto podría argumentarse no solo, como se hace a menudo, para el análisis del mundo en *Ser y tiempo*, sino también para el esquema temprano de la destrucción y aún más para el pensamiento “ontohistórico” tardío.

precisamente esta conceptualidad la que funcione como el “suelo” que hay que explorar en el contexto de una destrucción histórica. La metáfora del suelo persigue del mismo modo otro propósito, que justamente no es otro que el de la destrucción histórica. El camino tomado con la pregunta hacia la condición de arraigo del concepto ya *no es más* el camino de la historia conceptual filosófica, que se dirige hacia atrás, sino una penetración en aquel suelo, que se “ha explicitado como *Dasein*, *Dasein* respecto a su ser [...] Nosotros queremos mostrar primero que, de hecho, la conceptualidad se encuentra en el *Dasein* mismo” (GA 18: 270-271). Indudablemente yo no quiero postular que, a una lección que versa sobre los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, le queda completamente retenida la perspectiva histórica. Opino únicamente que la determinación *histórico-temporal* de la conceptualidad, que se puede observar claramente en el *Informe Natorp*, retrocede en el GA 18 a favor de una determinación *espacial*. Esto anticipa un desarrollo que debe encontrar su punto más alto en *Ser y tiempo*: Ya no se trata de revelar destructivamente el origen histórico de nuestra conceptualidad, sino de evidenciar su suelo, que de cierto modo se encuentra *atemporal* en el fondo. Las escasas afirmaciones de la conferencia sobre la historia o la historicidad también llevan las huellas de esta evolución.

Primero, uno se topa con el primer presupuesto metódico, mencionado al principio, según el cual se espera de la historia y del pasado una posibilidad de “dar un empujón a un presente o, mejor dicho, un futuro”.¹⁸ Ya esta referencia al futuro implica una relación con la historia que ya no es el componente inmanente del entendimiento de la existencia fáctica actual, sino que busca en el pasado una ayuda para la superación de un presente sombrío en un futuro propicio. La historia de la filosofía se acerca llamativamente a una doxografía selectiva o arbitraria. En ese sentido Heidegger enfatiza, a razón de la “separación sujeto/objeto”, que “uno debe librarse de los planteamientos filosóficos tradicionales” (GA 18: 57), y finalmente no titubea en tomar la manera en que Aristoteles

18. De ahí la variación verbal de la frase (GA 18: 6); según el manuscrito de la lección, se espera que la historia “pueda tener una fuerza de impulso [*Stoßkraft haben kann*], siempre que se le dé rienda suelta” (GA 18: 270).

ejercía la historia de la filosofía como un caso de interpretación de la δόξα (GA 18: 152). Tampoco sorprende si al final la ontología sea rechazada como una “tradicción” encubridora, la cual “por medio de esta ocultación del λόγος impide la interpretación del *Dasein*” (GA 18: 386).

“Yo veo un ente existente [*Daseiendes*] verdaderamente en su ser, cuando lo veo en su *historia*”, este enunciado programático (GA 18: 35) no encuentra su aplicación en ningún lugar de la lección. Lo mismo ocurre con la aseveración de que la “historicidad” constituye una determinación fundamental del *Dasein*, “frente a la que fracasan las demás determinaciones temporales” (GA 18; 191). Se evoca en efecto de vez en cuando la “historicidad de cada lenguaje” (GA 18: 345) o se reprende la dialéctica a causa de la “falta de responsabilidad frente a la historia” (GA 18: 379). En la investigación aristotélica sobre el ἀρχή se aprecia en primer lugar el significado de una “crítica” de la tradición filosófica; esta “crítica no es nada más que el traer el pasado hacia-sí-mismo”. Pero aquí también Heidegger se decide a favor de un radicalismo fenomenológico ingenuo al reconocer inmediatamente el mérito aristotélico en el primer libro de retórica con la siguiente exclamación: “¡El paso principal es abrir los ojos!”¹⁹ (GA 18: 285/287). Al final hay un solo pasaje en toda la lección en el que resuena claramente el programa de destrucción histórica. Ahí se ponen de relieve las determinaciones del ser-presente [*Gegenwärtigsein*] y del ser-producido [*Hergestelltsein*] con relación a los φύσει ὄντα: “Ambos momentos deben seguirse de manera más detallada al interior de la existencia griega misma [*griechischen Daseins selbst*]. Se tiene que hacer comprensible cómo la existencia de los griegos es así, que el mundo y la vida se experimentan con esta *habilidad*, y por qué esta experiencia del ser es explicitada con estos medios conceptuales”. Sin embargo, la siguiente proposición es especialmente sugerente: “Esta última pregunta acerca de la ontología griega no será planteada aquí” (GA 18: 219-20).

Aunque pueda parecer sorprendente respecto de una lección que se supone que trata de los textos fundamentales aristotélicos y sus

19. En el texto original del GA 18 no aparece dicha afirmación entre signos exclamatorios; sin embargo, en el texto en alemán de este trabajo son agregados por su autor. [N. de los T.]

“conceptos fundamentales”, la destrucción histórica no es la tarea de este texto. En su regreso a Aristóteles, Heidegger no quiere medir el campo de tensión entre pasado y presente, sino solamente ganar un flanco histórico para la determinación atemporal del *Dasein* como suelo de toda conceptualidad. La tensión entre la tradición y la investigación filosóficas contemporánea, entre la función encubridora de la historia y el papel revelador del retorno a las fuentes representativas de nuestra conceptualidad, según el *Informe Natorp*, se sustituye ahora por la tensión entre una conceptualidad ahistórica y su suelo igualmente ahistórico. Este suelo es el *Dasein* en la forma de la cotidianidad.

3.2. Cotidianidad y δόξα

El giro de Heidegger hacia la *Retórica* aristotélica no es accidental ni testimonio de un entusiasmo casi ingenuo por un descubrimiento relativamente tardío de una fuente valiosa. Este texto, que no desempeña ningún papel en el *Informe Natorp*, pero que en el GA 18 proporciona la parte principal de los conceptos fundamentales a ser tratados, sirve de caparazón histórico del *nuevo enfoque filosófico* que Heidegger persigue aquí. Su interés por la *Retórica* de todas maneras no es en ningún caso determinado retóricamente; no se deberá realizar aquí “una interpretación de la *Retórica*” (GA 18: 110), pero cuyo objeto, el λόγος, debe ser sometido a un análisis conceptual. El tratado aristotélico proporciona, por lo tanto, una “guía concreta” para el análisis de Heidegger, en la medida en que no es “otra cosa que *la interpretación del Dasein en cuanto a la posibilidad fundamental del hablar-unos-con-otros* [Miteinander-sprechens]” (GA 18: 139).

Por un lado, Heidegger toma la *Retórica* más en serio que el propio Aristóteles cuando la recupera de la periferia del *opus* aristotélico²⁰ y descubre en ella una protohermenéutica del *Dasein*. Por el otro lado, sin embargo, se ponen claros límites a esta revalorización: La relevancia de

20. Cf. también Smith (1995: 316-317).

la *Retórica* es tratada exhaustivamente en la primera parte, preparativa, de la lección, en la que se examina al *Dasein* en su cotidianidad.²¹ En la “repetición” a la que se aspira en la segunda parte, con la que se tiende a obtener la “propiedad” de la interpretación, no parece haber lugar para los conceptos fundamentales retóricos. De la mano con esto va la “falta de autonomía” de la disciplina retórica o más bien del “carácter peculiar de ser” en que se mueve (GA 18: 134-135). La exigencia de la sofística de que la retórica mantenga con firmeza una “función fundamental de la comprensión auténtica del *Dasein* mismo” (GA 18: 135) es rechazada aquí categóricamente.

Heidegger remarca, en repetidas ocasiones durante la lección, lo “peculiar” de la retórica y la remonta a la peculiaridad de su temática: a la peculiaridad de la propia cotidianidad y de su *lóγος* (cf. GA 18: 186). Incluso el papel ambiguo que se le asigna a la retórica solo refleja la ambigüedad inherente de esta cotidianidad, que determina su relación como suelo con la propia conceptualidad. Sin embargo, antes de abordar esta ambigua peculiaridad, debemos señalar lo siguiente: Heidegger no se interesa aquí ni por la disciplina retórica ni por la *Retórica* aristotélica como tal, sino únicamente por aquello de lo que se ocupan: el *lóγος*. Por lo tanto, espera de la *Retórica* un hilo conductor para determinar la posición del *lóγος* en el punto central de la cotidianidad y con ello ganar el suelo sobre el que se mueva la conceptualidad del *Dasein*. Como hilo conductor en cuanto tal, este texto tiene también una función de transición; sigue siendo un eslabón de un movimiento pensante que siempre intenta cuestionar su dependencia de su punto de partida.

Este cuestionamiento constantemente puesto a prueba crea ese nuevo campo de tensión que ya no se abre de manera temporal-horizontal como historia, sino vertical-sistemático como problemática de la fundación. Esto se ve claramente en los primeros dos párrafos de la segunda parte (§§ 23-24), en los que, con motivo de la “repetición” a realizar, se emprende una autodeterminación metodológica del proyecto de Heidegger. La pregunta central concierne aquí a la relación de la conceptualidad con

21. Cf. también Michalski (2006a: 195).

su “suelo” [*Boden*], o bien, al “arraigo a dicho suelo” [*Bodenständigkeit*]: ¿se puede ver a la conceptualidad como algo que, sencilla y directamente, crece en este suelo? La reconocida sensibilidad de Heidegger hacia las relaciones de tensión le ayuda a comprender la doble relación de la conceptualidad con su suelo. Por un lado, este suelo sigue siendo algo que “solo va en contra” de la conceptualidad, por lo que debe ser “apropiado en el sentido propio” contra este λόγος predominante y su “interpretación predominante” (GA 18: 358, 277). Pero, por el otro lado, se puede entender la conceptualidad en un sentido positivo, como un salir de este suelo y como formación de un λόγος independiente, en el que aquel suelo se mantiene determinante para cada “para qué” (*Wofür*) del desarrollo de la conceptualidad.²² El suelo de la cotidianidad sigue siendo el fundamento para el λόγος teórico y lo mantiene al mismo tiempo atrapado en sus precomprensiones. Este λόγος se funda en el *Dasein* y en su cotidianidad, sin embargo, se desarrolla solo en una “resistencia” contra su suelo (GA 18: 272). Para captar las fuerzas y los movimientos opuestos de este campo de tensión en su unidad, Heidegger planteará en los siguientes párrafos la cuestión de la κίνησις misma. No podemos seguir aquí este tratamiento del concepto de movimiento; me contentaré con una referencia a dos pasajes del texto en los que la posibilidad de la destrucción histórica resplandece por primera vez, pero luego se abandona nuevamente.

En vistas del rol encubridor del λόγος, Heidegger aclara que este no está limitado “únicamente a lo cotidiano”, sino que también se refiere a interpretaciones que “se han hecho con la tarea expresa de la existencia”, por ejemplo, en la filosofía. Parménides y su determinación del ente como uno (ἔν τὸ ὄν) es un ejemplo de la regla de un λόγος que hace “inaccesible” (*unzugänglich*) al ente, mientras que después se destaca la importancia que Aristóteles concede ocasionalmente a la “herencia de la palabra”.²³ Es precisamente en este lugar en el que cabría esperar que se instaurara

22. Como, por ejemplo, con el ὑπολήψεις comprendido aristotélicamente, al que Heidegger se refiere aquí; cf. GA 18: 278, 359.

23. κληρονομία ὀνόματος (EN 1153b 33 ss.); la referencia a Parménides y Aristóteles se encuentra en GA 18: 276-277, 359.

un procedimiento histórico-destructivo, y es precisamente aquí donde se hace más evidente cómo el suelo de la cotidianidad adquiere una función orientadora, en lugar del horizonte de la historicidad. Pues incluso la herencia históricamente desarrollada, formada por la tradición filosófica, se examina aquí exclusivamente con respecto a “lo cotidiano”, que puede “rasgar esta herencia” (GA 18: 277). Así que cuando se trata de la pregunta, si y cómo puede el *Dasein* “arrebatar la herencia de la cotidianidad y traer una interpretación originaria”, no se menciona en absoluto la posibilidad de una ejecución histórica de esta perspectiva; como si la cotidianidad no fuera un producto de la sedimentación histórica. La tensión vertical que transcurre entre conceptualidad y cotidianidad se mantiene aquí como el único factor determinante.

Pero también respecto de la positiva apropiación del suelo por parte de la conceptualidad fundada en dicho suelo se abre la perspectiva de lo histórico, mas también se cierra, de igual manera, inmediatamente. Así, respecto de la “interpretación predominante” de los *ὑπολήψεις*, se sostiene que deben ser liberados “de eso que la habladuría y la discusión insustancial han destinado sobre estos” (GA 18: 278). Este proceso de ocultamiento, sin embargo, no se abre históricamente, sino que permanece aquí como un punto de referencia de un movimiento, que es tildado como puramente teórico, provisto con claras reservas.²⁴ La fundación vertical de la teoría en la praxis es aquí de nuevo el objetivo, que desplaza la horizontal confrontación histórica con la tradición filosófica. El abandono de la historia por parte de Heidegger se debe en última instancia a su angustia ante la teoría y su independencia.

A partir de estas observaciones, la idea de conceptualidad puede explicarse ahora con más detalle. Esta conceptualidad, que yo inicialmente había descrito como lo conceptual del concepto y que también puede ser llamada como la “constitución ontológica de los conceptos”,²⁵ no es nada

24. Cf. GA 18: 278: “Si se emprende una tal tarea, el *Dasein* ya no se mueve en una actividad específicamente práctica; el *λόγος* en su actuación independiente como *ἀποφαίνεσθαι*”; más adelante, “la *πρᾶξις* ahora es abandonada”, este *λόγος* queda, así, como un mero “tratado” teórico con respecto del “*νοεῖν* y *διανοεῖσθαι*”.

25. Véase *supra* (nota al pie 1) y Michalski (2006a: 191).

más que el enraizamiento del concepto en el suelo de la cotidianidad del *Dasein*. Ella designa esta tensión, o bien movimiento del concepto, que resulta de este enraizamiento, *desde* su suelo y *contra* el mismo. Esta conceptualidad, no obstante, ya no se capta históricamente: aunque el movimiento de pensamiento iniciado por él declare a Aristóteles como su tema, Heidegger no investiga la conceptualidad específica de la filosofía griega, es decir, su enraizamiento en determinadas experiencias fundamentales situadas en la historia, sino la relación de la *conceptualidad en general* con una cotidianidad atemporal y del mismo modo eternamente aplicable. Y esto sugiere la sospecha, que solo aparentemente parece una paradoja, de que Heidegger, en estas lecciones sobre Aristóteles, no suministra nada más que un pretexto para la construcción del proyecto sistemático de una conceptualidad fundada en la cotidianidad. La meta de este análisis se mantiene finalmente como “[s]altar la cotidianidad y así regresar a ella, no salir filosóficamente de ella” (GA 18: 365). Así que aquí estamos de nuevo ante la imagen de un movimiento circular, cuyas dificultades se indican en esta frase con la embarazosa palabra “así” (*so*): ¿en qué medida es un salto de la cotidianidad *al mismo tiempo* el camino de vuelta hacia ella? Sabemos, al menos desde Heidegger, que los círculos pueden ser sumamente fecundos. Pero esto no excluye que algunos círculos sigan siendo *vitiosi*.

Pero si la cotidianidad no es un concepto histórico, ¿cómo es aquí construido? Este concepto, que también debe funcionar aún en *Ser y tiempo* como punto angular de aquella problemática fundacional, aparece por primera vez en el semestre de invierno de 1919-1920 y señala el “discreto color, neutral, gris” de la vida como una estructura de “formaciones” que no se captan explícitamente y que tampoco son cuestionadas (GA 58: 39). En el semestre de verano de 1923 la cotidianidad debe denotar “la temporalidad del *Dasein*” en referencia a su relación y comprensión del mundo, y en particular a la formación y desarrollo del “haber previo” (*Vorhabe*) (GA 63: 85-92). Un año después, en el GA 18, la cotidianidad está referenciada a la conceptualidad aristotélica, determinada en el punto de partida por el concepto de δόξα y, de este modo, unida al λόγος. Cuando aquí la δόξα es caracterizada como “condición de orientación del ser-unos-con-otros mediano” (*Orientiertheit des durchschnittlichen*

Miteinanderseins) (GA 18: 149-152), Heidegger retoma la determinación tradicional de δόξα como una actitud colectiva. Ya en Parménides fue determinada como el carácter fundamental de la *conditio humana*. Ni yo ni tú, sino el ser humano en general, los βροτοί o θνητοί se mueven en el contexto de la imagen doxástica del mundo; viven dentro de ella y representan sus opiniones fundamentales.²⁶ A diferencia de la ἐπιστήμη, en la que solo el contenido de conocimiento objetivo tiene importancia y la pregunta acerca de quién lo expresa es totalmente irrelevante, para la δόξα siempre es importante “quién la tiene”. ¿Pero quién la tiene? Al fin y al cabo, la δόξα no está representada por determinadas personas como la propia opinión. Ni tú ni yo tenemos una δόξα, sino el “uno”. En consecuencia, la cotidianidad es siempre medianía (*Durchschnittlichkeit*), de modo que una expresión como “cotidianidad mediana” (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) realmente se presenta como una tautología. Esta presencia impersonal pública, que se mantiene indeterminada en su quién y en su dónde, es diagnosticada insistentemente por Heidegger como una relación de dominación (GA 18: 151).

Del mismo modo, la δόξα sigue siendo una forma de descubrimiento que se extiende al todo del mundo (GA 18: 150).²⁷ Ciertamente su determinación fundamental es una negativa, pues se caracteriza principalmente a través de una falta de intención de la investigación (GA 18: 151), pero esto no significa una falta de contenido, sino precisamente una plenitud, incluso un excedente de contenido. En la δόξα no se ha creído, opinado y supuesto muy poco, sino demasiado; no se han creado pocas, sino demasiadas perspectivas demasiado fuertes. Esto le da una firmeza originaria y “obstinación”, a la que no le concierne sus contenidos, sino

26. Sobre el concepto de δόξα en Parménides y su complejidad, cf. Thanassas (1997: 157-205, 2005, 270-289).

27. Cuando en ocasiones se habla de δόξα como “descubrimiento propio” [*eigentliche Entdecktheit*] o “condición de orientación propia” [*eigentliche Orientiertheit*] (GA 18: 149, 151), no se anticipa la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] existencial de *Ser y tiempo*. “Propio” [*eigentlich*] en los pasajes mencionados significa tanto como “realmente” [*wirklich*] o “efectivamente” [*tatsächlich*], indicando así el hecho de una facticidad dada más que su apropiación real. Más bien, la δόξα, en la medida en que se capta en su yuxtaposición y demarcación a la προαίρεσις explícita (GA 18: 146-149), parece fungir más bien como una forma previa de la impropiiedad.

la actitud hacia ellos. Si la δόξα mostrara una estabilidad en cuanto al contenido, en ella el discutir y hablar-unos-con-otros serían obsoletos, no habría lugar para el λόγος. Pero la δόξα se mueve sobre el área del ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν: el ente “que puede ser de otra manera” (GA 18: 138). En este campo, es necesario que siempre se pueda y se deba hablar y tratar de nuevo sobre los respectivos puntos de vista. La δόξα permanece como “suelo, fuente e impulso para el discurrir-unos-con-otros” [*Miteinanderreden*] (GA 18: 151), pero sin discutir sobre aquel “suelo del ser-familiar”, que lleva consigo cada discurrir-unos-con-otros y cada autocomprenderse (GA 18: 154).

Como forma lingüísticamente articulada del ser-uno-con-otro [*Miteinandersein*] en la cotidianidad, la δόξα posibilita al λόγος y al mismo tiempo lo mantiene presionado. Ella es su suelo, pero no quiere ni puede explorar ni dilucidar este suelo, es decir, su propia mismidad. En la medida en que el proyecto de Heidegger de buscar el suelo de la conceptualidad parte de la cotidianidad doxástica, surge una tensión adicional. Mientras que para Aristóteles la δόξα principalmente aparece como una forma de teoría poco confiable,²⁸ Heidegger intenta mostrar su relevancia para la praxis con su acoplamiento al ámbito del ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. En este “significado estrecho” la δόξα es así “el modo en el que nosotros tenemos ahí la vida en su cotidianidad”, o bien “el modo en el que la vida sabe de sí misma” (GA 18: 138, 149). Pero al mismo tiempo permanece la δόξα también como punto de partida y suelo para la teoría y para el “tratamiento teórico” (GA 18: 152-161). En esta ambivalencia Heidegger busca abiertamente una posibilidad para subvertir la distinción tradicional aristotélica clásica entre teoría y praxis. La ciencia, lo teórico, es aquí “solo una destacada posibilidad” (GA 18: 138, nuestro subrayado) (y más tarde en *Ser y tiempo* un modo derivado) de una relación originariamente práctica del *Dasein* hacia el ente y hacia sí mismo. Esta relación se da “inmediata y regularmente” en la cotidianidad, se descubre sin embargo en el camino de una teoría que se aplica contra el “primado” o

28. Esto está claramente elaborado en la lección; cf. por ejemplo GA 18: 148, según la cual la δόξα se asigna solamente al ἀληθές y no al πρακτόν, y debe dirigirse a aquello “que todavía no conocemos realmente”.

bien contra la “predominancia general de lo teórico”.²⁹ Por supuesto, con este proyecto, Heidegger ha dejado atrás a Aristóteles desde hace mucho.

3.3. El λόγος de la cotidianidad

“Que nosotros tengamos la *Retórica* de Aristóteles, es mejor, que tener una filosofía del lenguaje”: esta impresionante proposición de Heidegger (GA 18, 117) se deja fundar a través de la referencia al objeto de esta *Retórica*, en la que aparece el λόγος como acontecimiento fundamental de la existencia humana y no como objeto de una investigación teórico-científica separada. Frente a la declaración teórica, el discurrir cotidiano sigue siendo primario y originario. En relación con la *Retórica* aristotélica o, por lo menos, en ocasión de ella, se deja tematizar el rol constitutivo del λόγος en la cotidianidad y su brotar fuera ella, y justo esto hace muy significativa a esta obra a los ojos de Heidegger. Cuando, un año después, se pronuncia la frase igualmente asombrosa de que la *Retórica* no es más que “una primera pieza de lógica rectamente entendida” (GA 20: 364), se realza así también el peso del λόγος, porque también la lógica, según su significado originario, no tiene nada más que justamente al λόγος como tema (o debería tenerlo). La *Retórica* es una “primera pieza” de tal “lógica”, pues ella considera al λόγος en la forma en la que inmediata y regularmente se presenta: en la forma del lenguaje cotidiano.

Cuando Heidegger reproduce la determinación aristotélica del ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, con la frase “el ser humano es un ente que habla” (GA 18: 107), esto no es ninguna traducción rara o excéntrica, sino expresión de la perspicacia cuya validez debe ser reconocida por lo menos en referencia a la *Retórica* y la *Política*.³⁰ Pues no es la razonabilidad, la racionalidad o lo “lógico” lo que es principalmente constitutivo de la esfera de la comunidad, sino la posibilidad de hablar y del discurso. Así

29. La discusión crítica más detallada de esta primacía se encuentra en GA 56-57: 84-94.

30. Heidegger presenta esta definición como un ἐνδοξον prearistotélico, que se retoma del Estagirita, y la contrapone con la “definición correspondiente” de nuestro tiempo: “El hombre es un ser vivo que lee el periódico” (GA 18: 108).

la disciplina de la retórica siempre ha sido una “meditación sobre el hablar”, en la que el λέγειν pasa a primer plano como “*determinación fundamental del Dasein mismo en el modo concreto de su ser en su cotidianidad*” (GA 18: 113-114). Para Heidegger la especial fuerza de atracción de la *Retórica* no se encuentra tanto en esta apreciación del λόγος como hablar, sino ante todo en la relación de λόγος, ἦθος y πάθος, invocada ahí. Es justo esta conexión la que le permite a Heidegger desarrollar su interpretación del λόγος como constituyente de la cotidianidad en la forma de una interpretación de la *Retórica* aristotélica. La misma triada aristotélica de πάθος, ἦθος y λόγος se desarrollará luego en *Ser y tiempo* con la estructura tripartita del ser-en-el-mundo: disposición afectiva (*Be-findlichkeit*), comprender (*Verstehen*) y discurso (*Rede*).

En contraposición al λόγος de una teoría neutral e indiferente, la *Retórica* llama la atención sobre su quién (ἦθος) y a-quién (πάθος). En especial la “pasión” no es ningún factor que se tiene que evitar y que es perjudicial para la logicidad, como mayormente se ha supuesto en la tradición. En general, la separación del πάθος del λόγος es una abstracción que no solo eleva la imposibilidad a un ideal, sino que obstruye especialmente la comprensión de la estructura del discurso. Pero mientras el propio Aristóteles concibe de vez en cuando las πάθη como un mal necesario,³¹ Heidegger da aquí un paso crucial hacia la radicalización del pensamiento del Estagirita. No solamente el λόγος está relacionado con ἦθος y πάθος, sino que “el ἦθος y las πάθη son constitutivos para el λέγειν mismo” (GA 18: 165).³² Las πάθη aparecen ocasionalmente incluso como “[e]l suelo en el que crece el habla y al que vuelve a crecer lo hablado”, ellos proporcionan la “orientación primaria de ser” del *Dasein* (GA 18: 262).

31. Cf., entre otros, EN 1095a 4, 8, 1128b 17, 1156a 32. Es sabido que las πάθη se asignan al ἄλογον la parte irracional del alma (véase por ejemplo EN 1168b 20).

32. Fue precisamente esta conexión entre el λόγος y el πάθος lo que probablemente llevó a Heidegger a describir su preocupación filosófica como filo-logía: como una pasión por el λόγος. Pero el ἦθος también desempeña un papel en la filosofía, que siempre debe permitir que una προαίρεσις se haga visible, siempre que no se limite a una actividad teórica (“mero δεκνύναι”). Esta interpenetración del λόγος por el con ἦθος y πάθος conduce finalmente a Heidegger a la apelación a los filósofos para que finalmente “consideren lo que significa en general hablar con otros” (GA 18: 169-70).

Las πάθη están “implicadas” en la formación de la δόξα como una “interpretación del *Dasein* en su cotidianidad” (GA 18: 263), mientras que, al mismo tiempo, influyen de manera crucial en la indeterminación abierta de la δόξα. Ahora bien, mientras las πάθη permanecen apegadas a su ubicación en el ámbito de la δόξα, el ἦθος y la προαίρεσις indican aparentemente una forma de propiedad, que nace *en* la cotidianidad y en el diálogo con ellas, pero al mismo tiempo *fuera* de ella.³³ De cualquier manera, este entrelazamiento de ἦθος y πάθος *en el λόγος* indica una aperturidad previa del mundo que intenta deshacer la separación de sujeto-objeto que se endureció a través de la teoría abstracta. Siempre impregnado de ἦθος y πάθος, el discurso llega a ser una forma de la apertura del mundo y del ser-uno-con-otros. El hablar no es nunca neutral, implica siempre un hablante con su ἦθος y un oyente y su πάθος. O, formulado de manera más precisa: implica varios oyentes y sus πάθη. Nunca Heidegger dio más importancia al convivir, nunca estuvo más cerca de reconocer el derecho propio de una filosofía de lo social. Y, sin embargo, finalmente toma aquí también la publicidad como un ámbito de la caída, un ámbito en el que el λόγος toma principalmente la forma de la “habladuría”.³⁴

A Heidegger le interesa el λέγειν porque permite sacar conclusiones sobre “el *Dasein* mismo, en tanto que no reside expresamente en el discurso”. El λόγος como objeto expreso de la *Retórica* no tiene interés en sí mismo, sino como parte componente y constituyente de la exhaustiva y fundamental estructura de la cotidianidad. Al mismo tiempo, sin

33. La propiedad también se hace visible como osadía (GA 18: 261). La sofística como forma de caída del lenguaje funciona a su vez como forma preliminar de impropiedad, y lo mismo vale para los griegos en general, en la medida en que “vivían en el discurso” y su “existencia estaba tan cargada de palabrería” (GA 18: 108-109). Aquí se hace evidente que la distinción entre propiedad e impropiedad no es una relación complementaria: la propiedad crece dentro y fuera de la impropiedad. Sin embargo, la problemática de la propiedad no se aborda explícitamente en GA 18. Heidegger se contenta a veces con formulaciones generales, por ejemplo, cuando describe la ἔξις como “la *determinación de la propiedad del Dasein en un momento del ser captado para algo*”, o como “una posibilidad de ser que *se relaciona en sí misma con otra posibilidad*” (GA 18: 176), sin elaborar, sin embargo, estas tesis programáticas en esta lección.

34. Sobre el λόγος como “habladuría” o “palabrería”, cf. por ejemplo, GA 18: 108-109, 276.

embargo, el λόγος en la *Retórica* no es solamente objeto, sino también instancia reflexiva: la *Retórica* es un λόγος del λόγος. Es justo esta autorreferencialidad del λόγος la que, a los ojos de Heidegger, hace tan atractivo al texto en un tiempo en el que él mismo se da cuenta de la tarea que debe enfrentar: la determinación del estatus de lo teórico.³⁵ En la *Retórica* aristotélica, el concepto de λόγος como λόγος del λόγος tiene dos significados distintos que se tienen que distinguir: por un lado, se refiere al tratado; por otro, a la actividad práctica del retórico. Sin embargo, Heidegger debe deshacer esta duplicación. Él la constata también cuando, ciertamente, más tarde en la lección (GA 18: 161-163) distingue dos situaciones fundamentales del λόγος: la orientación teórica (“estado de cosas temático”) y la praxis retórica (“la ubicación respectiva de la cosa”). Sin embargo, finalmente esta división debe relativizarse en una estructura genética: teoría es un modo de la praxis del λόγος que “surge del *Dasein* mismo...” (GA 18: 218).

Esta disposición genética construida verticalmente se basa en la distinción “primario versus teórico”:³⁶ Frente a la primacía de la praxis, una teoría que se desarrolle de forma autónoma y plantee sus preguntas de forma independiente sigue siendo siempre algo secundario, derivativo, una abstracción independiente. El λόγος solo se mantiene en su originalidad si permanece siempre consciente de su proveniencia en la cotidianidad práctica, y guarda respeto a esta proveniencia y se comprende a sí mismo, por así decirlo, como un excedente de esta. La filosofía no

35. Heidegger maneja la terminología aristotélica de manera tan selectiva que declara sumariamente que la definición de retórica como τέχνη es impropia y deja solo δύναμις como “definición propia” (GA 18: 114). El retórico, afirma, no quiere tanto persuadir (πείσαι), ¡sino, ante todo, “ver”, θεωρεῖν! (GA 18: 115). En efecto, parece que en esta opción de Heidegger persiste un “prejuicio platónico” en la consideración de la retórica, como señalan Knappe y Schirren (2005: 325). Independientemente de Heidegger, pero más en consonancia con él, Dilcher (2001: 82), por su parte, subrayó que la retórica en su determinación como τέχνη no se reduce en absoluto a una disciplina técnica; la retórica es más bien una τέχνη para el ascenso de la φρόνησις.

36. Cf. GA 18: 283: “y eso primariamente concebido, no teóricamente”. En este contexto, Heidegger también construye una extraña yuxtaposición entre διανοεῖσθαι como un λόγος mediano, en el que se concibe “algo como algo”, y ὀρισμός como un λόγος meramente teórico, que determina al ente καθ’ αὐτό.

debe en absoluto prescindir de la facticidad humana, y precisamente por ello busca su modelo en la *Retórica* que, al fin y al cabo, se abandona a sí misma si quisiera excluir a la praxis del λόγος. En particular, el punto de partida de la ἔνδοξα confirma para Heidegger la posibilidad de un λόγος que permanece fundado en la cotidianidad y que brota de ella. Al hacerlo, tal λόγος asume plenamente la ambigüedad de la analítica de la cotidianidad obtenida de la δόξα, en la medida en que encarna una forma de “desencubrimiento” que “al mismo tiempo [...] contiene la *posibilidad de error*” (GA 18: 276). Junto a esta dicotomía, por así decirlo, heredada, el λόγος filosófico debe, sin embargo, en esta función experimentar otra división que se abre entre su fundamentación en la ἔνδοξα y sus correspondencias teóricas. En contraste con la visión tradicional del λόγος como un contramovimiento contra la δόξα y como un intento de emancipación de sus restricciones y prescripciones,³⁷ Heidegger intenta no solo reconciliar la teoría filosófica con su oponente tradicional llamado δόξα, sino fundamentarla en este subsuelo doxástico. Las consecuencias del intento de fundar la teoría de esta manera son notables.

4. Perspectiva: *Ser y tiempo*

En una lección pronunciada solo unos meses antes de la redacción del *Informe Natorp*, que también lleva el título de *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), Heidegger formula con claridad la pretensión de la que vive el proyecto de destrucción: se trata de socavar la separación artificial entre “historia” [*Geschichte*] y “sistemática” [*Systematik*]. “El filosofar como conocimiento de los principios no es otra cosa que la consumación radical de lo histórico de la facticidad de la vida, de modo que en él y para él la historia y la sistemática son igualmente ajenas y, en su división, igualmente e incluso más superfluas” (GA 61: 111). En consecuencia, se podría resumir el objetivo programático del *Informe Natorp*, a grandes rasgos, de la siguiente manera: “Los caminos históricos

37. Esto puede rastrearse ya en Parménides, en el que el λόγος se encarga de una “refutación contenciosa” [*streitreichen Widerlegung*] de las falacias doxásticas (fragmento 7.5).

de la formación de conceptos deben hacerse visibles para ganar de ellos la posibilidad de determinar las estructuras básicas del *Dasein*”. Si esta formulación realmente capta el programa del *Informe Natorp*, nos encontramos sin embargo dos años más tarde con su clara inversión: “El *Dasein* humano debe hacerse visible desde la estructura fundamental de su ser, para poder ver *desde ahí* la posibilidad de la construcción conceptual” (GA 18: 138, mí subrayado).

La destrucción indicaba en el *Informe Natorp* un doble movimiento histórico horizontal: desde el ahora de nuestra existencia fáctica hasta Aristóteles y viceversa. Por lo tanto, en el *Informe Natorp* nunca se habría podido hablar del “*Dasein* mismo” sin tener en cuenta sus transformaciones históricas. En el GA 18, sin embargo, este movimiento es sustituido por una uniformidad ahistórica, es desplazado por una profundización ahora vertical en la estructura del *Dasein* en general, como fundamento de la *conceptualidad en general*. Para este movimiento, Aristóteles con su filosofía es solo una cáscara histórica que pronto puede caer. Cuando un año más tarde, en el semestre de verano de 1925, Heidegger vuelve a subrayar que “una discusión filosófica sistemática [...] es en su esencia más íntima histórica” (GA 20: 9), se trata de una afirmación que ya no tiene efecto. Solo unos meses más tarde, *Ser y tiempo* entra en la imprenta. En su división en dos partes principales, esta obra retoma y rehabilita la división tradicional de la sistemática y la histórica.

Uno podría ver en *Informe Natorp* probablemente el mejor texto que Heidegger escribió, y en el “desafortunado”³⁸ *Ser y tiempo*, el más importante. Pero *Ser y tiempo* es también un libro aristotélico (*Aristoteles-Buch*) y ciertamente un libro eminentemente antiaristotélico. Sin embargo, la batalla contra Aristóteles ya no se libra explícitamente aquí. Esto no se hace para crear una apariencia de originalidad, sino porque la conceptualidad adquirida previamente en el marco de un análisis histórico y “destrutivo” (véase *Informe Natorp*) ha cobrado entretanto vida propia. La estación más importante e impresionante de esta independización la suministra la lección sobre *Retórica* (*Rethorik-Vorlesung*) de 1924, donde

38. Como es sabido, *Ser y tiempo* fue descrito como un “infortunio” [*Verunglückung*] por el propio Heidegger, en una carta a Max Kommerell (1967: 405).

se cede el paso para esta nueva sistemática ahistórica. Heidegger no busca en esta lección únicamente el equivalente de una teoría ontológica, sino también el suelo en el que se desarrolla. El tema central de la lección, una cotidianidad atemporal, no es tanto el tema de la *Retórica* aristotélica, sino más bien una forma de la retórica del propio Heidegger, que ahora busca el *fundamentum inconcussum* de su ontología fronética en esta cotidianidad (y ya no en la historia). Después de que en el GA 18 la destrucción de la historia de la filosofía se transformó en un cascarón vacío, dos años después, en *Ser y tiempo*, puede desvincularse del análisis del *Dasein* y su implementación puede desplazarse a la segunda parte de la obra.³⁹ El *Dasein* ya no se revela más en el marco de una reflexión histórica, una indagación y una interrogación de la tradición filosófica, sino como una misma estructura eterna.⁴⁰

Solo este alejamiento de la historia hace posible el fundamentalismo típico de *Ser y tiempo*. Como es bien sabido, el *Dasein* es allí el “fundamento óntico” de una “ontología fundamental” que se supone que “funda” todas las demás ontologías al permanecer ella misma fundada en un “análisis fundamental del *Dasein*”. Estos brotes de una sistemática auto-suficiente llevan después lógicamente a la preocupación de una “objetivación del ser” [*Vergegenständlichung des Seins*] y a una filosofía que ya no se constituye como hermenéutica de la facticidad, sino “como ciencia en general”.⁴¹ Sin embargo, la historicidad no puede ser remplazada por

39. Michalski (2006a: 194), por su parte, ve una diferencia entre el GA 18 y *Ser y tiempo* en el hecho de que en la lección la destrucción de la filosofía aristotélica tiene lugar al unísono con el análisis del *Dasein*, mientras que en *Ser y tiempo* las dos preocupaciones se asignan a las dos partes originalmente previstas de la obra. Sin embargo, más allá de esta observación formal, me gustaría argumentar que en realidad no se explora la destrucción histórica en GA 18, al menos no en el sentido indicado en el *Informe Natorp*.

40. Y ello a pesar de la afirmación del papel de la historicidad como “modo de ser del *Dasein*” (*Ser y tiempo*: 19), a la que se dedicará gran parte de la obra publicada (II. 5, §§ 72-77); pues esta historicidad se concibe aquí como un único aspecto del *Dasein*, sin estructurar toda la analítica del *Dasein*.

41. Cf. GA 24: 455, 461. Heidegger parece aquí, en efecto, caer presa del autoengaño del historicismo, que se esfuerza por superar la historicidad de la conceptualidad y busca ese punto arquimédico a partir del que la historia podría convertirse en objeto de tratamiento “científico”.

una temporalidad ahistórica del *Dasein* y sus “esquemas horizontales” (*Ser y tiempo*, § 69c) no pueden fundar la temporeidad ontológica del ser y descubrir su sentido en el horizonte del tiempo.

Así, todos estos intentos de fundamentación deben quedar en última instancia en el limbo, incluyendo la preocupación más claramente antiaristotélica de Heidegger por privar a la σοφία de su independencia y dejarla fundar en la φρόνησις. Concebir la filosofía, y especialmente la ontología, como la culminación de una actividad que tiene su origen en la consumación de expresiones preteoréticas de la vida, no fue ciertamente una innovación heideggeriana. Del mismo modo, al principio de la *Metafísica* de Aristóteles, por ejemplo, se describe el surgimiento de la teoría a partir de actividades simples, incluso animales. Y del mismo modo, la *Fenomenología* de Hegel describe el camino hacia el conocimiento absoluto como un proceso que tiene su punto de partida en la forma de conciencia profundamente simple, casi inhumana, de la “certeza sensible”. Pero mientras que en estos proyectos el fin y la conclusión tienen un rango más alto en comparación con el principio, para Heidegger son de importancia secundaria precisamente porque son los más alejados de una fuente auténtica, inicial. El origen y la procedencia son para él siempre lo fundamental y significativo. Esta arqueología como inversión de la teleología es ya fehaciente en el *Informe Natorp*, en el que Heidegger también enfatiza “el porqué tiene un sentido originariamente práctico” (*GA* 62: 388). Esto preteorético es buscado allí por medio de una destrucción histórica, aunque en *Ser y tiempo* más bien es buscado por medio del ya mencionado fundamentalismo ahistórico. *Ser y tiempo* no proyecta un procedimiento histórico, sino una arqueología que busca razones y fundamentos en la profundidad del suelo.

De este modo, la teoría no solo se ve privada de su autonomía, sino que queda relegada de forma reduccionista a la praxis y se considera su forma atemporal. A medida que el análisis ahistórico de la cotidianidad avanza y se impone, la destrucción debe ser desterrada a un reino más allá de la pregunta por el ser. Esto, bien entendido, hizo no solo a la destrucción, sino a la realización de la pregunta por el ser imposible en primer lugar. Unos años más tarde, Heidegger calificará al concepto de fundamento y, en general, a la ontología fundamental como un extravío

metafísico y se apartará de él. De esta manera, después de 1930, se lleva a cabo la *vuelta* (*Kehre*), que fue discutida muchas veces, y que finalmente demuestra el *regreso* (*Rückkehr*) hacia la historia en forma de un entrelazamiento de la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, como previamente, de forma similar, había sido probada solamente por Hegel. Por lo tanto, *Ser y tiempo* no es ningún punto culmen final de un desarrollo lineal del “Heidegger I”, sino un sello y el producto más brillante de un “infructuoso” (*missglückten*) paréntesis ontológico-fundamental que fue preparado por la retórica de la cotidianidad e iniciado con la lección del semestre de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20).⁴²

Sin embargo, se puede considerar *Ser y tiempo* como algo “infructuoso” solo cuando se lo mide a partir de las exigencias de su autor; especialmente con la exigencia de plantear la pregunta por el “ser en general” y responderla. Pero quizá también debamos, a la vista de esta obra,

42. Siguiendo una frase de Gadamer, quien describió la obra temprana de Heidegger como una “vuelta antes de la vuelta” (*Kehre vor der Kehre*) (GW 3: 423), Kisiel (1993: 458) también concluye su interpretación a gran escala de la génesis de *Ser y tiempo* con la tesis de que la vuelta fue un re-torno (*Rück-Kehr*) a intuiciones anteriores. Pero ¿cómo puede entonces *Ser y tiempo* ser la culminación de un desarrollo genético lineal de Heidegger de 1919 a 1927 y *al mismo tiempo* representar una desviación (“camino aberrante” (*aberrant way*, *ibid.*: 458) de estas primeras intuiciones? Así pues, Kalariparambil (2000) probablemente tenga razón cuando critica precisamente la linealidad del esquema que asume Kisiel en su valoración, por lo demás extremadamente despectiva, de la obra de Kisiel. Figal (1992: 51), por su parte, califica a *Ser y tiempo* y a toda la preocupación de la ontología fundamental como un “interludio momentáneo” y, por tanto, esboza con claridad el esquema de desarrollo que, a nuestro juicio, describe más adecuadamente la trayectoria del pensamiento de Heidegger. También hay que rebatir a Kisiel (1993: 9) que la suposición de una ontología fundamental en el *Informe Natorp* queda sin evidencia. El considerable estudio de Kisiel (1993) adolece ocasionalmente de *evidenciar* la pretensión de Heidegger de que la ontología fundamental (el ser en general) debe resultar idéntica a la analítica del *Dasein* (el ser del *Dasein*) como dada desde el principio. La “ontología de los principios” (*prinzipielle Ontologie*) exigida en el *Informe Natorp* es tomada por el editor Günther Neumann (GA 62: 450) como prefiguración de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Michalski (2006b: 174-175), por su parte, subraya convincentemente que el paso hacia la ontología fundamental se dio solo en el semestre de verano de 1925 (GA 20). Yo añadiría que la *Rhetorik-Vorlesung*, al igual que el *Informe Natorp*, no contiene una ontología fundamental; sin embargo, la hace posible, en primer lugar, a ella y a su fundamento en una cotidianidad deshistorizada (*ent-historisierten Alltäglickeit*).

dejarnos guiar por lo que “no está ahí”, aunque esta vez no leyendo más en el texto de lo que el propio autor escribió, sino leyendo *menos* que él. Entonces probablemente tendríamos que dejar fuera de este texto la cuestión del “ser en general” y prestar atención exclusivamente al análisis existencial del *Dasein* que realmente se lleva a cabo en esta obra. Pero entonces también habría que afirmar la legitimidad de la influencia histórico-efectual de este interludio: el existencialismo. Si esto es permisible, y cómo, es una cuestión que hay que tratar en otro contexto.⁴³

Referencias

- DENKER, A., H. ZABOROWSKI, G. FIGAL y F. VOLPI (2007), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber.
- DILCHER, R. (2001), “Die Einheit der Aristotelischen Rhetorik”, *Antike und Abendland*, XLVII: 66-83.
- FIGAL, G. (1992), *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- HEGEL, G. W. F. (1998), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, M. (2005a), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (summer 1922)*, ed. G. Neumann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62).
- (2005b), “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)”, ed. G. Neumann, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (summer 1922)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62), 343-399.

43. Este texto fue realizado en el semestre de verano de 2007 en el Philosophischen Seminar de la Universidad de Heidelberg, en el marco de una estancia de investigación apoyada por la Alexander von Humboldt-Stiftung. Me gustaría agradecer al Instituto y a su entonces director, el profesor Jens Halfwassen, las excelentes condiciones de trabajo y a la Humboldt-Stiftung su generoso patrocinio. Al profesor Josef Kopperschmidt, al doctor Mark Michalski, al doctor Michael Pantoulias y a los asistentes a dos conferencias en Heidelberg y en Friburgo agradezco sus valiosos comentarios. A la doctora Julia Hermann le agradezco por la corrección lingüística del texto.

- (2004), *Der Begriff der Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 64).
- (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (summer 1924)*, ed. M. Michalski y F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (winter 1920–1921); 2. Augustinus und der Neuplatonismus; 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, ed. M. Jung, T. Regehly y C. Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 60).
- (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks (summer 1920)*, ed. C. Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 59).
- (1992), *Grundprobleme der Phänomenologie (winter 1919–1920)*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 58).
- (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (summer 1923)*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63).
- (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (lecture course, War Emergency Semester, winter 1919); 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (lecture course, summer 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (lecture course, summer, 1919)*, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 56–57).
- (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (winter 1921–1922)*, ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
- (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (summer 1925)*, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 20).
- (1977), *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 2).
- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (summer 1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24).

- KALARIPARAMBIL, T. (2000), "Towards sketching the 'Genesis' of *Being and Time*", *Heidegger Studies*, 16: 189-220.
- KISIEL, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- (1989), "Why the first draft of *Being and Time* was never published", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20: 3-22.
- KNAPE, J. y T. SCHIRREN (2005), "Martin Heidegger liest die Rhetorik des Aristoteles", en J. Knape y T. Schirren (eds.), *Aristotelische Rhetoriktradition (Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen)*, Stuttgart, 310-327.
- KOMMERELL, M. (1967), *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Freiburg: Walter.
- MICHALSKI, M. (2006a), "Heidegger, Dilthey und Der Begriff der Zeit", *Hypomnema*, 5: 153-176.
- (2006b), "Heideggers Vorlesung über die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie", *Deucalion*, 24: 187-198.
- (2005), "Hermeneutic Phenomenology as Philology", en D. Gross y A. Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany: State University of New York, 65-80.
- SMITH, P. (1995), "The uses and abuses of Aristotle's *Rhetoric* in Heidegger's *Fundamental ontology: The Lecture course, Summer, 1924*", en B. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, SJ*, Boston: Kluwer Academic, 315-333.
- STORCK, J. y T. KISIEL (1992), "Martin Heidegger und die Anfänge der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. VIII, 181-225.
- THANASSAS, P. (2005), "Doxa revisitata", en G. Rechenauer (ed.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 270-289.
- (1997), *Die erste "zweite Fahrt". Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, München: Universität Tübingen, 157-205.
- THOMÄ, D. (ed.) (2003), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- VOLPI, F. (1989), "*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*", *Philosophisches Jahrbuch*, 96: 225-240.

La lectura de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles*

Marjolein Oele

University of San Francisco

Introducción

La influencia general de Aristóteles en Heidegger ha sido ampliamente conocida, ciertamente por el *Meister* mismo, quien una vez les dijo a sus estudiantes que “[e]s aconsejable, por lo tanto, que ustedes pospongan la lectura de Nietzsche por el momento, y primero estudien Aristóteles de diez a quince años” (Heidegger, 1976: 73).¹ Y con la publicación de las lecciones tempranas de Heidegger, entre 1915 y 1920, hemos adquirido una percepción más profunda de las particulares “bases aristotélicas”² en el pensamiento de Heidegger. Incluso otro aspecto de esta base aristotélica ha sido develado a través de la publicación, en 2002, de la lección de Heidegger del verano de 1924 sostenida en Marburgo, intitulada *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GDAP)* –esto es, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, cuya traducción al inglés

* Traducción del inglés: Gerardo Córdoba (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), revisión de Ana Urrutia-Jordana (University of San Francisco). Este texto apareció por primera vez, con el título “Heidegger’s reading of Aristotle’s concept of *Páthos*” en *Epoché. A Journal for the History of Philosophy*, 16 (2), 2012: 389-406. DOI 10.5840/epoche20121621.

1. Cf. Sheehan (1975: 87).

2. Cf. “The «secret» of the Aristotelian bases to Heidegger’s thought lies hidden in Heidegger’s courses from 1919 to 1952” (Sheehan, 1975: 87). De manera relevante, antes de la publicación de estos cursos, Kisiel (1993) dio acceso a las principales ideas impartidas en ellos a través de sus claros sumarios en su libro.

acaba de aparecer—. ³ Este trabajo discute, entre otras cosas, el concepto de Aristóteles de *páthos*, ⁴ que es el precursor para los conceptos tardíos de temple (*Stimmung*) ⁵ y disposición (*Befindlichkeit*), ⁶ centrales para *Ser y tiempo* de Heidegger.

Este artículo encuentra su punto de partida en la reciente publicación al inglés de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* y analiza la discusión de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles. Aunque varias publicaciones que han aparecido se enfocan particularmente en una parte de esta discusión en *GDAP*, ⁷ específicamente en la inter-

3. Heidegger (2002); traducción en inglés en Heidegger (2009).

4. Ya que el significado del término *páthos* está en investigación aquí, usaremos frecuentemente la transliteración *páthos* en lugar de trabajar con traducciones. Notablemente, el término griego *páthos* ha tenido muchos significados, que discutiremos más adelante en secciones posteriores de este artículo. Cf. Liddell y Scott (1996: 1285).

5. Como traducción para *Stimmung*, usaré *mood* [estado de ánimo] y *attunement* [temple] intercambiamente. Para clarificar las interpretaciones generales del concepto de Heidegger de *Stimmung*, véase Ruin (2000), Smith (1981), Baugh (1989), Ballard (1991) y Solomon (2006). Para un interesante análisis del análisis de Heidegger de la *Stimmung* en relación con la investigación moderna en neuropsicología, véase Ratcliffe (2002).

6. Los traductores han tomado la decisión de traducir *Befindlichkeit* de diferentes maneras. Por ejemplo, Macquarrie y Robinson (Heidegger, 1962) escogen traducirlo como *state-of-mind* [estado-de-la-mente], mientras Wrathall (2005: 32 ss.) opta por traducirlo como *disposedness* [disposición]. Hemos escogido aquí traducir *Befindlichkeit* como *disposedness* que, aunque poco usado en inglés, previene el malentendido de que *Befindlichkeit* implique una vuelta a la conciencia como sugeriría la traducción *state-of-mind*. Igualmente, con respecto al significado del término *Befindlichkeit*, Owsley (1990: 63) argumenta que su aspecto crucial es el encontrarse a sí mismo en un estado particular, que no es algo escogido o inventado. Notablemente, algunas veces también Heidegger usa el término *Befindlichkeit* para traducir el término griego *héxis* o *diáthesis* (como cuando habla de la *Befindlichkeit* del oyente, que puede cambiar; *GDAP*: 170). [La autora no usa de un modo absolutamente técnico el término *disposedness*, ya que también usa *disposition* para referirse a la *Befindlichkeit*. Así lo indica, de forma explícita, el penúltimo párrafo del segundo apartado, donde a *disposition* le sigue la palabra alemana entre paréntesis. Así, al ser intercambiables en la escritura de la autora *dispoedness* y *disposition*, se traducen aquí por “disposición” ambos términos. Otro motivo de esta elección es que el primer término en inglés no es muy usado y una traducción de él tendría que convertir en sustantivo abstracto el participio del verbo. N. del T.]

7. Cf. Skocz (2007). Persuasivamente Skocz muestra cómo el recuento de Aristóteles de la efectividad incluye una valoración positiva de la influencia de la sociabilidad en nuestros estados de ánimo, en contraste con el enfoque de Heidegger en el estado de

pretación de Heidegger del *páthos* en la *Retórica* de Aristóteles, ningún estudio ha sido emprendido aún que busque comparar y contrastar la amplia explicación de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles en *GDAP* con los significados de *páthos* en la obra de Aristóteles. Mi tesis es que la consideración de Heidegger es extremadamente rica e innovadora en cuanto libera el *páthos* de los estrechos confines de la psicología y del cambio incidental, y lo pone directamente en el centro de los cambios fundamentales que afectan la existencia de un ser vivo; simultáneamente, sin importar cómo, algunas veces Heidegger exagera la ligazón que el *páthos* tiene con otros conceptos, tanto como la *ousía* y el *lógos*, y recalca el significado excepcional más que el significado común de *páthos*, arriesgándose, de este modo, a cargo de ser infiel al texto de Aristóteles.

Mientras que lo importante es entender que el concepto de *páthos* de Aristóteles conforma más tarde el concepto de Heidegger de temple (*Stimmung*) y de disposición (*Befindlichkeit*), se mantiene fuera de la mira de este artículo discutir este particular desarrollo, en cuanto mi principal tarea aquí es clarificar la lectura de Heidegger de Aristóteles, que ya es significativamente un proyecto desafiante considerando la dificultad y la densidad del texto de Heidegger. Así, este ensayo espera ofrecer un útil análisis comparativo en conjunción con la reciente publicación y traducción de la lección de Heidegger, y apunta a ofrecer una evaluación de la lectura de Heidegger del concepto de Aristóteles de *páthos*.

Iniciaremos dando una visión panorámica de los cinco principales sentidos de *páthos* como se encuentran a través del corpus de Aristóteles. Posteriormente daremos una visión panorámica de la lectura de Heidegger del concepto de Aristóteles de *páthos*, que será seguida por una valoración de las fortalezas y las debilidades de la lectura de Heidegger.

ánimo que encuentra al *Dasein* aislado, por ejemplo, en la angustia y la culpa; cf. Gross y Kemman (2005), Scult (1999). Véase también el esclarecedor análisis de Smith (1998).

1. Los cinco principales sentidos de *páthos* en el corpus de Aristóteles

El concepto de *páthos* emerge a través de toda la obra de Aristóteles, en su física, metafísica, retórica, psicología y ética. En estas obras, *páthos* aparece con una amplia variedad de significados, tales como cualidad cambiante, enfermedad, emoción y sufrimiento intenso. Este espectro de significados en las obras de Aristóteles se vuelve más amplio si también tomamos en consideración sustantivos relacionados, tales como *páthēma* y *páthēsis*, y predicados relacionados, tales como *pathētikós*. Es exactamente este amplio espectro de significados de *páthos* y sus términos relacionados lo que ha hecho difícil proveer una amplia visión panorámica.

El *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz (1995: 555-557) aporta un punto de partida crítico para evaluar los diferentes usos del concepto de *páthos* en Aristóteles.⁸ Bonitz clasifica el *páthos* en cinco principales esferas de significado. Muestra las distinciones cruciales entre estos cinco diferentes sentidos, a pesar de que también concede correlaciones entre ellos. Es importante discutir aquí la clasificación de Bonitz, dado que ello permite una útil comparación con la lectura de Heidegger del *páthos*. Enumeraremos el recuento de Bonitz de los cinco sentidos del *páthos* y volveremos a sus coincidencias para seguir con esta visión panorámica:

- 1) Bonitz (1995: 555-557) primeramente enumera el *páthos* como el *érgon* –la obra o el efecto– del proceso de ser padecido (*páschein*); a saber, de lo que está siendo dado y a lo que algo está sometido. Explícitamente este sentido conecta *páthos* con el concepto de *páschein*, el cual es una de las categorías que representan el movimiento pasivo, a saber, el “ser padecido”; particularmente, el antónimo de *páschein* es el concepto de *poieîn*, que significa movimiento activo o “actuante”. En este primer sentido, *páthos* significa el producto en el cual el proceso del ser padecido (*páschein*) encuentra su finalización. Por ejemplo,

8. Desafortunadamente, casi ningún académico contemporáneo ha investigado los diferentes sentidos del *páthos* a través del corpus de Aristóteles. Una importante excepción es Oksenberg Rorty (1984).

en *Física* III.3, Aristóteles discute cómo el proceso (pasivo) del ser enseñado encuentra su fin en el efecto (*páthos*) de adquirir el conocimiento (*Fís.* III.3, 202a21-202b22).

- 2) El segundo sentido de *páthos* emerge en conexión con el concepto metafísico del *hypokeímenon*, el sustrato subyacente (Bonitz, 1995: 555-557). En esta connotación, *páthos* adquiere el significado de atributo –a tal punto que a veces es usado como un sinónimo para el término “atributo” (*symbebēkós*), como, por ejemplo, en *De anima* I. 1, 402a8-9, donde Aristóteles distingue la naturaleza del alma y la *ousía* de sus atributos accidentales o *páthē*-. De modo similar, en la *Metafísica*, Aristóteles distingue lo musical o tenue como afecciones o atributos (*páthē*) que han de ser distinguidos del sujeto subyacente que adquiere o pierde estas afecciones o atributos (*Met.* IX.7).
- 3) En un tercer sentido, *páthos* adquiere significación con respecto a la cualidad y, más particularmente, con respecto al cambio cualitativo (*alloiōsis*) (Bonitz, 1995: 555-557). Aquí, *páthos* significa aquella cualidad que es actualmente cambiante o que es cambiante. Por ejemplo, la frialdad de una piedra es un *páthos*, dado que puede ser cambiado a su opuesto, a saber, lo caliente, a través del calor.
- 4) En un cuarto sentido, los infortunios o dolores de magnitud considerable también son llamados *páthē* (*Met.* v.21, 1022b15-22) (Bonitz, 1995: 555-557). En este sentido, los cambios dañinos con los cuales el *páthos* es asociado se refieren a los infortunios o dolores que ocurren “a gran escala”,⁹ tanto como aquellos representados en la tragedia griega. Los *páthē* referidos hasta aquí no son solo sufrimientos, más bien, son “grandes aflicciones”¹⁰, que son apabullantes y que están completamente fuera de la proporción, tal como el ser privado de los propios hijos.¹¹

9. Alejandro de Afrodisias (1994: 418, 32).

10. Cf. las notas de Dooley al texto de Alejandro de Afrodisias (1994: 172 nota 461); cf. también Sachs (1999: 101, nota 23).

11. Alejandro de Afrodisias habla del caso de “uno que había sido privado de sus hijos o patria” como uno que está “*en páthēi*” (1994: 418, 32-3). En esta misma línea también habla de uno que sufre alguna extraordinaria pena (*tí eksaision lypērón páthon*).

- 5) En la quinta y final numeración de Bonitz, *páthos* es tomado como afección o agitación del alma (*animi perturbatio*) (Bonitz, 1995: 557). En esta última interpretación, *páthos* debería ser comprendido como (doloroso o placentero) afecto o emoción del alma. Es en esta connotación que Aristóteles habla en la *Retórica* sobre los *páthē* como “aquellas fuentes de cambio por las que la gente difiere [*metabállontes*] en sus juicios [*kríseis*], que están acompañados por el dolor y el placer” (*Ret.* II.1, 1378a20-21).¹²

El resumen de Bonitz de los diferentes sentidos de *páthos* es una herramienta extremadamente útil para evaluar el alcance y la complejidad de los usos de *páthos* de Aristóteles. Su clasificación muestra importantes distinciones entre los diferentes sentidos, mientras que concede correlaciones entre ellos. Por ejemplo, *páthos* como atributo, para ser distinguido de un sustrato subyacente, algunas veces es usado en el contexto de cambio cualitativo (por ejemplo, *GC* I.4, 319b8-13), permitiendo de este modo entrelazar, de las ya mencionadas, la segunda y la tercera esfera de los significados de *páthos*. También, *páthos* puede ser usado como un atributo “pasivo” que será distinguido de su homólogo “activo” (*poiēma*; por ejemplo, *Met.* VII.3 1028b33), evocando así la coincidencia entre las esferas de significado de *páthos* como efecto del *páschein* y la del *páthos* como atributo. Finalmente, otro caso de conexión es aquel entre *páthos* como resultado del *páschein* y de *páthos* como cualidad; *páthos* algunas veces emerge como aquella cualidad que puede cambiar o es cambiante bajo la influencia de un proceso de ser afectado (*páschein*), como lo ilustra *Categorías* 8,9b33ss.

2. La lectura de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles

Mientras Bonitz establece la coincidencia entre algunas de las esferas de significado del *páthos* para Aristóteles, la virtud de la lectura de

12. Esta es la traducción de Sachs (2008).

Heidegger es que apunta a encontrar correlaciones mucho más cohesivas entre casi todos los diferentes sentidos de *páthos* en Aristóteles. Ciertamente, Heidegger conecta muchos de los diferentes sentidos de *páthos* en un nuevo e ingenioso modo, y establece tres “significados fundamentales” del término. Mucho más que Bonitz o que otros comentaristas, Heidegger muestra que *páthos* no es un concepto accidental o un mero “subproducto” de otros conceptos, tales como sustancia (*ousía*) o ser (*tò eínai*). En cambio, Heidegger empuja el *páthos* fuera de las (tradicionales) sombras y muestra su intrincada conexión con los innovadores conceptos de ser, movimiento, disposición, encarnación y *lógos*.

2.1. *Páthos* como un modo del ser

En su análisis del concepto de *páthos* de Aristóteles, Heidegger admite que este tiene una amplia variedad de significados, pero él también distingue tres “significados fundamentales” (*Grundbedeutungen*) del *páthos* en Aristóteles. Estos tres principales sentidos son (1) el “corriente, inmediato” significado de *páthos* como “cualidad cambiable”; (2) un significado “específicamente ontológico”, importante para la comprensión de la *kínēsis*, que correlaciona *páthos* con el concepto ontológico de ser afectado (*páschein*), y (3) un significado más “enfocado” o “especializado” (*zugespitzte*):¹³ el de *páthos* como una cualidad cambiable con relevancia para una definida “región-de-ser de la vida” (*Seinsgebiet des Lebens*) –pasión (*Leidenschaft*) (*GDAP*: 167)–.¹⁴ En esta última interpretación, *páthos* debería ser comprendido como potencial (dolorosa o placentera) emoción, afección o pasión.

13. Metcalf y Tanzer usan *resulting* [*resultante*] para *zugespitzte*, opción que en nuestra visión es incorrecta, especialmente porque Heidegger indica que el tercer sentido de *páthos* pertenece a un particular, definido contexto, haciendo así que la traducción “especializado” o “concentrado” sea más adecuada en este pasaje. Cf. Metcalf y Tanzer en Heidegger (2009: 113).

14. En su resumen de los diferentes significados de *páthos*, el análisis de Heidegger parece reflejar cercanamente las entradas de Bonitz de los diferentes significados de *páthos*. Cf. Bonitz, (1995: 555-557).

Comparado con la clasificación de Bonitz, podemos establecer que Heidegger condensa las cinco esferas de significado de Bonitz en tres. Más específicamente, Heidegger omite aquí las esferas de significado del *páthos* como atributo y la del *páthos* como infortunio o sufrimiento doloroso. Aunque *páthos* en el último sentido emerge más allá en las notas de Heidegger,¹⁵ es importante considerar que el sentido de *páthos* como atributo no emerge en esas notas, y más adelante especularemos sobre la razón para esta omisión.

Además, en la clasificación tripartita de Heidegger podemos descubrir un particular énfasis jerárquico e interpretativo. El importante paso interpretativo que Heidegger da correlaciona el tercer sentido de *páthos* –el de una poderosa emoción o pasión– con el primer y el segundo sentido de *páthos*. Haciendo que *páthos* (como emoción o pasión en el sentido más “especializado” que tiene) esté simultáneamente conectado tanto con el más común o corriente sentido de *páthos* en el dominio del cambio como con el sentido “ontológico” (como el efecto del proceso de sufrir o ser afectado), el *páthos* como emoción se encuentra él mismo fundado en un más amplio contexto: correlacionando *páthos* como emoción con el cambio físico y la ontología, *páthos* como pasión o emoción deja el estrecho dominio de la psicología y, por otra parte, es situado dentro del dominio más amplio de la vida y sus movimientos.

Además, como veremos, Heidegger argumenta que el movimiento viviente que el *páthos* manifiesta es cualquier cosa salvo lo accidental para quienes somos como seres vivos. Más bien, *páthos* será considerado como uno de los modos en que el *ser* viene a dar frutos y viene a la realidad. Para argumentar este punto, Heidegger propone una lectura distinta de II.5 de la *Ética nicomaquea*. El texto de Aristóteles dice:

Dado que hay tres *ginómēna* en el alma –emociones (*páthē*), capacidades (*dynámeis*) y disposiciones (*héxeis*)–, la virtud (*aretē*) debe ser una de estas. (EN II.5, 1105b19-21)¹⁶

15. *Páthos* en el sentido de sufrimiento doloroso es discutido en la página 199 de *GDAP*.

16. Esta traducción es propia, parcialmente basada en la traducción de Ostwald de Aristóteles (1962b).

En su análisis, Heidegger determina que el significado de *páthos* es directamente dependiente del hecho de que el *páthos* es un *ginómenon* en el alma. Aquí Heidegger lee el sustantivo verbal griego *ginómenon* como “lo que viene a ser”, argumentando así que “*páthos* pertenece a aquello que *deviene* en el alma” (GDAP: 168; mi subrayado).¹⁷ De cualquier modo, es cuestionable si *ginómenon* debería ser traducido de este modo; puede ser más razonable traducirlo en el sentido más común de “lo que es”, en cuyo caso debemos comprender *páthos* como “una de las cosas que es en el alma”. Especialmente dado que no hay pregunta aquí sobre un uso de aoristo del verbo *gígnomai*, el cual indicaría el *inicio* de una actividad, la traducción de Heidegger de *páthos* como lo que “deviene” en el alma podría ser controvertida.¹⁸

A pesar de la crítica mencionada, la interpretación de Heidegger del *páthos* como “lo que deviene” es una piedra de toque crucial para su interpretación del concepto de Aristóteles de *páthos*, dado que argumenta que *páthos* es un “modo de devenir” (*Weise des Werdens*) del alma (GDAP:

17. La influencia de la lectura de Heidegger es claramente palpable en la traducción de Sachs de este pasaje: “Porque hay tres modos de las cosas que *vienen a estar presentes* en el alma” (Aristóteles, 2002: 26; mi subrayado).

18. Por contraste, Aquino (1964), en su interpretación del mismo pasaje, prefiere hablar aquí de *ginómēna* como “principios”, traduciendo así el pasaje de arriba de este modo: “Hay tres principios del alma: pasiones, poderes y virtudes” (II.L.V: C 290). Aquino considera las emociones, capacidades y disposiciones como *principios de operación* –argumentando que algunas veces podemos actuar sobre la base del principio de la emoción, algunas veces sobre la base de la simple potencialidad y algunas veces sobre la base de una disposición establecida.

Aquino escribe: “Ahora ningún principio de operación es fundado en el alma fuera de estas tres. A veces un hombre parece actuar desde la pasión, por ejemplo, la ira; a veces desde el hábito, como cuando trabaja por el arte, a veces desde la mera potencialidad, como cuando comienza una nueva actividad” (II.L.V: C 290). *Vis-à-vis* la interpretación de Heidegger, la interpretación de Aquino no negaría que EN II.5 1105b19-21 necesita que sea tomado en el contexto de los movimientos que emergen del alma, pero Aquino también deja claro que el énfasis no debería estar en los movimientos mismos, sino en las *fuentes* que los sustentan y en las actividades del alma.

Que Aristóteles, en este recuento, omita otros aspectos relacionados con el alma, es también admitido por Aquino, quien escribe: “[E]s obvio que de ninguna manera todo está incluido en esta división –la esencia del alma y la operación del intelecto no encajan aquí–, únicamente las cosas que son principios de alguna operación son consideradas” (II.L.V: C 290).

168-169). Heidegger argumenta que el alma, para Aristóteles, determina lo que somos y es más esencialmente el *ser* (*ousía*) de lo que somos. Esto quiere decir que *páthos* no solo es uno de los modos de devenir, sino uno de los modos de devenir del *ser* (GDAP: 168; mi subrayado). En palabras de Heidegger: “Así, ser tiene tres modos diferentes de devenir: *πάθη, δυνάμεις, ἔξεις*” (GDAP: 168). Como soporte adicional, presupone que *páthos* es un “modo del ser mismo” (*Weise des Sein selbst*), porque *páthos* en su dependencia semántica del concepto de ser padecido (*páschein*) significa “ser en el sentido de ser-movido” (GDAP: 172). Heidegger resume este argumento planteando que *páthos* es un “concepto-de-ser” (*Seinsbegriff*) (GDAP: 172).

Estableciendo que *páthos* no significa cualquier movimiento, sino que está más bien designado como un movimiento esencial de ser, Heidegger libera el *páthos* de los estrechos confines del cambio accidental y lo pone directamente en el centro de los cambios fundamentales que afectan la existencia de un ser vivo. En el siguiente punto se discutirá más sobre qué clase de movimiento significa *páthos* para Heidegger.

2.2. *Páthos* como movimiento

Como vimos en lo anterior, el eje en torno al que la noción de *páthos* de Heidegger gira es su interpretación del *páthos* como movimiento. Para clarificar esta clase específica de movimiento, Heidegger cita la definición de Aristóteles de *páthos* en *Metafísica* v.21, donde *páthos* es definido de la siguiente manera:

Páthos quiere decir, en un sentido, una cualidad [*ποιότης*] en virtud de la que una cosa puede ser alterada [*αλλοιούσθαι*], tal como blanco y negro, o dulce y picante, o pesadez y ligereza, o cualquier otra cosa que sea de este modo. Y, en otro sentido, quiere decir las actualizaciones [*ἐνέργειαι*] y las alteraciones [*αλλοιώσεις*] de estos. Lo último implica especialmente alteraciones y movimientos dañinos [*βλαβερὰ αλλοιώσεις καὶ κινήσεις*] y de estos más aún aquellos que son dolorosos. También los

infortunios y los dolores de magnitud considerable son llamados *páthē*. (*Met.* v.21, 1022b15-22)¹⁹

En su lectura, Heidegger da un boceto esquemático de los cuatro sentidos de *páthos* que pueden ser distinguidos en este pasaje (*GDAP*: 194-196).²⁰ (1) Con respecto al primer sentido, el del *páthos* como cualidad potencialmente cambiante, Heidegger indica que este es el “más amplio y más sencillo” significado. Aquí, *páthos* caracteriza la vulnerabilidad de un ser: el hecho de que algo puede ser afectado (*betroffen*) por algo. Existe la posibilidad de que algo me pueda ocurrir (*passieren*) (*GDAP*: 194-195). (2) *Páthos* puede también significar el cambio concreto de la cualidad. Aquí, Heidegger lee *enérgeia* como ser-ahí (*Dasein*); así, escribe que tal *páthos* es el “ser-ahí de un tal movimiento que le ocurre a uno” (*umschlagenden Mit-einem-Geschehen*; *GDAP*: 195).²¹ (3) En la tercera connotación de *páthos* como cambio dañino, encontramos, según Heidegger, un significado aún más estrecho, específicamente “lo que me ocurre es dañino [*abträglich*] para mí en su ocurrir” (*GDAP*: 195). Además, anota que el *páthos* también es doloroso en cuanto el temple (*Stimmung*) es afectado a través de este ocurrir. (4) En su cuarto sentido, *páthos* designa el “tamaño” o la “medida” (*Ausmaß*) de lo que le ocurre a

19. La traducción es nuestra. Hemos interpretado *mállon* en 1022b19 como “especialmente”, en línea con la traducción de Hugh Tredennick en Aristóteles (1996).

20. El resumen de Heidegger puede ser comparado con el de Ismael Carvallo, que se suma a las traducciones de Bonitz de la *Metafísica* de Aristóteles, nuevamente editada con introducción y comentario de Horst Seidl (Aristóteles, 1982). Carvallo distingue tres subcategorías: cualidad cambiante (*poiótēs*), cambio de cualidad (*alloiōsis*) y cambio dañino de cualidad (*blabērā alloiōsis*) (Aristóteles, 1982: 120). La ventaja del resumen de Carvallo es que uno puede ver claramente las interrelaciones entre las diferentes definiciones, al igual que enfatizar la asociación principal del *páthos* con el cambio de cualidad. Sin embargo, Bonitz y Carvallo omiten el cuarto listado de Aristóteles, el del *páthos* como gran desgracia. Por el contrario, Heidegger menciona este cuarto listado explícitamente.

21. Una traducción alterna para este podría ser “un suceso-con-uno que le da la vuelta a uno”.

uno. Heidegger caracteriza el *páthos* en esta connotación a través de la expresión “[a]quello es un duro golpe [*Schlag*] para mí” (GDAP: 195).²²

La naturaleza cambiante del *páthos* que emerge en los textos de Aristóteles –oscilando de los cambios neutros potenciales a la alteración de la vida a los eventos dramáticos– revela, según Heidegger, la “genuina relacionabilidad del *páthos*” (GDAP: 195): el hecho de que el *páthos* siempre está relacionado con el *ser de las cosas vivas* (“*das Sein des Lebenden*”, subrayado de Heidegger) y, particularmente, con su ser dispuesto en un cierto modo (*Je-und-je-sich-so-Befinden*) (GDAP: 195). Según Heidegger, el *páthos* le sucede a uno y le clava a uno en (*schlägt einen in*) esta disposición (*Befindlichkeit*).

Enfatizando la relación entre *páthos* como movimiento viviente y su disposición subyacente, Heidegger toma una postura clara en su lectura del *páthos*. En lugar de ver el *páthos* como un evento aislado que sería observado en abstracto desde el ser que experimenta tal *páthos*, Heidegger toma el cambio junto con la condición del ser que experimenta tal cambio. De esta manera, busca resaltar un problema crucial que puede ser fácilmente pasado por alto: el de la relación entre los afectos que un ser experimenta y la disposición subyacente que hace estos afectos posibles, o en un modo que obstruya o facilite. Por esta razón, escribe que “el *páthos* no es un volver alrededor o cambiar que tiene su curso puesto por sí mismo, sino un modo de estar dispuesto [*Sichbefinden*] en el mundo que, al mismo tiempo, se mantiene en una posible relación con *héxis*” (GDAP: 171). En esta consideración, Heidegger deja claro que nuestras disposiciones no han de estar aisladas del modo en que el mundo nos afecta, y tampoco pueden nuestras afecciones estar aisladas de nuestras disposiciones o *héxis*. Como Heidegger resalta, hay una correlación fundamental entre nuestras disposiciones y nuestras afecciones. De la misma manera en que los *páthē* son características de nuestro ser humano completo o nuestra *Befindlichkeit* en el mundo (GDAP: 192), de modo similar nuestra susceptibilidad o *héxis* solo puede encontrar expresión a través y en

22. Nótese aquí que Heidegger hace uso de muchas variaciones del término alemán *Schlag*, como se hace patente en el uso de *schlagen*, *einschlagen*, *umschlagen*, “*das ist ein Schlag für mich*”, etc. (GDAP: 195).

los *páthē* reales con los que está conectado. Así, el *páthos* nos confronta con el hecho de que siempre estamos ya dispuestos de un modo particular. Simultáneamente, una disposición o *héxis* forma el “hilo que guía” para asir la estructura del ser (*Seinsstruktur*) del *páthos* (GDAP: 191).

El *páthos* constituye un cambio que puede ser doloroso y destructivo para el ser que lo experimenta, específicamente como vimos en la cuarta connotación enumerada por Heidegger, donde *páthos* está asociado con el “tamaño” o “medida” de tales eventos dolorosos. Sin embargo, Heidegger también anota que *páthos* no tiene necesariamente este efecto destructivo: también puede tener el carácter de salvación (*Retten*), en el sentido de la *sôízein* griega –salvarse a sí mismo y acceder a sí mismo (GDAP: 196)–. A favor de esta lectura, Heidegger cita la discusión de ser afectado (*páschein*) en *De anima* II.5, donde Aristóteles argumenta que hay dos sentidos de *páschein*: uno que implica cambio y así la “destrucción de algo por su contrario” (II.5, 417b3) y el otro que implica la realización de algo. Este último sentido supone “la salvación (*sôtēría*) de lo que es potencial por algo real que le es semejante” (II.5, 417b4-5). Es este último sentido de *sôtēría* el que Heidegger quiere resaltar, dado que indica que *páthos* en su conexión con *páschein* puede tener un significado muy positivo en contraste con el sentido de destrucción y de dolor que encontramos en *Metafísica* v.22. El movimiento *phático* puede conducir a la destrucción, pero también puede significar la llegada a la fructificación y completa realización de algo. Para ilustrar esto, Heidegger da el ejemplo de Aristóteles del constructor, quien, por construir una casa, no se vuelve diferente de lo que era, sino que realmente se vuelve lo que es a través de la construcción. No es preciso describir al constructor como ser “cambiado” a través de su construcción, más bien es más preciso declarar que el constructor se vuelve completamente lo que y quien él es a través de la construcción. Más precisamente, parece que a través de la actividad la disposición del constructor es *preservada*. Como Heidegger lo expresa: “[L]a *héxis* es ser salvado [*gerettet*]” (GDAP: 196).

Lo que esta explicación de *De anima* de Aristóteles muestra es la fluidez con que Heidegger conecta los diversos sentidos de *páthos* y *páschein*. Heidegger busca complementar el sentido destructivo de *páthos* en *Metafísica* v.21 con el sentido enriquecido de *páthos* como lo que encuentra

cumplimiento y compleción de la disposición de uno, así como mostrar la ambigüedad del *páthos*: por una parte, un proceso a través del cual uno puede ser privado de su propia disposición (como las particulares disposiciones de envejecimiento y derrota) y, por otra parte, un proceso de subsunción (*Aufhebung*) para un más alto, auténtico estado de realización de uno mismo (GDAP: 197, cf. 242). Así, “tener *páthos*” verdaderamente, en términos de Heidegger, es lo opuesto de sentir desde el ser de uno mismo. El placer que el *páthos* lleva consiste en estar abierto (*Aufschluß haben*) al ser-en-el-mundo de uno (GDAP: 247).

2.3. *Páthos* como vida encarnada

Heidegger también señala que, para Aristóteles, el *páthos* como modo de devenir del ser no solo está limitado al alma, sino que incluye al ser humano *completo*. Como Heidegger escribe: “[L]a unidad originaria del fenómeno de las *πάθη* se extiende en el ser de los seres humanos por definición” (GDAP: 177). Para demostrar que Aristóteles mismo vio los *páthē* como un fenómeno unificado que abarca a ambos, cuerpo y alma,²³ Heidegger vuelve a *De anima* I.1, donde Aristóteles plantea que “todo *páthē* parece que está *con [metá]* un cuerpo” (DA I.1, 403a16; cf. GDAP: 203 ss.). En palabras de Heidegger, los *páthē* siempre son los *páthē de* un cuerpo (GDAP: 206).

Este aspecto holístico del *páthos* también emerge en la inclusión del placer y del dolor en la formulación de Aristóteles en la *Ética nicomaquea* en la que los *páthē* son “acompañados [*hépetai*] por el placer o el dolor” (EN II.5, 1105b21-24). Así, con cada *páthos* que uno experimenta, el propio bienestar personal es afectado, en términos o de un “más alto” o de un “más bajo” sentido de bienestar, que Heidegger caracteriza como un “más alto-o más bajo-ser-templado” (GDAP: 170).²⁴ Heidegger en-

23. Para un claro recuento de la naturaleza de la relación entre cuerpo y alma, y una refutación del funcionalismo, véase Painter (2004).

24. La definición de Heidegger de *páthos* en términos del ser más alto o más bajo haría fuertemente eco de la valoración de Bonitz de *páthos*. Cf. Bonitz (1969: 348).

fatiza que debemos leer el verbo griego *hépetai* como “acompañar”, en lugar de la traducción común de “seguir”, dado que el dolor y el placer no “siguen” a los *páthē*, sino que están simultáneamente presentes con la emergencia de los *páthē*.²⁵

Heidegger traduce el dolor y el placer del que Aristóteles habla aquí como una forma de estar-situado o de estar-dispuesto (*Befindlichkeit*, *Sichbefinden*; *GDAP*: 243-244), dado que es en el placer y en el dolor que nuestro propio estar-en-relación es revelado, o en un modo placentero o en un modo doloroso. Heidegger enfatiza que, dado que la investigación sobre el placer se da con el vivir mismo (*GDAP*: 245), el placer no es solo un fenómeno temporal (*GDAP*: 245), sino lo fundamental para la vida misma. Esto implica que nosotros, como seres vivientes, solo podemos estar interesados en *páthē* particulares porque somos fundamentalmente seres afectivos, a saber, estamos situados e investidos en nuestra existencia.

Con esta última designación de placer como ser inherente a la vida, lo que hace al *páthos* inherente a la vida, encontramos que Heidegger una vez más empuja el *páthos* directamente al centro del ser humano viviente. Similar a su evaluación del *páthos* como “modo de nuestro ser”, su evaluación del *páthos* como estar-dispuesto localiza a este en el núcleo de nuestro ser y, de este modo, da la vuelta a la comprensión del *páthos* como un mero fenómeno temporal. Además, Heidegger considera el *páthos* como dado con la vida por definición, y no lo pone en el estrecho marco de causa y efecto.

25. Dirlmeier anota, sin embargo, en su comentario de la *Ética eudemia*, que esta definición de *páthos*, que incluye dolor y placer, es más bien inespecífica, dado que las acciones también están acompañadas de placer y dolor: en Aristóteles (1962a: 239 ss.). Leighton (1996: 217) examina en su ensayo “Aristotle and the emotions” cómo debemos leer el “acompañamiento” aquí: como acompañamiento en el sentido de “suceso frecuente” o como un vínculo necesario, conceptual. Igual que Heidegger, argumenta que el dolor y el placer son una parte necesaria y conceptual de las emociones. Leighton concluye que “el placer y el dolor son partes del concepto de la emoción; no es la forma separable de la emoción. Para cada tipo de emoción hay un tipo de placer y de dolor característico de aquella emoción” (*ibid.*: 220).

2.4. *Páthos* como base para el *lógos*

Para su interpretación de la relación entre *páthos* y *lógos* en Aristóteles, Heidegger retorna a la definición de los *páthē* dada en *Retórica* II.1:

Los *páthē* son aquellas fuentes de cambio por las que la gente difiere [*metabállontes*] en sus juicios [*kríseis*], que están acompañados por el dolor y el placer. (*Ret.* II.1, 1378a20-21)²⁶

En la lectura de Heidegger de este pasaje, tres cosas sobresalen. Primero, él enfatiza nuevamente que *páthos* estaría asociado con el movimiento o el cambio –como es expresado por el término *metabállontes* (GDAP: 170). Es a través de los *páthē* que cambiamos radicalmente desde un modo de estar dispuesto (*Befindlichkeit*) a otro. Segundo, a través de este cambio de estado de ánimo, asumimos o adoptamos otra postura o posición (*Stellung*), así, leyendo el “juicio” de Aristóteles en el amplio sentido de postura o posición (GDAP: 170). Tercero, Heidegger enfatiza que el dolor o el placer es constitutivo del *páthos* y no solo un efecto-después (GDAP: 170). En relación con el segundo punto, Heidegger lee el “cambio de juicio” que sigue al *páthos* en un amplio sentido, como perteneciente no solo a un juicio singular, aislado, sino a nuestro ser completo posicionado con respecto al mundo (GDAP: 170). Aprovechando la *Retórica* de Aristóteles, Heidegger bosqueja una vívida imagen de un hablante dirigiéndose a su audiencia, atrayendo a sus *páthē* y, de este modo, permitiéndoles “asumir una postura” con respecto al mundo (*Stellungnahme zur Welt*; GDAP: 170).

En la consideración de Heidegger, al obtener una mayor claridad sobre el papel fundamental que los *páthē* juegan en relación con nuestro estar posicionado y dirigidos hacia el mundo, también podemos obtener mayor claridad sobre el “campo” o suelo (*Boden*) para el *lógos* (GDAP: 169). Más específicamente, Heidegger argumenta que los *páthē* son las posibilidades fundamentales según las cuales el *Dasein* principalmente

26. Traducción de Sachs (2008).

se orienta a sí mismo sobre sí mismo (GDAP: 262), dado que los *páthē* “son el suelo [*Boden*] fuera del cual el habla crece [*erwächst*] y en el cual lo que ha sido hablado o expresado [*das Ausgesprochene*] vuelve a crecer [*wieder wächst*]” (GDAP: 262).²⁷ Como un ejemplo del papel fundamental que los *páthē* juegan en la formación del habla (*lógos*), Heidegger cita *Ret.* II.5, 1383a6, donde Aristóteles argumenta que la gente que se pone nerviosa se aproxima a otros para deliberar y obtener consejo. Concluye que el miedo es el modo de disposición (*Befindlichkeit*) que le lleva a uno a hablar (GDAP: 261); especialmente no cuando somos simplemente miedosos, sino cuando experimentamos temor²⁸ (*Angst*) y una sensación de inquietud (*Unheimlichkeit*); allí es cuando comenzamos a hablar, según Heidegger (GDAP: 261).

La importante percepción que puede ser dibujada desde la lectura de Heidegger es que el *páthos* no es un fenómeno particular aislado que ocurre en la mente de uno, sino uno que nos funda en un modo mucho más profundo y más fundamental, como la fundación de nuestra propia habla –ambos, el inicio del hablar y el hablar con el otro–. Esto también implica que el habla o el *lógos* no ocurre en el aislamiento, sino que es sostenido en una orientación más amplia que se origina con nuestra afectación. Además, el *lógos* gana un terreno más amplio que únicamente el

27. Usando los términos *Boden* y *wachsen*, Heidegger parece insinuar el hecho de que el habla *naturalmente* surge y nace del *páthos*. En el § 29 de *Ser y tiempo*, Heidegger expresa la correlación entre *páthos* y habla en una manera bastante similar. Argumenta cómo la *Retórica* de Aristóteles es un importante compromiso sistemático con “el ser de cada-día del Ser con otro” y que esta forma de Ser cada día “no solo tiene en general su propia manera de tener estados de ánimo, sino que necesita los estados de ánimo y les «hace» para sí. Es en tal estado de ánimo y fuera de tal estado de ánimo que el orador habla” (Heidegger, 1962: 178). En su valoración de la comprensión de Heidegger de la *Retórica* de Aristóteles en GDAP y en *Ser y tiempo*, Smith (1995) argumenta que Heidegger continúa las sospechas de Platón y Aristóteles del discurso retórico como algo asociado con “los muchos”, y des-afina y des-vocaliza a la retórica práctica en su giro a la dialéctica teórica y al llamado de conciencia carente de voz. Para un argumento interesante que considera la relación del temple y el pensar en el corpus de Heidegger como tal, ver Haar (1992), quien pregunta si hay un lugar en el Heidegger tardío para los estados de ánimo no históricos y concluye que es la angustia, de hecho, lo que es “transepocal” (*ibid.*: 170) y que forma “la tonalidad de fondo de nuestra era y del pensamiento del tránsito” (*ibid.*: 170-171).

28. La autora utiliza aquí la palabra *dread*. [N. de T.]

del “pensamiento”, puesto que Heidegger lo asocia con una “actitud” o postura con respecto al mundo.

3. Las fortalezas y debilidades de la lectura de Heidegger

La fuerza *total* de la lectura de Heidegger es la facilidad y versatilidad con que correlaciona varios pasajes sobre el *páthos* en el corpus de Aristóteles. Buscando conexiones entre los diferentes sentidos, las nociones aisladas de *páthos* (tanto *páthos* como emoción o *páthos* como cambio cualitativo) adquieren apoyos en un proyecto aristotélico metafísico más amplio que el que usualmente es presupuesto. Además, Heidegger expande el alcance del significado de *páthos* mostrando sus interconexiones con los conceptos fundamentales de la ontología aristotélica y la física, tales como sustancia, alma, movimiento, materia, disposición y *lógos*.

Con respecto a las fortalezas y a las debilidades del *específico* análisis de Heidegger presentado, haríamos bien considerando individualmente lo siguiente:

1) Las fortalezas de la lectura de Heidegger del *páthos* como “modo de ser” es que esta señala el hecho de que el *páthos* como estado de ánimo o emoción encuentra el más amplio fundamento en el concepto de cambio y ser afectado (*páschein*), lo cual muestra que el *páthos* es central para la comprensión del proceso de devenir lo que somos. La debilidad de esta lectura, de cualquier modo, es que su interpretación del *páthos* se mueve extremadamente rápido a través de los conceptos de Aristóteles sin mostrar las conexiones fundamentales en el texto de Aristóteles. Por ejemplo, la conclusión de Heidegger de que el *páthos* es un “modo de ser” gira sobre el argumento de que el *páthos* debe ser un modo de devenir del ser, dado que es un movimiento que toma lugar en el alma, lo cual es una *ousía* (GDAP: 168-169). Pero esta deducción es hecha muy rápidamente y necesita más explicación, especialmente ya que sabemos que en las obras de Aristóteles *páthos* no está frecuentemente asociado al llegar-a-ser de una sustancia (*ousía*), sino que es usado para indicar el cambio cualitativo, lo que, algunas veces, es explícitamente opuesto al

cambio sustancial.²⁹ El hecho de que Heidegger exagere la relación entre *ousía* y *páthos* va de la mano con el error de Heidegger al mencionar que *páthos* puede significar atributo. En mi consideración, Heidegger no discute este sentido de *páthos*, puesto que no encaja con su proyecto total de mostrar las importantes conexiones que el *páthos* tiene con otros conceptos fundamentales de la ontología y física aristotélicas.

2) En consideración a la lectura de Heidegger del *páthos* como movimiento, podemos apoyar totalmente el énfasis que Heidegger pone en el movimiento y el ser-movido como el núcleo central del *páthos*, pues esta tesis encuentra abundantes pruebas en los textos de Aristóteles. Mas una debilidad de esta lectura es el enfoque de Heidegger en el ser *humano* (GDAP: 169, 177) como el único que experimenta estos movimientos *páthicos*. Cuando Heidegger habla sobre cómo el *páthos* doloroso puede afectar nuestros (humanos) temples (GDAP: 195), hubiera sido interesante escuchar cómo los *páthē* dolorosos afectan a otros seres vivos tales como a los animales. Especialmente, dado el hecho de que encontramos ejemplos en los trabajos mencionados de Aristóteles, por ejemplo, la enfermedad³⁰ en los animales (por ejemplo, *Partes de los animales* III.4, 667a33-34); habría valido la pena escuchar la versión de Heidegger sobre el uso de *páthos* en este más exclusivo marco.³¹

Además, encontramos el enfoque de Heidegger sobre el *páthos* como salvación o rescate (*sōtēria*) un poco sesgado, especialmente porque en *De anima* Aristóteles deja abierta la opción de que el proceso de actualización con el que la salvación está asociada pueda no ser llamado *páschein* propiamente hablando (DA II.5, 417b13-14). Además, esta instancia de salvación es principalmente discutida en DA dentro del contexto del sentido-percepción. Las implicaciones que Heidegger esboza para

29. Como se discutió en el primera apartado de este artículo. Cf. Bonitz (1995: 556).

30. Cf. Bonitz (1969: 347). Nótese que en la lengua inglesa hay también una estrecha relación semántica entre *páthos* y enfermedad [*illness*], como lo indican palabras como *patología* [*pathology*], *patógeno* [*pathogen*] y *paciente* [*patient*].

31. A este respecto, el curso de verano de 1924 anuncia el mismo foco y la preocupación estratégica de *Ser y tiempo*, estando primeramente interesado en la comprensión del *Dasein* del ser.

nuestra comprensión general del *páthos* como lo que nos permite devenir verdaderamente lo que somos (*GDAP*: 196) y estar abiertos (*Aufschluß*) a nuestro propio ser-en-el-mundo (*GDAP*: 244), parecen desviarse bastante del contexto textual de Aristóteles, quien se enfoca en la actualización del sentido-percepción. Además, hay que notar que el *páthos* frecuentemente es discutido dentro del contexto de eventos muy dolorosos y destructivos (por ejemplo, *Poética* 11, 1452b10-13). La lectura enfática de Heidegger del placentero y salvador *páthos* parece resaltar una excepción más que la regla.

3) La lectura de Heidegger del *páthos* como vida encarnada es extremadamente valiosa, en cuanto devuelve al ser humano lo que había sido pasado por alto en la filosofía por un largo tiempo, a saber: el cuerpo. Es más, si es verdad que la noción de Aristóteles del *páthos* da inicio a la noción de Heidegger de temple, y si la noción Aristóteles de *páthos* incluye la de encarnación, encontramos en el análisis de Heidegger del *páthos* al mismo tiempo el *cuerpo* del *Dasein*, el cual, según los críticos de Heidegger, ha estado poderosamente ausente de sus análisis (Ciocan, 2008).³²

4) La fortaleza del análisis del *páthos* de Heidegger como la base o el fundamento para el *lógos* reposa en su estratégica lectura de la *Retórica* de Aristóteles, que llama la atención sobre la correlación entre *páthos* y habla, *páthos* y toma de postura, y *páthos* y codeliberación con otros. Sin embargo, podemos detectar también una debilidad en esta lectura, pues Heidegger solo se enfoca en pocos pasajes de la *Retórica* de Aristóteles para justificar su afirmación de que el *páthos* es la base o el fundamento

32. Ciocan (2008: 72) analiza “la significancia de la ausencia del problema del cuerpo viviente en la analítica del *Dasein* de Heidegger”. Sobre la conexión entre el temple y el cuerpo, véase también Michel Haar (1986). Haar argumenta que *Stimmung* tiene una relación privilegiada con el cuerpo, y que nuestras disposiciones están siempre acompañadas de modificaciones psicológicas. No obstante, estas modificaciones nunca *determinan* nuestros temples, pero siempre están *subsumidas* bajo la *Stimmung* del *Dasein* y su situación general (*ibid.*: 71, mi subrayado). Citando a Heidegger en *Grundfragen der Philosophie* (GA 45: 145), Haar muestra cómo Heidegger apunta a incluir el cuerpo en su explicación de la afectividad, sin hacerle el factor determinante en la comprensión del mundo del *Dasein*.

del *lógos*. El estrecho enfoque de su lectura es especialmente problemático, dado que podemos apuntar a numerosos pasajes en otras partes que contradirían la idea de que el *páthos* es la fundación para el *lógos*. Por ejemplo, en la *Ética nicomaquea* encontramos importante evidencia textual que argumenta que el *páthos* algunas veces puede actuar completamente por iniciativa propia –sin ninguna colaboración de la elección (*proaíresis*), y así sin la asistencia del *lógos*. Nuevamente, en la *Ética nicomaquea* Aristóteles da el ejemplo de un hombre que actúa *completamente por enfado* (v.6, 1134a21), argumentando que en tal caso el *lógos* no fue involucrado en las acciones del hombre. Por esta razón, la persona que actúa de tal manera es menos culpable o quizá de ninguna manera culpable (cf. *EN* v.8, 1135b19-27).³³

Es cierto que los pasajes recién citados (que enfatizan la posibilidad de una desconexión entre *páthos* y *lógos*) no implican que una conexión entre los dos sea imposible. Al contrario, Aristóteles argumenta en la *Ética nicomaquea* precisamente acerca de la apropiada interacción y el apropiado entrelazamiento del *lógos* y nuestra afectividad o *páthos*. Particularmente, esto emerge visiblemente en el libro VI de la *Ética nicomaquea*, donde Aristóteles muestra que el saber parcial o la *phrónēsis* trabaja en estrecha colaboración con la virtud moral, y así con nuestra afectividad o *páthos*. Sin embargo, uno se pregunta si Aristóteles aprobaría la afirmación de Heidegger de que el *páthos* es el fundamento del *lógos*, y no argumentaría más bien que el *lógos* y el *páthos* se complementan necesariamente uno a otro. La afirmación que uno sería la base o suelo (*Boden*) para el otro puede servir muy bien a la polémica de Heidegger contra el racionalismo para argumentar que el temple es más primordial que el *lógos*,³⁴

33. Mientras que el *páthos* puede, en su propia explicación, algunas veces conducir a acciones injustas, los efectos del *páthos* pueden ser también positivos. Por ejemplo, cuando las personas jóvenes actúan puramente sobre la base del temperamento vivaz (*thymós*) sus acciones se parecen a las de las personas valientes (*EN* III.8, 1117a3-8).

34. Esta lectura de Aristóteles, que enfatiza el hecho de que el *páthos* precede a algo como el juicio racional, resuena en la propia teoría de los temples desarrollada por Heidegger. Por ejemplo, en su curso de 1929 *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, argumenta que los temples alcanzan más primordialmente nuestra esencia que el pensar, y que el temple es la “presuposición” para pensar y actuar (Heidegger, 1995: 68).

pero puede no funcionar tan bien cuando se ve contra un fundamento aristotélico. Para Aristóteles, nuestros *páthē* tienen que ser formados a través de nuestro *lógos* y nuestro *lógos* encuentra la forma en y a través de nuestros *páthē*. Planteado simplemente, para Aristóteles, *páthos* y *lógos* se complementan y se coconstituyen uno a otro, en lugar de que uno fundamente al otro, como Heidegger audazmente afirma.

Conclusión

Habiendo evaluado las fortalezas y debilidades específicas de la consideración de Heidegger, debemos llegar a la conclusión de que el análisis de Heidegger es extremadamente rico e innovador en su lectura del concepto de *páthos* de Aristóteles. Para Heidegger es lo único que devuelve el sitio al *páthos* en el “mapa aristotélico” mostrando las interconexiones fundamentales entre los variados sentidos de *páthos* al igual que sus conexiones con los conceptos cruciales tales como ser, movimiento, disposición, encarnación y *lógos*. Ciertamente, Heidegger es bastante agudo al mostrar cuán importante es la afectividad para todos estos hilos del pensamiento aristotélico; y la reciente oleada de estudios que investigan la *phýsis*, la *kínēsis*, la *dýnamis* y la *enérgeia*,³⁵ en los trabajos de Aristóteles, es el testamento del papel visionario que Heidegger ha jugado al buscar el *páthos* y el movimiento como eje central para el pensar de Aristóteles.

Al mismo tiempo, este artículo también ha mostrado que el análisis de Heidegger tiene además algunas debilidades, en la medida en que se mueve algunas veces muy rápidamente a través de los textos de Aristóteles y falla al mencionar que el *páthos* puede *también* jugar un papel secundario en el universo de Aristóteles –donde algunas veces simplemente quiere decir atributo o incidente–. Además, en ciertas oportunidades, Heidegger exagera las conexiones entre *páthos* y otros conceptos, o pone demasiado acento en los aspectos positivos del *páthos*, lo que le conduce a sobreenfatizar su papel como rescate o salvación, mientras que el

35. Cf. Kosman (1969), Graham (1980) y Graham (1988), Waterlow (1982) y Lang (1998).

contexto de los trabajos de Aristóteles apunta a algo mucho más humilde o prosaico, tal como la simple actualización del sentido-percepción.

A pesar de los problemas con la lectura de Heidegger del concepto de *páthos* de Aristóteles, pensamos que las fortalezas del análisis de Heidegger triunfan sobre las debilidades. Su lectura ha abierto el dinámico y fluido mundo del pensar de Aristóteles de la afectividad y nos fuerza a mirar más cuidadosamente tanto los trabajos individuales del Estagirita como a la obra como tal en la búsqueda para la comprensión y el entretejido conceptual.³⁶

Referencias

- AFRODISIAS, A. (1994), *On Aristotle's Metaphysics 5*, trad. W. E. Dooley, New York: Cornell University Press.
- AQUINO, T. (1964), *Commentary on the Nicomachean Ethics*, trad. C. I. Litzinger, Chicago: H. Regnery Co.
- ARISTÓTELES (2002), *Nicomachean Ethics*, trad. J. Sachs, Newburyport: Focus Publishing.
- (1996), *Metaphysics, Books I-IX*, trad. H. Tredennick, Cambridge: Harvard University Press.
- (1982), *Metaphysik*, trad. H. Siedl, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1962a), *Eudemische Ethik*, trad. F. Dirlmeier, Berlin: Akademie Verlag.
- (1962b), *Nicomachean Ethics*, trad. M. Ostwald, New York: Bobbs-Merrill.
- BALLARD, B. (1991), *The Role of Mood in Heidegger's Ontology*, Lanham: University Press of America.

36. Quisiera expresar mi gratitud a mis colegas de la USF, especialmente a Gerard Kuperus, por sus comentarios críticos sobre la primera versión de este artículo. Además, quisiera agradecer al Departamento de Filosofía de MSU por invitarme a presentar una versión de este artículo en sus series de coloquios; estoy particularmente agradecida con Lotz y Corinne Painter por la retroalimentación sobre este artículo, tanto en su estado incipiente como en el definitivo. Además, me beneficié de los comentarios críticos que recibí en el encuentro de 2010 del “Continental Philosophy in the Desert” en la University of New Mexico. Finalmente, estoy en deuda con Kristin Drake y Heather Fox por su asistencia en la edición final y la crítica anónima de *Epoché*, cuyas excelentes sugerencias me ayudaron a clarificar mi escrito.

- BAUGH, B. (1989), "Heidegger on *Befindlichkeit*", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20: 124-135.
- BONITZ, H. (1995), *Index Aristotelicus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 555-557.
- (1969), *Aristotelische Studien, Fünf Teile in einem Band*, Hildesheim: Georg Olms.
- CIOCAN, C. (2008), "The question of the living body in Heidegger's analytic of *Dasein*", *Research in Phenomenology*, 38 (1): 72-89.
- GRAHAM, D. W. (1988), "Aristotle's Definition of Motion", *Ancient Philosophy*, vol. VIII, 209-215.
- (1980), "States and performances: Aristotle's test", *Philosophical Quarterly*, 30: 117-130.
- GROSS, D. M. y A. KEMMAN (eds.) (2005), *Heidegger and Rhetoric*, Albany: SUNY Press.
- HAAR, M. (1992), "Attunement and thinking" en H. Dreyfus y H. Hall (eds.), *Heidegger: A critical reader*, Cambridge: Blackwell, 159-172.
- (1986), "Le primat de la *Stimmung* sur la corporéité du *Dasein*", *Heidegger Studies*, 2: 67-80.
- HEIDEGGER, M. (2009), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, trad. R. D. Metcalf y M. B. Tanzer, Bloomington: Indiana University Press.
- (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, finitude, solitude*, trad. W. McNeill y N. Walker, Bloomington: Indiana University Press.
- (1976), *What is thinking called?*, New York: Harper Collins.
- (1962), *Being and Time*, trad. J. Macquarrie y E. Robinson, New York: Harper.
- KISIEL, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- KOSMAN, L. A. (1969), "Aristotle's definition of motion", *Phronesis. A Journal of Ancient Philosophy*, 14: 40-62.
- LANG, H. S. (1988), *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the elements*, Cambridge University Press.
- LEIGHTON, S. (1996), "Aristotle and the emotions", en A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley: University of California Press, 144-174.

- LIDDELL, H. G. y R. SCOTT (1996), *Greek and English Dictionary*, Oxford University Press.
- OKSENBERG RORTY, A. (1984), "Aristotle on the metaphysical status of *Pathé*", *Review of Metaphysics*, 38: 521-546.
- OWSLEY, R. M. (1990), "Heidegger: Being, moods and feelings", *Southwest Philosophical Studies*, 61-69.
- PAINTER, C. (2004), "Aristotle and functionalism: a Re-examination of their 'natural' disagreement", *Epoché*, 9 (1): 53-77.
- RATCLIFFE, M. (2002), "Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1 (3): 287-312.
- RUIN, H. (2000), "The passivity of reason: On Heidegger's concept of *Stimmung*", *Nordic Journal of Philosophy*, 1 (2): 143-159.
- SACHS, J. (2008), *Plato's Gorgias & Aristotle's Rhetoric*, Newburyport: Focus.
- (1999), *Aristotle's Metaphysics*, Santa Fe: Green Lion Press.
- SCULT, A. M. (1999), "Aristotle's *Rhetoric* as ontology: A Heideggerian reading", *Philosophy and Rhetoric*, 32 (2): 146-159.
- SHEEHAN, T. (1975), "Heidegger, Aristotle and Phenomenology", *Philosophy Today*, 19 (2-4): 87-94.
- SKOCZ, D. E. (2007), "Aristotle and Heidegger on the «worldliness» of emotion: A Hermeneutical *Auseinandersetzung*", *Epoché*, 12 (1): 157-168.
- SMITH, P. C. (1998), "Heidegger and the recovery of Aristotle's *Rhetoric*", en *The Hermeneutics of Original Argument*, Evanston: Northwestern University Press, 13-34.
- (1995), "The uses and abuses of Aristotle's *Rhetoric* in Heidegger's fundamental ontology: The Lecture Course, Summer 1924", en B. E. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, Dordrecht: Kluwer, 315-333.
- SMITH, Q. (1981), "On Heidegger's Theory of Moods", *Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, 58 (4): 211-235.
- SOLOMON, R. C. (2006), "Emotions in continental philosophy", *Philosophy Compass*, 1 (5): 413-431.
- WATERLOW, S. (1982), *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A philosophical study*, Oxford: Clarendon Press.
- WRATHALL, M. (2005), *How to Read Heidegger*, New York: Norton.



Heidegger: πάθος en cuanto cosa misma*

Thomas Sheehan

Stanford University

Lo que hacemos durante todas nuestras horas de vigilia (y quizá también durante la fase REM del sueño) es dar sentido a las cosas, sean personas, objetos inanimados, ideas o experiencias: a lo que sea que nos encontremos. Damos sentido a las cosas incluso cuando nos equivocamos, o cuando nos volvemos locos, o cuando balbuceamos incoherentemente en nuestro lecho de muerte. Antoine Roquentin, de *La náusea*, estaba dando sentido a las cosas cuando vio el asiento en el tranvía de Bouville convertirse en la barriga abotargada y sanguinolenta de un animal. Jean-Paul Sartre, su creador, estaba dando sentido a las cosas cuando vio parejas de cangrejos siguiéndole por París en los años 30 (Sartre buscó terapia en un joven Jacques Lacan, y los cangrejos desaparecieron cuando finalmente se aburrió de ellos).¹

Heidegger sostiene que no podemos *no* dar sentido a las cosas porque dar-sentido –el “desvelamiento” de las cosas, sea correctamente o no– es un elemento fundamental de nuestra naturaleza. Somos los seres vivos que tienen λόγος, y por tanto “el ser mismo de la ex-sistencia es dar

* Traducción del inglés: José Ramón Hernández Mateos (Universidad Complutense de Madrid), revisada por François Jaran y por Javier Pérez-Jara. Conferencia dictada en la Universidad Complutense de Madrid el 14 de diciembre de 2018 en el marco de las actividades del Grupo de Investigación Fenomenología y Hermenéutica FEN-HER.

1. Cf. “When Sartre talked to crabs (it was mescaline)”, *New York Times*, 14 de noviembre de 2009: <http://www.nytimes.com/2009/11/15/weekinreview/15grist.html>, y Gerassi (2009: 62-63).

sentido a las cosas”², no solo ocasionalmente o como un añadido, sino necesariamente.³ El núcleo de la obra de Heidegger trata sobre cómo y por qué no podemos dejar de dar sentido a las cosas. Dicho de otra manera, su pregunta fundamental sobre *der Sinn vom Sein* trata sobre cómo y por qué debemos tener acceso no solo a las cosas, sino sobre todo a los *significados/sentidos* de estas; de hecho, a la significatividad o a la inteligibilidad *en general*.

Pero, espera un momento, ¿no versaba la pregunta básica de Heidegger sobre el “ser” (*Sein*) más que sobre el significado o la inteligibilidad (*Bedeutsamkeit* o *Sinn*)? No, una vez que asumimos con Heidegger el giro fenomenológico –que él toma entre 1915 y 1919–, vemos que todas las formas de *Sein* son de hecho *Sinngebilde*, es decir, formaciones de sentido. Durante un curso de 1919-1920 exhorta a sus estudiantes a ver que su experiencia tiene lo que sea que experimente *en el carácter de la significatividad*. Incluso la cosa más trivial es significativa (aunque permanezca, no obstante, trivial). Incluso lo más carente de valor es significativo.⁴

Y en 1924:

Desde hace ya mucho tiempo, he designado el carácter ontológico de la ex-sistencia como *significatividad*. Este carácter

2. “Weil Dasein in seinem Sein selbst bedeutend ist...” (GA 21: 151.4). Sobre “tener λόγος”, cf. DA III 9, 432a31, EN I.13, 1102b15, 1103a2; v.1, 1139a4; 1138b9; VI.1, 1139b22-23; etc. [Para referirse a obras de Aristóteles en esta edición se utiliza la forma abreviada DA para *De anima*, EN para *Ética nicomaquea*, Met. para *Metafísica* y DI para *De interpretatione*. N. del T.]

3. Traduzco *Dasein* como “ex-sistencia”, deletreando incorrectamente e introduciendo a propósito un guion para capturar la comprensión heideggeriana del *Dasein* como *Existenz* (griego, ἔξ + ἵστημι, latín, *ex* + *sistere*). Cf. GA 83: 69.4: “Exsistentia” y 72.23-24: “Das *sistere*-ex”.

4. “... sehen den Sinn, in dem das faktische Erfahren sein Erfahrenes erneut und immer im Charakter der Bedeutsamkeit hat. Auch das Trivialste ist bedeutsam, nur eben trivial; auch das Wertloseste ist bedeutsam” (GA 58: 104.19-24). Cf. GA 61: 91.14: “[E]rfahren in Bedeutsamkeit”.

ontológico es el carácter primario en el que encontramos el mundo. (GA 18: 300.15-17)⁵

Identificamos la significatividad como la característica ontológica primaria. (GA 64: 24.2-3)⁶

Así, en *SuZ* Heidegger pudo sostener que la ontología es “la investigación explícita sobre el *Sinn* de las cosas” (*SuZ* 12.14-15).⁷

Y, sin embargo, Heidegger no estaba intentando hacer ontología en ninguno de los sentidos tradicionales del término. ¿Sobre qué, entonces, trataba su filosofía? Su intención última no era ningún tipo de teoría, sea sobre el ser o sobre la ex-sistencia, sino más bien una “transformación del ser humano” existensivo-personal.⁸ En el análisis final, todos sus esfuerzos se orientan a una “llamada de la conciencia” de segundo orden; es decir, una exhortación tematizada a lo que en *Ser y tiempo* denominó resolución-y-autenticidad y más tarde llamó serenidad (*Gelassenheit*). Por tanto, podemos decir correctamente –donde “correctamente” quiere decir “en consonancia con la intención de toda su obra”– que los esfuerzos de Heidegger en su conjunto estuvieron dirigidos hacia el *conocimiento* y la *aceptación* de la *facticidad* que esencialmente somos. Utilizando conocidos lemas de la Grecia clásica para describir esos momentos, podríamos decir, primero, “¡Conócete a ti mismo!” y, luego, “¡Llega a ser quien ya eres!”⁹

Mi argumento puede dividirse en cuatro pasos fundamentales. El primer paso es fijar con exactitud la meta de la obra de Heidegger. El segundo es aclarar qué quiere decir “trascendencia” e “intencionalidad”. El tercero bosqueja la transformación fenomenológica de Aristóteles que

5. “Ich pflege seit langem diesen Seinscharakter des Daseins als *Bedeutsamkeit* zu bezeichnen. Dieser Seinscharakter ist das Primäre, in dem die Welt begegnet”.

6. “Bedeutsamkeit als des primären Seinscharakters der Welt”.

7. “[Ontologie als] das explizite Fragen nach dem Sinn des Seienden”.

8. “[E]ine *Verwandlung des Menschseins selbst*” (GA 45: 214 = 181; subrayado de Heidegger).

9. Respectivamente: *Protágoras* 342b3: γνῶθι σεαυτόν, y *SuZ* 145. 40-41, citando las *Odas píticas* de Píndaro II, 72: γένοι’ οἷος ἐσσί μαθῶν.

Heidegger llevó a cabo. El cuarto muestra que Heidegger nunca fue más allá del análisis de la ex-sistencia (“*Dasein*”). Esto es, *die Sache selbst* (“la cosa misma”) de todo el pensamiento de Heidegger –lo que llamaré el *factum*– se reduce a la *facticidad*, a aquello que es siempre ya operativo como presuposición última de todo lo humano.

1. La meta

La introducción adecuada a la *Seinsfrage* de Heidegger consiste en darse cuenta de que utilizaba la palabra *Sein* únicamente como un sustituto provisional de *Anwesen*, entendida como la inteligibilidad o presencia significativa de lo que sea que nos encontremos.¹⁰ El siguiente paso es recordar que *Anwesen* no era la meta de su obra, sino solo el punto de partida; lo que Heidegger realmente buscaba, en realidad, era aquello que *da cuenta* de la inteligibilidad, su ἀρχή y αἰτία. Como Platón, su meta yace ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rep.* 509b9), “más allá de” todas las formas de *Anwesen*. Iba tras el *Herkunft von Anwesen*, el “de dónde” de la inteligibilidad en absoluto.¹¹

La inteligibilidad de la que habla Heidegger tiene lugar únicamente en correlación con la ex-sistencia humana. Con esto hemos preparado el terreno en el que elaborar nuestra cuestión fundamental: ¿fue Heidegger alguna vez más allá de la interconexión a priori, siempre-operativa e ineluctable del ser humano en cuanto tal y la inteligibilidad en cuanto tal (donde “en cuanto tal” quiere decir “en su esencia”, y “en su esencia” quiere decir “en cómo-es-y-no-puede-no-ser”)?

El Heidegger de los primeros tiempos dijo que somos “prisioneros de la significatividad”, y podría igualmente haber dicho que la significatividad

10. “[N]ur das vorläufige Wort” (GA 7: 234.13-17), “Obwohl ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche...” (GA 15: 20.8-9).

11. “Herkunft von Anwesen” (GA 6:2, 304.11-12), “Wesensherkunft” (GA 73, 2: 984.2), “Wesensherkunft des Seins” (GA 10: 131.19-20 y 28), “Das Anwesen aus dieser Herkunft” (GA 2: 53 n.), “[D]as von woher und wodurch [...] das Sein west” GA 73, 1: 82.15-16).

es la prisionera del ser humano.¹² El vínculo indisoluble entre la inteligibilidad y el ser humano adopta diversos nombres en la carrera de Heidegger. En *SuZ* se llamó *estar-en-el-mundo* a nuestro estructural ocuparnos-con-aquello-dotado-de-significado. Heidegger declara que esta es nuestra *daseinsmäßige Struktur*, que traduzco como “la estructura ex-sistencial de la ex-sistencia”.¹³ Ex-sistencia se refiere al hecho de que nuestro modo de ser es un estructural mantenernos hacia afuera, adelantados y abiertos como campo de inteligibilidad. De manera más dinámica, el ser humano está “arrojado-abierto” como el mundo de significado posible.

Para nombrar el vínculo entre la ex-sistencia y la inteligibilidad, Heidegger utilizó en los años 30 el término *Gegenschwung*, el cual hace referencia a la igualdad recíproca (la *reci-proci-tas* o reciprocidad) entre el *Sein* y el *Da* del *Da-sein*. Esto es:

- mantenemos abierto y *somos* el campo de la inteligibilidad (*Da-sein*, como en *SuZ* I.1-2);
- a su vez, este campo determina el sentido de todo lo que nos encontramos (*Da-sein* como en el proyectado *SuZ* I.3 y en la obra tardía).

Sirviéndose de su traducción de δὴναμις como *Eignung* (apropiación), Heidegger comienza a llamar a este vínculo en *Beiträge zur Philosophie “Ereignis”*, es decir, ex-sistencia, en la medida en que ha sido ya siempre *a-propi-ada* a su estatus propio como campo de inteligibilidad. También llama al vínculo *Seyn* (una antigua ortografía de la palabra *Sein*) y a menudo la analiza en términos de “co-rrespondencia” (*Entsprechung*), un tema al que volveremos más tarde. Llamo a este vínculo el *factum*, aquello que está siempre ya operativo en y como el ser de la ex-sistencia. En *SuZ* Heidegger declaró que era un “fenómeno *unitario*”¹⁴ que no debía nunca dividirse en “dos” dimensiones –ex-sistencia por un lado e inteligibilidad por otro–, que pudiesen luego entrar subsiguientemente en una

12. “[B]edeutsamkeitsgefangen” (*GA* 58: 104.32-33; enfatizado en alemán).

13. “Ex-sistencia”: cf. nota 3.

14. “[E]in *einheitliches* Phänomen [...] Dieser primäre Befund muß im Ganzen gesehen werden” (*SuZ* 53.12-13).

“relación”. Heidegger fue claro: no hay una relación semejante porque no hay “dos” entidades independientes que necesiten ser puestas en relación. Únicamente hay la inseparable unidad del *Seyn*, que en sí mismo es la indisoluble mismidad de la ex-sistencia y la inteligibilidad.

Der Bezug ist jedoch nicht zwischen das Seyn und den Menschen eingespant, als seien beide vordem bezüglos Seyn und Mensch. Der Bezug ist das Seyn selbst, und das Menschenwesens ist der selbe Bezug. (GA 73,1: 790.2-8)¹⁵

Es decir: no hay un abismo entre ex-sistencia y *Seyn* que necesite ser salvado a través de una “relación”. La inteligibilidad-como-tal –la posibilidad de que haya cualquier significado en absoluto– es simplemente el modo de ser de la ex-sistencia. A pesar de esto, algunos norteamericanos han parodiado el pensamiento de Heidegger del peor modo al separar esta unidad estructural y convertir al “Ser Mismo” en un Algo Metafísico que subsiste por sí mismo, independiente del *Da-sein*. Este súper-*Sein* elige ocasionalmente “darse” o “enviarse” al *Da-sein*, pero hoy en día se ha “retirado” en su mayor parte, incluso “se ha escondido”, abandonando así al *Da-sein* a los estragos de la metafísica, la tecnología y la racionalidad calculadora. Esta cruda, pero terriblemente seria, mitologización de la obra de Heidegger pierde por completo la ironía al anunciar que se ha alcanzado “el fin de la filosofía”.¹⁶

2. Trascendencia e intencionalidad

El hecho a priori de nuestro estar “extendidos” o “arrojados-abiertos” como el campo de la inteligibilidad¹⁷ es lo que Heidegger denomina “tras-

15. La oración que precede a estas dos dice: “Die Wahrheit des Seyns ist das Höchste dessen, was den Menschen zu denken gegeben”.

16. El portaestandarte de esta posición es Richard Capobianco de Stonehill College, Massachusetts.

17. *Angezogen, erstreckt, geworfen*: respectivamente, GA 8: 11.10, SuZ 375.3, y SuZ 144.12.

endencia”. En cambio, la trascendencia es lo que da cuenta del hecho de que nuestras actividades conscientes son necesariamente intencionales. Utilizando terminología escolástica, Heidegger llama trascendencia a la *ratio essendi* de la intencionalidad, e intencionalidad a la *ratio cognoscendi* de la trascendencia (GA 24: 91.20-22).¹⁸ Esto es, nuestra apertura-arrojada es el principio fundamental que da cuenta del hecho de que nuestros actos conscientes son y deben ser *sobre* algo, deben dar sentido *a* algo. En lo que sigue, la palabra “intencionalidad” significará siempre “intencionalidad basada en la trascendencia”, y la denominaré eventualmente “ocuparse”.

¿Qué es la intencionalidad para Heidegger? Cuando trato el problema de mente-cuerpo con los estudiantes, a veces les pido que cierren los ojos y apunten a sus mentes. Casi siempre apuntan a la cabeza, esto es, al cerebro. (La excepción ocasional son los estudiantes chinos, quienes, con espíritu agustiniano, apuntan al pecho, esto es, a su 心 o corazón). Desde esta perspectiva, la mente está “adentro”, y la conciencia trataría de escapar a través de los sentidos para atrapar algunos datos y arrastrarlos de vuelta al cerebro. Aquí puede uno acordarse de la parodia sartreana de la “epistemología digestiva”, el modelo nutricional del conocimiento donde “conocer es comer”. Hambrientas de alimento, nuestras mentes nos fuerzan a realizar una salida al mundo para capturar una presa (piénsese en la lengua protráctil del camaleón lanzada hacia fuera para cazar un insecto), que luego arrastramos al interior del armario de la conciencia como a un estómago, donde lo sumergimos en jugos gástricos y lo reducimos peristálticamente a un bolo mental que se absorbe como alimento de los músculos y tendones de nuestra mente.¹⁹

18. Sobre la *ratio cognoscendi*, cf. Tomás de Aquino (1873: IX, 215, columna a, ad fine): “Commentum in tertium sententiarum [“De incarnatione Verbi”] Magistri Petri Lombardi”, distinctio 14 (“Si anima Christi habuerit sapientiam parem cum Deo, et si omnia scit quae Deus”), quaestio 1, articulus 1 (“Utrum in Christo sit aliqua scientia creata”), quaestiuncula 5, solutio 4: “Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu; unde sicut ex materia et forma est unum esse; ita *ratio cognoscendi* et res cognita sunt unum cognitum: et propter hoc utriusque, in quantum huiusmodi, est una cognitio secundum habitum et secundum actum”.

19. Véase Sartre (1947: 29-32). También SuZ 62.19-21: “[D]as Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in

Tanto para Heidegger como para Aristóteles no hay ningún “adentro” de la ex-sistencia. Siempre estamos fuera (*Draußensein*), expuestos a lo otro.²⁰ Pero paradójicamente nuestra exterioridad consiste en la condición de estar *inmersos en el significado*. En una conferencia de un curso temprano Heidegger traduce el título del Περὶ ψυχῆς o *De anima* aristotélico como *Über das In-der-Welt-sein*. Pero estar-en-el-mundo no es primariamente una cuestión ni de vivir dentro del universo del espacio y el tiempo, ni de meramente percibir “cosas ahí fuera”. Es la condición estructural del ser empujados al *significado* de las cosas, a qué y cómo pensamos que estas son de hecho. Ex-sistencia es necesariamente *Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit* (*SuZ* 87.19-20), familiaridad tanto con la significatividad en general como con los posibles significados de las cosas específicas que encontramos, con el resultado de que siempre e ineluctablemente damos sentido a todo lo que encontramos (*be-deuten*) (*SuZ* 87.9 y 15).²¹

La ψυχή humana no es un armario mental, sino más bien nuestra capacidad de contactar con lo que es *otro* que nosotros mismos –y estar en contacto con *nosotros mismos* como *relacionados con* lo que sea–. No conseguimos esto por medio de una transustanciación mágica de “las cosas de fuera” en “imágenes mentales” que son almacenadas “dentro de nuestras mentes”. Más bien, *nos asimilamos al* contenido inteligible (al εἶδος o *Gehaltsinn*) de lo otro encontrado, conformándonos a nosotros mismos a cómo está presente significativamente. El verbo griego ὁμοιῶ significa “hacer algo similar a otra cosa”. En la voz media, ὁμοιοῦμαι significa hacerse a *uno mismo* similar a otra cosa (como en el platónico ὁμοίωσις θεῶ, llegar a ser como dios) (*Teet.* 176b1).²² En *DI* 1, 16a6-8,

das “Gehäuse” des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*”.

20. “[I]mmer schon «draußen»” (*SuZ* 62.13), “Auch in diesem «Draußen-sein» beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne «drinnen» [...] als In-der-Welt-sein” (*ibid.*, 62.16-18), “Als In-der-Welt-sein verstehend schon «draußen» ist” (*ibid.*, 162.26-27). En *GA* 2: 216, n. glosa “Draußensein” como “Das Da; Ausgesetztheit als offene Stelle”.

21. Ver también *supra*, nota 2.

22. Plotino fue aún más allá al declarar que nuestra preocupación es *ser* dios (σπουδή [...] θεὸν εἶναι): *Enéadas* I 2, 6.3.

un texto que Heidegger discutió frecuentemente, Aristóteles dice que la mente tiene παθήματα de las cosas, una palabra que Heidegger traduce como *Erlebnisse* (“experiencias”) y glosa con la palabra griega νοήματα, *Vorstellungen*. Estos παθήματα que “experimentamos” (πάσχω, aoristo segundo: παθεῖν) son “semejanzas” (ὁμοιώματα) de las cosas en el mundo –pero no como “imágenes internas” de las cosas de afuera–. Nuestras experiencias son directamente de esas cosas “afuera” en la medida en que están significativamente presentes (*SuZ* 214.26-36). Los παθήματα son los modos en los que somos asimilados y hechos similares a las cosas encontradas.

Pero ¿cómo exactamente somos “hechos similares a” lo que encontramos? En *SuZ* Heidegger cita el *dictum* aristotélico de que la ψυχή humana es “de algún modo todas las cosas”, que continúa con la afirmación de Tomás de Aquino de que el alma es el *ens quod natum est convenire cum omni ente*: la naturaleza del alma es “convenir con todas las cosas”.²³ Heidegger considera que aquellas dos afirmaciones no dicen que el alma (léase: la ex-sistencia) llegue a ser entitativamente lo mismo que aquello que encontramos. Más bien, nuestra “asimilación a” lo que encontramos es nuestra comprensión de *cómo* y *como qué* la cosa es desvelada significativamente dentro de un mundo específico de la significación.

Obviamente el alma será “todas las cosas” solo en relación con la *Anwesen* de las cosas, su presencia significativa; y esto ocurre porque (1) el alma está determinada por el νοῦς [“ocuparse” y comprender] y (2) el νοῦς está determinado por el ἀληθεύειν [“dar-sentido-a”]. El alma es el lugar donde las cosas, por sí mismas, pueden llegar-a-aparecer [esto es, llegar-a-εἶδος y así tener contenido inteligible]. De este modo, el alma participa

23. Respectivamente *DA* III 8, 431b21 (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα) en *SuZ* 14.6, y Tomás de Aquino en *SuZ* 14.20-21. En *SuZ* Heidegger traduce el griego así: “Das Seele ist in gewisser Weise das Seiende alles”, omitiendo por error la palabra πάντα. Veinticinco años más tarde, en su curso *Übungen im Lesen* (13 de febrero de 1952, ms. 45.8-9) Heidegger señaló el error: “Das πάντα ist in S.u.Z. aus Versehen herageblieben”.

de la presencia significativa de lo que sea que está significativamente presente.²⁴

Todo esto viene con la importante advertencia de que, incluso cuando damos sentido a algo, podemos fácilmente equivocarnos. En otras palabras, el ἀληθεύειν como el traer algo a la presencia significativa no es una garantía de la *exactitud* del intento. Así pues, de nuevo: ¿qué es la intencionalidad? En su sentido más amplio e inclusivo la intencionalidad es νοῦς-qua-νόησις (véase la cita *supra*): es el “ocuparse” de las cosas. Y como las cosas aparecen como νοήματα en correlación con el νοῦς-como-ocuparse, la intencionalidad es “ocuparse con lo significado”. Al decir que no hay un “adentro” de la ex-sistencia, estamos diciendo que *no podemos dejar de ocuparnos* de aquello dotado de significado.

En *SuZ* el término general para “ocuparse” es *Sorge*, traducido usualmente como “cura” o “cuidado”, pero que se traduce más adecuadamente como “ocupación” o mejor aún como “interés”. Nuestro interesado ocuparnos tiene un doble foco: 1) en la significatividad, y 2) en las cosas que pueden ser significativas.

- 1) Mantenemos abierto el campo mismo del significado posible mediante
 - nuestra “disposicionalidad afectiva” (*Befindlichkeit*) con ese campo, y
 - nuestra “comprensión” (*Verstehen*) como posibilidad entre las posibilidades significativas del campo.
- 2) Nos relacionamos con las cosas *dentro de* ese campo estando
 - significativamente presentes (*Sein bei*), esto es, dando sentido de ellas en los términos del campo de posible significado.

En relación con la primera parte –el mantener abierto el claro– Heidegger teje los dos momentos diferenciables, pero inseparables, de la *Befindlichkeit* y el *Verstehen* en uno, que puede denominarse o el

24. Heidegger, *Übungen im Lesen*, 13 de febrero de 1952, 45.16-20 (mi subrayado). El texto se omite en GA 83: 654.8. Gehaltsinn: GA 58: 261.5-12; GA 60: 90.1.

“entendimiento templado anímicamente” (*befindliches Verstehen*) o la “disposición afectiva comprensora” (*verstehende Befindlichkeit*). Nuestro ocuparnos no es primariamente una operación psicológica-existencial que llevemos a cabo solo ocasionalmente; está programada en nosotros como una estructura existencial que no podemos dejar de ser. Además, en cuanto estructura existencial, hace posible no solo las actividades teórico-cognitivas (comprensión temática del significado de algo), sino que también incluye sentidos tales como “¿Te importa si fumo?”, “Ten cuidado de cómo le hablas a ella”, “Vigilaré a los niños mientras estás fuera”, y (en el metro de Londres) “Mind the gap!” eso es, “¡Cuidado con el hueco entre vagón y andén!”. Abarca todos los modos en los que nos relacionamos con las cosas, con otras personas y con nosotros mismos.

Decir a los estudiantes “apunta a tu mente” debe entenderse de la siguiente manera: “Apunta a aquello con lo que estás ocupando justo ahora y a cómo te estás ocupando de ello”. La mente no es una “cosa dentro”, y menos aún dentro del propio cráneo. Ocuparse es la estructura y el proceso de estar siempre-exteriorizado, como capacidad existencial y como actividad existencial.

- *Existencialmente-personalmente* son los modos como mi relación-con-lo-que-sea (y me relaciono con mi relacionarme-con-lo-que-sea) como
 - interesado en y ocupado con cosas: *Besorgen*
 - interesado en y ocupado con otras personas: *Fürsorge*
 - interesado en y ocupado conmigo mismo: *Selbstsorge*.
- *Existencialmente-estructuralmente* es el modo fundamental en el que ex-sisto de modo más general
 - como un relacionar autorrelacionado con lo que sea (incluido yo mismo)
 - mientras mantengo abierto el campo de la inteligibilidad posible (*In-der-Welt-sein*)
 - y tengo ex-sistencia como llegar-a-ser-mío (*Jemeinigkeit, Zu-sein, Seinkönnen*)
 - con una conciencia soterrada de mi mortalidad siempre-presente.

3. Fenomenología

Para Aristóteles, el estudio que ocupa el lugar más alto en filosofía se llama πρώτη φιλοσοφία, “filosofía primera”. Pero la filosofía primera tiene dos momentos, fundados en dos preguntas distintas:

- 1) ¿Qué cuenta como real? (τί τὸ ὄν ἢ ὄν;).
- 2) ¿Qué cuenta como la *realidad* de lo que sea que cuenta como real? (τίς ἢ οὐσία;).²⁵

La segunda pregunta eleva el tema a un nivel superior, desde lo *onto*-lógico hasta lo *meta*-ontológico: no sometemos ahora a examen lo que tomamos como real, sino la realidad misma de esas cosas. Además, al sustituir las palabras “¿qué cuenta como?” por la expresión aristotélica más sencilla “¿qué es?”, estoy siguiendo los pasos de Heidegger en la transformación de estas preguntas desde el formato realista-ingenuo de Aristóteles, donde el investigador queda fuera de la imagen, a un formato fenomenológico en el que el investigador –aquel para el que algo puede “contar” o importar– está de nuevo en la imagen, ahora en correlación con lo que está en discusión.

En el realismo directo de Aristóteles la materia de estudio de la investigación –sea esta lo real (τὸ ὄν) o la realidad misma (οὐσία)– es considerada con independencia del investigador. Aristóteles considera lo real y su realidad como “fuera y aparte de” (ἔξω καὶ χωριστόν) el ocuparse que plantea la pregunta.²⁶ Esto es, las dos cuestiones aristotélicas preguntan por la estructura *intrínseca*, la mismidad-en-sí (“inseidad”) de esas dos materias de estudio. Para Heidegger, por otro lado, “el que filosofa copertenece a la discusión con las cosas”.²⁷ (No puedo ser consciente de *qué-es-X*, sin ser *consciente* de *qué-es-X*). En la interpretación

25. Respectivamente *Metafísica* IV 1, 1003a21 y VII 1, 1028b4.

26. Combinando *Metafísica* VI.4, 1028a 2 y XI.8, 1065a24:

27. “[...] weil in den Wissenschaften lediglich die Forderung der Sachlichkeit entscheidend ist, zu den Sachen der Philosophie aber der Philosophierende selbst [...] mitgehört” (GA 9: 42.24-27).

fenomenológica que Heidegger hace de Aristóteles, τὸ ὄν se convierte en τὸ παρόν, y la οὐσία se convierte en παρουσία, donde en ambos casos el prefijo παρ- (= παρά = latín *prae* or *coram*: “frente a”) indica la relacionalidad inteligible, esto es, la significación, para la ex-sistencia.

Heidegger no está imponiendo la fenomenología a la ontología desde fuera, sino que simplemente está haciendo explícita la fenomenología implícita del Estagirita. El propio Aristóteles defendía la convertibilidad del ὄν y lo ἀληθές: “Cada cosa posee tanta inteligibilidad cuanto posee de ser” (*Met.* II.1, 993 b 30-31).²⁸ Heidegger simplemente extrae las consecuencias de ese principio: “es” es convertible con “es-significativo-como”, *Wesen* resulta ser *Anwesen*. *Sein* es entendido como *Sinn*, y ser = ser inteligible. Del mismo modo, las dos preguntas básicas de la metafísica de Aristóteles son transformadas en (1) la investigación sobre qué es algo se convierte en la pregunta de qué cuenta para nosotros como real, y (2) la pregunta de qué es la realidad-como-tal se convierte en la pregunta de cómo la realidad es inteligible en general.

4. Πάθος

Supuesta la correlación entre la aperturidad-arrojada y la inteligibilidad, y dado que la intencionalidad es la estructura fenomenológica del ocuparse-con-aquello-dotado-de-significado, ¿qué tienen que ver estas dos cosas con el πάθος? Para responder a esta pregunta, nos dirigimos a la conferencia “¿Qué es filosofía?” que Heidegger dio en Cérisy-la-Salle (Normandía) el 28 de agosto de 1955.²⁹ Como en la conferencia “¿Qué es metafísica?”, impartida un cuarto de siglo antes, “¿Qué es filosofía?” dirige a la audiencia a una *experiencia personal* de lo que está en discusión. En la conferencia anterior (1929) había dicho a sus oyentes que no esperaran una charla *sobre* metafísica, sino más bien que se dejaran “transportar a la metafísica” (*GA* 9: 103.2-6) por medio de una experiencia personal

28. ὅσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

29. “Was ist das – die Philosophie?” (*GA* 11: 7-26).

de “la nada”, esto es, de aquello que no-es-una-cosa, el claro como *das Nichts*. Solo con una experiencia tal, sostenía, respondemos personal y responsablemente a la pregunta “¿Qué es metafísica?” –pero, de nuevo, solo si mantenemos la experiencia viva y nos negamos a decir nada sobre ella que no provenga de la interpelación que esta “nada” realiza sobre nosotros– (GA 9: 113.2-10).

Así, también, en la conferencia de 1955 Heidegger dice que solo responderemos verdaderamente a la pregunta “¿qué es filosofía?” si aquello *sobre* lo que trata la filosofía –el *factum* básico– “nos concierne personalmente, nos toca profundamente y nos afecta en el núcleo mismo de nuestra ex-sistencia” (GA 11: 7.32-34).³⁰ Pero ¿acaso eso no convierte a la filosofía en una cuestión de afectos, sentimientos y emociones? Heidegger toma lo que André Gide dijo sobre la literatura (“Con buenos sentimientos se hace mala literatura”) y pregunta si lo mismo puede aplicarse a la filosofía. Si la filosofía es una actividad racional, no puede basarse en las pasiones y en las emociones que brotan desde las profundidades irracionales de la psique.³¹

Pero quizá no es tan simple. Si lo que llamamos “razón” (*ratio*, *Vernunft*) se estableció en primer lugar como tal *solo en* el desarrollo histórico de la filosofía, ¿podemos decir con total confianza que la filosofía es exclusivamente una cuestión de “razón”? Además, puesto que la filosofía *stricte dicta* surgió entre los griegos, y puesto que preguntar por la “esencia” de algo (por ejemplo, “¿Qué es filosofía?”) proviene de la filosofía griega, ¿no deberíamos primero establecer qué significaba φιλοσοφία para ellos? La palabra φιλοσοφία no aparece en Heráclito (aprox. 500 a. e. c.). En lugar de eso, uno solo encuentra φιλόσοφος (en el plural) en el fragmento 35, donde Heráclito dice que solo aquellos que están “versados en muchas cosas” merecen ese título.³² Heidegger defiende que el prefijo φιλέω del

30. “... uns selbst angeht, uns berührt (nous touche), und zwar uns in unserem Wesen”.

31. Gide (1923: 247.17-19) hizo este comentario: “C’est avec des beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature”, *en passant* en unas observaciones sobre William Blake en la quinta de sus seis *conférences* impartidas en 1922 en el Théâtre du Vieux-Colombier.

32. Fragmento 35: χρῆ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. El nombre ἱστορα (aquí en acusativo plural; es el étimo de “historia”) está relacionado con οἶδα,

φιλόσοφος de Heráclito no significa *aspirar* a la σοφία, en el sentido de un ὄρεξις o un ἔρωσ. Más bien, se refiere al estar *ya en sintonía con* y *en armonía con* aquello de lo que trata la σοφία. Basa su interpretación en los fragmentos 50 y 51, específicamente en el verbo ὁμολογέω (“estar de acuerdo con, corresponder con”) y el nombre ἄρμονίη.

50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν
ἔστιν ἔν πάντα εἶναι.

51: ... διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη
ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

A grandes rasgos: si hemos escuchado al λόγος, comprenderemos que ser σοφός es estar en sintonía con el *factum* básico. Aquí ese *factum* es denominado:

- λόγος, en el sentido de ensamblaje;
- en el que todo lo que está separado (διαφερόμενον, τὰ πάντα);
- es reunido y mantenido en la unidad (ἔν);
- de una tensa armonía (παλίντροπος ἄρμονίη);
- que es como un arco o una lira tensamente encordados (ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης).

Heidegger sostiene que, en la época de Platón y Aristóteles, unos dos siglos más tarde, la sintonía armoniosa que antes había definido al φιλόσοφος de Heráclito había degenerado en un *aspirar* a la σοφία. Más aún, Platón afirma que la fuente de esta aspiración es el πάθος. Después de que Teeteto haya expresado su asombro sobre los asuntos relacionados con el devenir, Sócrates responde:

μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ
ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. (*Teet.* 155 d 2-4)

la forma perfecta del presunto *εἶδω, que significa saber en el sentido de “haber visto”, esto es, haber aprendido de la experiencia.

Esta clase de πάθος –asombrarse, maravillarse– es la característica básica del φιλόσοφος, aquel que aspira a la sabiduría. De hecho, no hay otro ἀρχή de la filosofía que dicho asombro.

En cuanto ἀρχή de la filosofía, el πάθος del maravillarse o asombrarse no es únicamente lo que pone en marcha a la actividad filosófica, para luego quedarse atrás. Un ἀρχή es tanto la fuente como el sustento, tanto el originar como el ordenar de algo. El asombro no solo pone en marcha la vida filosófica, sino que también la mantiene de principio a fin. Pero ¿qué es este πάθος? ¿Está diciendo Platón que la filosofía está basada en y sostenida por los sentimientos? La discusión de Heidegger saca el πάθος fuera del reino psicológico de las emociones existenciales para introducirlo en la estructura existencial de la ex-sistencia. Como había hecho previamente con la *Befindlichkeit* (*SuZ* § 29), aquí Heidegger interpreta πάθος como la estructura existencial que denomina *Stimmung*: sintonía con el *Sein*. Pero la misma expresión (“sintonía *con...*”) contiene la posibilidad de un error fatal, el de separar la ex-sistencia del *factum* al afirmar que “el uno” (la ex-sistencia) está *en sintonía con* “el otro” (*Sein*).

El verbo transitivo *stimmen* (cuyo primer significado es “afinar o poner en sintonía un instrumento”) puede inducir a este error si pensamos en el existencial *Stimmung* en términos de la afinación en música. Antes de que la sinfonía comience, el oboísta toca un *la 440*, y los otros miembros de la orquesta reproducen esa nota a los mismos 440 ciclos por segundo en sus instrumentos. El oboísta y su instrumento han “afinado” o “puesto en sintonía” de este modo la orquesta. Del mismo modo, cuando se golpea un diapasón, este puede hacer a otro diapasón vibrar a la misma frecuencia. De manera análoga, ¿no “pone en sintonía” el *Sein* nuestra ex-sistencia al enviarnos ondas ontológicas que nos hacen resonar en correspondencia con el *Sein*? Junto con la imagen de la “puesta en sintonía”, Heidegger emplea una metáfora de llamada y respuesta. Cuando entiende el *factum* en términos del λόγος heraclíteo y dice que la ex-sistencia co-rresponde a este (ὁμολογεῖν, *entsprechen*), parece implicar con ello que hay un algo separado *al* que la ex-sistencia responde y *por* el cual es puesta en sintonía. Habla de la *Stimme* y *Zuspruch des Seyns* –la voz del Ser que llama e interpela (*spricht zu*) a la ex-sistencia–. Este tropo –el *Sein* llamando al *Dasein* (como el *abyssus abyssum invocat* de Agustín)

y del *Dasein* respondiendo al *Seyn*– refuerza la idea de que hay de hecho dos momentos en el *factum* en lugar de una singularidad indiferenciada.

Si ese fuera el caso, el pensamiento de Heidegger degeneraría en una nueva reiteración de la escisión sujeto-objeto, en una criptometafísica estructurada alrededor de un misterioso súper-*Seyn* que juega al escondite, dándose ocasionalmente al *Dasein*, pero posteriormente (y desastrosamente) recogiendo en sí mismo (véase nota 15). Necesitamos alejarnos de estas imágenes de la puesta en sintonía y la co-rrespondencia y, con ello, revisar radicalmente nuestra comprensión de lo que Heidegger quiere decir con *Stimmung* y *Entsprechen*. En “¿Qué es filosofía?” entiende el *factum* singular e indiviso en términos de ex-sistencia como *be-stimmt*. De acuerdo con los hermanos Grimm, el verbo *bestimmen* corresponde al latín *constituere* y al griego καθίστημι. Ambos, como transitivos, son verbos causativos: “poner algo en un lugar, llevar a algo a una cierta condición, establecerlo”. Aquí podemos hacer tres observaciones:

- 1) El *bestimmt-sein* de la ex-sistencia es su condición de haber sido *de-fin*-ida o *de-term*-inada, esto es, llevada a su *finis/terminus/τέρμα/τέλος*. Estos términos *no* se refieren al punto en el que la ex-sistencia termina y deja de ser, sino más bien a la consecución y realización de la ex-sistencia, a su modo propio de ser.
- 2) El *bestimmt-sein* es una reformulación de lo que el Heidegger temprano había llamado *Geworfenheit* y denominado más tarde *Ereignetsein*. Estos tres términos se refieren al mismo *factum* singular: a la ex-sistencia como habiendo sido apropiada ya siempre de su *proprium*, de su τέλος, a lo qué y cómo es esencialmente: arrojada-abierta como el claro.
- 3) De la misma manera como sucede con la *Geworfenheit/Ereignetsein*, donde no hay un agente que arroje o apropie la ex-sistencia a ser el claro, tampoco encontramos esto con el *bestimmt-sein*: no hay un Ser superveniente que “llame”, “interpele” o “ponga en sintonía” (esto es, determine o defina) la ex-sistencia *ab extra*, a la manera como una causa eficiente *qua ποιητικόν* efectuaría un cambio en el paciente *qua παθητικόν*. Y, sin embargo, el πάθος yace en el corazón del proyecto de Heidegger, aunque ahora no es entendido en términos de

emociones pasajeras, sino solo como otro nombre para la estructura existencial de la ex-sistencia, el equivalente de la *Geworfenheit* y el *Ereignetsein*.

La clave de la cuestión está en cómo comprende Heidegger la palabra “relación” (*Bezug*), y para ello nos dirigimos a la “Conversación con un profesor japonés”, donde Heidegger define lo que quiere decir con el “*Bezug* hermenéutico” de la ex-sistencia y *Sprache*. Por *Sprache* no entiende ni el sistema ni los elementos de la comunicación humana, cualquiera que sean las formas que puedan tomar. Más bien, *Sprache* hace referencia al λόγος heraclíteo tal y como aparece en el fragmento 50: el claro como la posibilidad de la inteligibilidad. Y Heidegger redefine radicalmente el *Bezug* de la ex-sistencia o la “relación con” el claro. No es, de manera enfática, una conexión entre dos cosas, y especialmente no es una relación “bilateral” de la forma “*Dasein* ↔ *Seyn*”.

Wohl dagegen möchte das Wort “Bezug” sagen, der Mensch sei in seinem Wesen gebraucht, gehöre als das Wesende, der er ist in einen Brauch, der ihn beansprucht. (GA 12: 119.8-10)

Esto es: la palabra *Bezug* hace referencia, por un lado, a nuestro destino de ser *necesarios* y *requeridos* para el sostenimiento del claro, y, por otro, a que el claro (contra cualquier intento de hipostatización) es una dimensión estructural de la ex-sistencia humana misma. Por ello, este *Bezug* no es una relación entre “dos”, sean estos los que fueran. Por el contrario, indica el hecho existencial unilateral de que la ex-sistencia abre un espacio (el claro), a través del cual es posible abrirse paso a la “plenitud sólida” de las cosas. Sin esta región abierta, no serían posibles los procesos existenciales de síntesis y distinción que permiten que las cosas adquieran significado y sentido para nosotros. A través de este abrirse paso o “irrupción”³³ posibilitada por la condición de arrojado que abre el claro, la ex-sistencia tiene acceso *inteligible* a las cosas. Es decir, gracias a esta

33. “Einbruch” (GA 9: 105.7).

irrupción y el espacio (el claro) que esta abre, podemos tomar una cosa *como* o *en términos de* algo dotado de significado y sentido (Sócrates *como* filósofo o *como* ciudadano de Atenas). De este modo, una cosa puede revelarse, por ejemplo, como una escalera, una valla, un arma, un refugio o una obra de arte, dependiendo de los contextos específicos donde se desenvuelva la ex-sistencia. Nuestra aperturidad-arrojada como el claro se expresa aquí como la “interpelación” sobre nuestra ex-sistencia, nuestra “destinación” al ser necesarios para que haya inteligibilidad en absoluto.

El claro no es otra cosa que la ex-sistencia, no es algo a lo que podríamos “entrar” desde afuera o con lo que podríamos “relacionarnos” como siendo algo distinto de nuestra ex-sistencia. Heidegger insiste en que dejemos de hablar sobre “relacionarse *con*” el claro. (“Darum dürfen wir auch nicht mehr sagen: Bezug zur...”; GA 12: 119.25). No hay nada “con” lo que relacionarse; en primer lugar, porque el claro no es un ser y, en segundo lugar, porque el claro no es algo distinto de nuestra propia ex-sistencia, entendida en términos de “das Walten des Brauches”. Esto es: el poderoso “ser-necesitado” que ya siempre nos ha definido y determinado a estar arrojados-abiertos como el claro (GA 12: 119.35).

En este sentido, dice Heidegger, nuestro estar arrojados significa que no nos “pertenece a nosotros mismos” (GA 11:160.26-27) en la medida en que estamos al servicio y servidumbre de las posibilidades de aquello dotado de significado/sentido, que es –llámese como quiera– nuestra *raison d'être*, *Worumwillen*, οὐ ἕνεκα o τέλος; es decir, nuestra esencia, en definitiva: lo que no podemos dejar de ser. En *SuZ* Heidegger escribe que “la ex-sistencia es arrojada [*i.e.*] llevada a su apertura, *no* por sí misma” (*SuZ* 284.11-12).³⁴ Años más tarde escribió: “Geworfen-nicht aus sich. / Woher anders denn aus Seyn selber? / Ereignis” (GA 78: 335.10-12). Ambos textos dicen lo mismo. La condición de arrojados-abiertos o a-propi-ados ha sido ya siempre “realizada sobre” nosotros. ¿Por qué agente? Por el *factum* mismo –pero no como un agente *ab extra* (el hipostasiado “Ser” de la mitología heideggeriana que defienden incorrectamente muchos autores), sino por nuestra facticidad misma como πάθος–.

34. “Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht”.

Heidegger extrae mucho de lo que dice sobre el estar arrojado, la apropiación, el *Bestimmtheit* y similares del tratamiento aristotélico de la δύναμις τοῦ παθεῖν en *Metafísica IX* (sobre δύναμις, cf. *ibid.* v.12). El verbo πάσχω y el sustantivo πάθος denotan una cierta pasividad (πάθησις) en una cosa, en el sentido de la capacidad de experimentar, recibir o “sufrir” –esto es, soportar el efecto de– alguna acción o actividad (ποίησις) que puede ser infligida sobre ella.³⁵ El tratamiento que hace Aristóteles de la δύναμις τοῦ παθεῖν en *Metafísica IX* trata sobre el ser de las cosas, pero Heidegger lo adapta radicalmente a la estructura del ser humano mismo, donde el πάθος denota ahora la facticidad fundamental de la ex-sistencia.

Ya hemos siempre “sufrido” la carga de la aperturidad-arrojada al claro. Ningún agente previo ha actuado sobre nuestra ex-sistencia, ha forzado la facticidad sobre nosotros, nos ha arrojado al ser-necesarios por mor de la inteligibilidad de todo. Decir que la facticidad ya siempre ha sido “realizada sobre nosotros” es un circunloquio para decir que es lo fundamentalmente “dado” de nuestra ex-sistencia, más allá de lo cual no podemos ir. Finalmente, por tanto, el πάθος es nuestra *facticidad*, es decir, el presupuesto último o condición de posibilidad fundamental de toda existencia humana. Y esta facticidad misma, y no otra cosa, es el tema principal (*die Sache selbst*) de toda la filosofía heideggeriana.

Apéndice: una nota sobre el Ereignis

1. Movimiento y Eignung

Al describir la actualidad de la ex-sistencia como *posibilidad*, Heidegger estaba modelando la ex-sistencia según la noción aristotélica de movimiento: κίνησις como ἐνέργεια ἀτελής. Κίνησις es una condición ontológica de la cosa de ser real (ἐν ἔργῳ) pero no aún completa (ἀτελής), es decir, actual *en cierto grado*, pero aun llegando a su propio ser:

35. Alternativamente, puede también indicar la capacidad de *resistir* una cierta acción o actividad, pero ese sentido no es el principal aquí.

- ἐνέργεια es la actividad esencial de una cosa (*Im-Werk-stehen*), su funcionamiento
 - sea como completamente dentro de su τέλος (si su movimiento ya se ha completado: ἐντελέχεια)
 - o bien como estando aún de camino a su τέλος (si su movimiento aún no se ha completado).
- δύναμις es la *Eignung* de una cosa en movimiento (*GA 9: 285.25; GA 19: 265.14*), su condición de
 - estar-llegando-a-su-propio/*eigen*, estar-llegando-*ad proprium*, esto es:
 - ser a-*propi*-ado según y de acuerdo con su τέλος.

Podemos ilustrar esto mediante dos ejemplos, uno perteneciente a la naturaleza (φύσις), y el otro al humano saber-cómo (τέχνη):

- 1) φύσις: una bellota tiene la δύναμις/*Eignung* de convertirse en un roble. Ella está “llevada” hacia su propia integridad por su τέλος (“roble”). Este τέλος yace *en el interior* de la bellota; es el originar y el ordenar (ἀρχή) de su movimiento. Dicho de otra forma, la bellota ya tiene *en sí misma* su τέλος (ἐν τέλει ἔχει), pero no por completo. La realidad (actualidad) de la bellota tiene la forma de una ἐν-τελ-έχεια ἀ-τελής.
- 2) τέχνη: el saber-cómo (τέχνη) de un carpintero guía la construcción de un armario, empezando por la primera proyección de una idea del producto resultante, el εἶδος προαιρετόν que funcionará como el τέλος de la actividad. La madera que ha sido seleccionada como apropiada (*geeignet*) para la tarea experimenta así un proceso de apropiación (*Eignung*) para ser un armario. En este caso el proceso está guiado no por un τέλος interno, como en el caso de la bellota, sino por el τέλος externo que reside en la mente del carpintero que proyectó de entrada el producto resultante (*GA 9: 191-93; MEGA II 5, 129.31-36*).

Dicho brevemente, *Eignung* designa la realidad de algo que está en proceso de ser traído-*ad proprium*, todavía en camino hacia su futuro estado de completitud.

2. *Eignung* y *Ereignis*

Lo que la *Eignung* es a artefactos y bellotas lo es el *Ereignis* a la ex-sistencia, pero con un giro importante.

Ereignis tiene ciertamente que ver con κίνησις, y κίνησις tiene igualmente que ver con incompletitud. Sin embargo, *Ereignis* se aplica exclusivamente a la κίνησις *existencial*. La ex-sistencia es única en su ser actualmente “completa” en su incompletitud, actualmente “total” en su inacabamiento. La ex-sistencia es perfectamente “perfecta” en su imperfección, en su incapacidad para alcanzar una completa autocoincidencia.

En *SuZ*, a lo que da cuenta de la finitud de la ex-sistencia (su abierta-fin-alización versus su completa autopresencia) se lo llama “estar-arrojado”. Pero en 1936 Heidegger comenzó a llamar a ese estar-arrojado *Er-eignis*, esto es, “a-propi-ación”, un término modelado a partir de *Eignung*.

La apropiación designa el hecho de que la ex-sistencia ha sido traída de forma *a priori ad proprium* (*er-eignet*), a su apropiada propiedad como el claro mortal y finito. Por ejemplo:

- Er-eignen – zum Eigen-tum bringen – sich zu Eigen werden lassen. (GA 73,1: 226.26)
- Das Ereignis ist *das* Gesetz, insofern es die Sterblichen in das Ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin hält. (GA 12: 248.15-16)
- ... daß sie [= die Vereignung] das Menschenwesen in sein Eigenes entläßt. (GA 12: 249.5-6)
- Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, daß sie vermögen, die Sprechenden zu sein. (GA 12: 248.6-7)

La palabra *Ereignis* simplemente reinscribe la estructura básica de la ex-sistencia que *SuZ* llama estar-arrojado (*Geworfenheit*).

- die Er-eignung, das Geworfenwerden (GA 65: 34.9)
- daß der Werfer des Entwurfs als *geworfener* sich erfährt, d. h. *er-eignet* durch das Seyn. (GA 65: 239.5-6)
- die Entwerfung als *geworfene* und das will sagen zugehörig der Er-eignung durch das Seyn selbst. (GA 65: 252.23-25)

- Der Werfer selbst, das Da-sein, ist *geworfen*, er-*eignet* durch das Seyn. (GA 65: 304.5-9)
- *Übernahme der Geworfenheit* aber bedeutet, das Dasein in dem, wie es je schon war, eigentlich sein. (SuZ 325.37)
- (... que debe ser comparado con) Das *Bei-sich des Selbst* west als Inständigkeit der *Über-nahme der Ereignung*. (GA 65: 322.6-9)
- Geworfenheit und Ereignis. (GA 9: 377, n. d).

La ex-sistencia apropiada es *Zu-sein*: como posibilidad, la ex-sistencia está en la condición de siempre-llegando-a-ser. Heidegger adopta el ἄπαξ λεγόμενον heracliteano Ἀγχιβασίη, “siempre aproximándose” (fragmento 122) para denominar esta condición asintótica.

La apropiación no es un “evento” en ningún sentido de ese término (GA 11: 45.19-20, GA 12: 247.10, GA 14: 25.33-26.2, GA 70: 17.19, GA 98: 161.8 y 341.25). Es un *hecho* existencial, la misma facticidad de la ex-sistencia.

Referencias

- AQUINO, T. (1873), *Opera omnia*, eds. S. Fretté y P. Maré, Paris: Louis Vives.
- GERASSI J. (ed. y trad.) (2009), *Talking with Sartre: Conversations and debates*, New Haven: Yale University Press.
- GIDE, A. (1923), *Dostoïesky (Articles et causeries)*, Paris: Plon.
- HEIDEGGER, M. (2018), *Anmerkungen VI-IX*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 98).
- (2013), *Zum Ereignis-Denken*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 73).
- (2012), *Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, ed. M. Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 83).
- (2010), *Der Spruch des Anaximander (1946)*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 78).
- (2007), *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 14).
- (2006), “Was ist das – die Philosophie? (1955)”, en *Identität und Differenz*

- (1955-1957), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 11).
- (2005), *Über den Anfang* (1941), ed. P.L. Coriando, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 70).
 - (2004), *Der Begriff der Zeit* (1924), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 64).
 - (2002a), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), ed. M. Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
 - (2002b), *Was heißt Denken?* (1951-1952), ed. P.-L. Coriando, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 8).
 - (2000), *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 7).
 - (1997a), *Der Satz vom Grund* (1955-1956), ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 10).
 - (1997b), *Nietzsche II* (1939-1946), ed. B. Schillbach, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 6.2).
 - (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. M. Jung, Th. Regehly, C. Strube, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 60).
 - (1992a), *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 58).
 - (1992b), *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
 - (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 65).
 - (1985a), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
 - (1985b), *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 12).
 - (1984), *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (WS 1937/38), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 45).
 - (1977), *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 2).

- (1976a), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*, ed. Walter Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 21).
 - (1976b), *Wegmarken (1919-1961)*, F.-W. von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9).
 - (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24).
- SARTRE, J. (1947), "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", en *Situations I*, Paris: Gallimard, 29-32.



La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles*

Ángel Xolocotzi Yáñez y Ricardo Gibu Shimabukuro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

Desde que en 1976 Franco Volpi inquietó a la academia tradicional con la tesis de que *Ser y tiempo* era una reinterpretación de la *Ética nicomaquea*, ocurrió una resignificación de la obra tanto de Martin Heidegger como de Aristóteles.¹ Hay que tener en cuenta que cuando Volpi se atrevía a proclamar tesis tan osadas, la *Gesamtausgabe* de Heidegger apenas iniciaba su publicación. No será sino hasta 2005 cuando se publique la lección que contiene en sentido estricto las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (GA 62) y hasta 2012 cuando se publique el mayor número de seminarios sobre diversos aspectos de Aristóteles (GA 83). En este sentido, Volpi no solo fue un pionero en esta línea, sino

* El presente capítulo fue redactado hace ya varios años y constituye la base de publicaciones derivadas de este, y publicadas de forma más detallada y especializada. El artículo “Heidegger y el olvido de la retórica” publicado en 2019 (Xolocotzi, 2019) constituye una ampliación y problematización directa de lo que aquí se expone. A partir de ello surgió el interés en abordar los diversos proyectos iniciales de Heidegger que llevaron a dos publicaciones más: una sobre su proyecto de publicación de una introducción a Aristóteles (Xolocotzi, 2020); otra sobre el proyecto de conmoción de la lógica (Xolocotzi, 2021). En estos tres artículos publicados entre 2019 y 2021 se despliegan gran parte de las cuestiones tematizadas en este capítulo. Que este se publique después de los artículos derivados se debe a diversas circunstancias que atrasaron la publicación del actual libro. Agradecemos de manera especial al doctor Jean Orejarena el empeño y dedicación para que se pudiera concluir esta empresa, planeada desde hace varios años. Asimismo, agradecemos a la magistra Viridiana Pérez la revisión formal del presente capítulo.

1. Así lo indicó Volpi en una entrevista de 2005, actualmente publicada en *Fenomenología viva* (Xolocotzi, 2009: 49 s.; incluida en la presente edición).

que abrió vías de investigación no contempladas en los estudios tanto del maestro de la Selva Negra como del Estagirita.

En las últimas décadas encontramos múltiples estudios sobre la importancia de Aristóteles para Heidegger. A pesar de que, en un primer momento, a partir de Volpi las investigaciones se centraron en la relevancia de la *Ética nicomaquea* para la conformación de *Ser y tiempo*, posteriormente se ha ampliado el abanico de relaciones entre ambos pensadores. La dirección de la investigación, sin embargo, no se ha limitado a los impulsos de Aristóteles en Heidegger, sino que a su vez ha ocurrido un redescubrimiento de Aristóteles al haberse enfatizado el retorno a sus textos más allá de las interpretaciones canónicas heredadas. De esa forma, el hecho de que Heidegger en sus inicios filosóficos haya decidido “medir sus fuerzas” con los “filósofos más decisivos de la historia” (citado en Xolocotzi, 2011: 76) y haber comenzado por Aristóteles, marca uno de los acontecimientos más relevantes en torno a la lectura contemporánea de la tradición filosófica.

El trabajo que aquí presento se enmarca en el ámbito de la recepción aristotélica por parte de Heidegger y aunque se centra en las posibilidades abiertas por la así llamada “rehabilitación de la filosofía práctica”, el énfasis no recae exclusivamente en lo trabajado en la *Ética nicomaquea*, sino en su relación con la *Retórica*. Se trata de exponer aspectos determinantes que constituyen la base de lo que será plasmado en 1927 en *Ser y tiempo*. Con ello se busca entender no solo lo expuesto en el *opus magnum*, sino revalorar la importancia de Aristóteles, una vez más, en aspectos que se creían ajenos al Estagirita.

1. Heidegger y la retórica aristotélica

Conocido es el § 29 de *Syt* por la referencia explícita a la *Retórica* de Aristóteles. Aunque la mención se inserta en el análisis de los afectos que Heidegger tematiza en ese capítulo, el comentario busca interpretar la *Retórica* más allá del concepto tradicional de esta como “disciplina” y abrir la perspectiva para verla como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (*Syt*: 138).

Esta aseveración quedó aislada porque su autor no despliega mayores elementos al respecto. Quizá los que lograron contextualizar esta referencia fueron los alumnos que visitaron la lección del semestre del verano de 1924 (Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Günther Anders, Walter Bröcker) en la cual Heidegger habló de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, pero cuya parte central versó sobre la *Retórica* de Aristóteles (cf. Xolocotzi, 2011: 96). Ahora sabemos que *Syt* remite en múltiples puntos a lo desarrollado en sus lecciones previas y por ello conviene revisar algunos aspectos de esa lección.²

Como el nombre lo indica, la lección mencionada trata de conceptos fundamentales de Aristóteles a partir de diversos textos atribuidos a él, pero el punto de partida es precisamente la pregunta por lo que debe entenderse por “concepto”. Heidegger escribe al inicio del curso que “lo que se quiera decir con *concepto* nos da respuesta: «la lógica»” (GA 18: 9). El hilo conductor del inicio de la lección lo constituye pues una revisión de la idea de “lógica” que remite, ya en el § 6, a la idea de λόγος. Así, gran parte de la lección se centra en la tematización del λόγος como lenguaje a partir de diversos textos aristotélicos.³

Uno de los puntos de partida es la mención que hace Aristóteles del ser humano como ζῷον λόγον ἔχον, traducido al latín como *animal rationale*, es decir, como el viviente que tiene λόγος. Sin embargo, en la lección

2. En los últimos años ha ocurrido una renovación en la interpretación de la obra de Heidegger, especialmente en torno a la conformación de *Syt*. Múltiples investigadores han puesto en claro el origen y despliegue de esta obra, de manera concreta a partir de las lecciones dictadas en Friburgo y Marburgo, de 1919 a 1926. Cf. Xolocotzi (2004, 2011).

3. El interés de Heidegger por la lógica remite a sus cursos de filosofía con Rickert; en el verano de 1915 asistió a un seminario sobre la lógica de Lotze (Xolocotzi, 2011: 41). Quizá por ello los primeros cursos que impartió Heidegger se mueven en ese ámbito, por ejemplo, el de invierno de 1916-1917 *Preguntas fundamentales de lógica*. A partir de su encuentro con Aristóteles en los años subsecuentes, Heidegger no abandonará su interés en la lógica y, a la par, de sus lecciones mantiene el proyecto de escribir una “Lógica”. Esta idea permanece por lo menos hasta 1925 y probablemente es abandonada con la publicación de *Ser y tiempo*: “[M]i lógica ha vuelto a tambalearse, de tal modo que no puedo presentarla en la versión actual” (citado en Xolocotzi, 2011: 102). La publicación de la obra póstuma deja ver que Heidegger retoma posteriormente la idea de una “lógica”, pero con fines que se insertan en el pensar ontológico y que en cierta forma desempeñan un papel político (Trawny, 2003: 118 ss.).

Heidegger dirige el análisis del ser humano a partir de otra referencia aristotélica que señala a este como un viviente político o ζῷον πολιτικόν.

El hecho de que el ser humano posea λόγος y esté referido a la πόλις indica el sentido inicial desde donde el filósofo de Friburgo aborda la cuestión del lenguaje: desde el ámbito del hablar unos con otros. Por ello, nuestro autor señala que “el ser humano es en el modo de ser unos con otros” (GA 18: 63). Este “ser unos con otros” no consiste en una individualidad que luego entable contacto con otra, sino que el ser unos con otros se vive inicialmente en la cotidianidad en la forma del “uno”.⁴ Heidegger indica que la primera expresión no es “yo soy”, sino “yo soy uno” (GA 18: 64). Inicialmente *uno* ve las cosas de tal o cual forma, *uno* actúa de cierta manera, *uno* habla de cierta forma, etc. “A partir del uno surge el modo cómo el ser humano ve el mundo inmediata y regularmente, cómo concierne el mundo a los seres humanos, cómo estos interpelan al mundo” (GA 18: 64). Por ello, entonces, este “uno” es el cómo del ser humano en la cotidianidad y en ello “el portador propio de este uno es el lenguaje”. Así, Heidegger concluye inicialmente que “la determinación del ser unos con otros es igualmente originaria que la determinación del ser-hablante” en el ser humano. De este modo, el análisis de esa originariedad conducirá a la tematización de la *Retórica*; mediante ella se logra aprehender el despliegue del lenguaje cotidiano a partir del estar unos con otros.

La remisión a la *Retórica* en la mencionada lección se inserta en el modo de tratamiento que nuestro autor busca en la fenomenología. El apego al “principio de la falta de supuestos” y el exhorto a ir “a las cosas mismas” significan para Heidegger los pilares del trabajo fenomenológico.⁵ En ese sentido, las lecciones muestran un esfuerzo para hallar

4. El impersonal *man* en alemán ha sido vertido al castellano como “uno” o “se” en el sentido de que refiere a la generalidad del actuar. Su despliegue en *Syt* ha sido objeto de múltiples análisis cuya referencia saldría de los objetivos del presente estudio. Simplemente conviene señalar la importancia de la obra póstuma para una comprensión más amplia de lo publicado en *Syt* de 1927.

5. La identificación de la fenomenología con el “principio de la falta de supuestos” y con la máxima de investigación de “ir a las cosas mismas” ha sido constante a lo largo de la tradición fenomenológica. Una excepción constituye la postura de Antonio Zirión,

el ámbito desde el cual puedan darse las condiciones que posibiliten aprehender los modos de aparecer de los fenómenos. Las lecciones de Friburgo centran su esfuerzo en afinar el modo de tratamiento fenomenológico que impida ubicarse en un ámbito con contenidos predefinidos y que, a su vez, anule la posibilidad de la falta de supuestos. Desde la lección de 1919, Heidegger remitirá al concepto husserliano de “mundo de vida” (*Lebenswelt*) como base indeterminada para cualquier posibilidad de contenido objetual.⁶ Tal propuesta será matizada en las lecciones subsecuentes hasta hacer referencia a ella como el ámbito de la cotidianidad. Así, la tematización del lenguaje cotidiano en el ámbito de la retórica se inserta en el proceder fenomenológico que determinó el rumbo del joven Heidegger.

Si se trata, pues, de enfocarse en los aspectos del lenguaje que surge en el ámbito de la cotidianidad –partiendo de una idea de lenguaje que abra la posibilidad de pensar un ámbito que vaya más allá del tratamiento estricto de la lógica–, lo primero que detecta Heidegger es el problema en torno a la acepción de retórica apropiada para este objetivo. Se trata, en primer lugar, de saber qué es la retórica y cuáles son sus alcances. Así, Heidegger tematiza la retórica en diversos sentidos; a saber, en su carácter de posibilidad, en su diferenciación con la sofística y en su referencia al ámbito ético-político.

quien ha mantenido una polémica con el autor a lo largo de más de diez años. Todas las discusiones a lo largo de esta década se han compilado y publicado recientemente en Xolocotzi y Ziri6n (2018).

6. En la primera sesi6n de su lecci6n por emergencia de guerra (*Kriegsnotsemester*) de enero a abril de 1919, Heidegger se6ala lo siguiente: “Dentro del particular mundo de vida dominante en cada uno, la existencia de toda persona establece en cada uno de sus momentos una relaci6n con el mundo, con los valores motivacionales del entorno inmediato, de las cosas de su horizonte vital, de las otras personas y de la sociedad” (GA 56-57: 4). Conviene recordar que en ese semestre Husserl impartió la lecci6n “Naturaleza y espíritu” en donde desplegó algunos aspectos del “mundo de vida” y a la que el propio Heidegger asisti6 como oyente (Xolocotzi, 2016).

2. Dos sentidos del ζῶον λόγον ἔχον

Aristóteles caracteriza a la retórica como la posibilidad (δύναμις) de hacer contemplar (θεωρεῖν) lo persuasivo (πιθανόν) (*Ret.* I, 2, 1355b 25). De esta manera, lo persuasivo del ejercicio retórico se lleva a cabo en el discurso de tres formas: unas refieren al carácter (ἦθος) del hablante, otras al hecho de disponer de alguna manera al que escucha (ἀκούειν) y otras al λόγος mismo (1356a 1).

Heidegger centra gran parte de su análisis en el segundo caso, es decir en el ἀκούειν o capacidad de escuchar, y su relación con el πάθος.⁷ Puesto que la lectura heideggeriana pretende ser una hermenéutica del “estar unos con otros”, señala que en ello hay un hablante y un oyente cuya relación se da precisamente en el escuchar; esta relación deviene en “la percepción propia” (αἴσθησις) (GA 18: 104). Así, la posibilidad del estar unos con otros parte precisamente del acto de escuchar, en cuanto percepción del habla o λόγος. No se trata solo de caracterizar al ser humano como hablante u oyente, sino como un ente que “se escucha a sí mismo”. De ese modo, la determinación del ser humano como aquel viviente que tiene λόγος; es decir, ζῶον λόγον ἔχον, indica que este escucha su propio lenguaje (GA 18: 105). Pero ¿cómo es posible escuchar el propio lenguaje? Para aclarar esto, Heidegger hace una digresión y remite a otros pasajes de Aristóteles, especialmente al apartado (*EN* I, 13, 1102b 38) en donde este introduce las virtudes del carácter: éticas y dianoéticas. En las primeras queda claro que se trata de la relación de la parte sin λόγος del alma, la cual, no obstante, cuenta con la posibilidad de tener contacto con el λόγος al asumir algo y darle continuidad. Aquí, dice Heidegger, la cuestión no reside en saber algo, sino en escuchar. Los casos que señala Aristóteles en el capítulo 13 del libro I de *EN* son muestra de ello: la exhortación (παρακλήσις), la advertencia (νουθέτησις) y la reprensión (επιτίμησις) (1103 a 1 ss.). De esta manera, Heidegger liga la escucha con la forma de ser que corresponde a la πράξις; la ὄρεξις o el impulso desiderativo o volitivo. Queda claro que la ὄρεξις corresponde

7. Respecto del papel del πάθος en la *Retórica* se puede consultar el extraordinario trabajo de Uscatescu (1998).

al ἄλογον, es decir, a la parte sin λόγος del alma, a lo irracional; no obstante, se relaciona con el λόγος en tanto que esta parte irracional lo escucha. La primera aseveración importante de Heidegger, en este sentido, es que el lado desiderativo y el apetitivo se relacionan con el λόγος, con el lenguaje, en cuanto lo escuchan. Esto permite al filósofo de Friburgo ampliar el sentido del λόγον ἔχον, del “tener λόγος”, más allá de la parte del alma que posee propiamente λόγος, es decir, de la parte racional. De esta forma habría entonces dos sentidos del λόγον ἔχον: uno en tanto refiere a la parte del alma con λόγος, es decir, al carácter hablante del alma; y otro que refiere a la parte sin λόγος, pero que escucha. De acuerdo con Heidegger el λόγον ἔχον indica un segundo sentido no al tener el λόγος, sino al escucharlo. La ὄρεξις entonces formaría parte de este otro sentido en la medida en que tiene que ver más bien con el escuchar (GA 18: 111). La diferencia que existe entre las ἀρεταί o virtudes surge, pues, a partir de este doble sentido del λόγον ἔχον, ya que en las virtudes éticas que configuran el carácter se trataría de escuchar, mientras que en las dianoéticas consisten en hablar.

En la *Ética nicomaquea* Aristóteles indica que la separación del alma en una parte racional y otra irracional se ha tratado en los ἐξωτερικοὶ λόγοι, los tratados exotéricos. Sabemos que aquí yace una larga controversia que supera el objetivo del presente trabajo;⁸ lo que hay que destacar es que Heidegger, apoyándose en Diels y en Jäger, señala que los tratados exotéricos serían un modo de hablar fuera de la ciencia (GA 18: 107), lo que quiere decir que abarcarían también el ámbito de la cotidianidad. Con ello se busca enfatizar el carácter originario del ζῶον λόγον ἔχον en los dos sentidos ya mencionados: el viviente que habla y el que escucha. A partir de ahí se entiende que en el diálogo se da el modo de ser más propio del ser humano.

Esta determinación resulta fundamental para Heidegger, aunque también indica el modo inmediato en el que se dan el habla y la escucha: en la moda, en el cuchicheo, en la inmediatez. La sofística sería una forma de hablar que corresponde a esta tendencia. La oposición de los

8. Diels piensa que refiere a “extraños a la escuela aristotélica”. Burnet (1900: 58) concuerda e indica que equivale a “en los escritos de la escuela académica”.

filósofos, especialmente de Aristóteles, se da con la intención de retomar el lenguaje a partir de lo que corresponde como λόγος οὐσίας. Así, el origen mismo del habla científica tendría sus orígenes en el habla cotidiana.

Si la retórica hace referencia al habla cotidiana, se trata entonces de la interpretación del ser humano concreto, de una “hermenéutica del *Da-sein*” (GA 18: 110). En el fondo, dice Heidegger, la retórica es el término para reflexionar sobre el lenguaje (GA 18: 113), ya que, de acuerdo con lo señalado, el lenguaje, en cuanto λόγος, no solo tiene que ver con la parte del alma con λόγος, es decir, la que habla, sino también con la aló-gica, la que simplemente escucha.

El hecho de que Aristóteles haya escrito una *Retórica* para Heidegger indica la manera en la que el Estagirita plasma en conceptos la idea de ser humano determinante para los griegos. Sobre la base de lo que ya Platón había indicado sobre la retórica, esto es, que ella es el “artífice de la persuasión” (*Fedro*, 260a 1 ss.), Aristóteles busca destacar y diferenciar su alcance. Por ello, a pesar de que en ciertos momentos la señala como una τέχνη, al inicio del capítulo 2 del libro I de la *Retórica*, la caracteriza más bien como una δύναμις (1355b 25).

3. La retórica como posibilidad

¿Qué problemas se presentan al entender la retórica como una δύναμις? La interpretación de Heidegger no se centra, ciertamente, en cuestiones filológicas en torno a la posible diferencia entre otras obras de Aristóteles, o en torno a ciertas controversias, como sería el caso de Isócrates; más bien, se trata de ver el modo de ser de la retórica misma.

De acuerdo con Giovanni Reale (2007: 16 ss.) y con otros intérpretes, la insistencia por parte de Aristóteles de que la retórica no es una τέχνη entra en confrontación con aquella idea de retórica difundida por Gorgias y su discípulo Isócrates, según la cual esta es una τέχνη que consiste en instigar irracionalmente los sentimientos. Si recordamos el planteamiento de Platón en el *Fedro* (266d 7 ss.), la retórica solo es aceptable si se apoya en la dialéctica. Aristóteles tendrá esto en cuenta al iniciar su

texto indicando que la retórica es antistrofa de la dialéctica y más adelante dirá que es “retoño” (παραφικς) de la dialéctica y de la ética y “parte y semejanza” (μορίον καὶ ὁμοιομα) de la dialéctica (1356a 25).

La retórica es antistrofa de la dialéctica, un retoño o vástago de la dialéctica, pero a modo de respuesta. La dialéctica y la retórica, al tener que ver con el diálogo, tienen que ver con todo –no como las ἐπιστήμη que tienen relación con una sola cosa–. La retórica remite a lo argumentativo, tiene que ver con poner y contraponer argumentos mediante el λόγος para cuestionar y llegar a la verdad del ámbito cotidiano en que vivimos, más aún, vinculada con una suerte de τέλος que consiste en tratar de encontrar por qué algo habría de ser mejor que otra cosa. La retórica es relativa a una serie de formas, no de contenidos específicos. El λόγος, en este sentido, no es exclusivo del ámbito lógico, también remite al ἦθος en un sentido relativo a aquel ámbito cotidiano de la formación del carácter.

Los problemas para Aristóteles con respecto a la retórica remiten al hecho de que esta no tiene bien definido y claro su ὑποκείμενον o fundamento; sin embargo, también es concebida como una διδασκαλία, es decir que es posible que sea enseñada y mostrada. ¿Cómo podría entonces la retórica ser una τέχνη que consiste en enseñar y mostrar lo que puede ser de otra manera, y que a su vez pareciera que tiene un ὑποκείμενον, el cual sería lo persuasivo? ¿Cómo tendría esto lugar si lo persuasivo no es algo concreto y que puede tratar y versar sobre cualquier cosa en la medida en que está determinado por el λόγος? Si la τέχνη y la ἐπιστήμη tienen un ὑποκείμενον en común, esto es, el λόγος, entonces la retórica no es ni τέχνη ni ἐπιστήμη sino το τεχνικόν, es decir, algo artístico, algo técnico y, en fin, algo más cercano a una δύναμις en cuanto facultad o capacidad; se trata, pues, de una posibilidad: la posibilidad de hacer ver lo persuasivo. El trabajo de la retórica no es convencer, pues esa sería la virtud de la sofística; la tarea de la retórica es hacer ver las condiciones en las cuales el lenguaje muestra las cosas de la experiencia cotidiana, es decir, de la δόξα. Se encargaría de mostrar cómo trabajan las opiniones generales de la πόλις para persuadir. La retórica puede concebirse, entonces, como la virtud de hacer ver aquello que puede persuadir.

Para Heidegger la retórica reviste una importancia central, en cuanto se trata, como él dice, de “la interpretación del *Dasein* concreto” en donde se tematiza el lenguaje en su doble sentido: en cuanto habla y en cuanto escucha. Esta estructura posibilita dos cuestiones relacionadas con la política al estar unos con otros. Por un lado, en la ética se refleja la división de las ἀρεταί a partir de la estructura del hablar-escuchar, en donde todas las virtudes estarían determinadas por esta disposición. En las virtudes dianoéticas recae el énfasis en el habla; mientras que, en las éticas, en la escucha. Sabemos que la buena vida propuesta en la ética remite necesariamente a una política, en cuanto no se trata de una vida aislada, sino en la *pólis*. Por otro lado, el lenguaje en la *pólis* remite al modo de hablar cotidiano expresado en la retórica, en donde lo persuasivo surge a partir del hablante y del oyente mediante un λόγος. La estructura del hablar-escuchar no remite, en primera instancia, a las ἀρεταί, sino a las persuasiones. En aquel que habla interviene el carácter, pero en el que escucha interviene la disposición afectiva que puede conducir al cumplimiento de la persuasión.

Baste aquí con señalar la relación ontológica que Heidegger desplegará en torno a la relación entre hablar-escuchar y disposición afectiva. El punto de partida para ello no es, como a veces se quiere indicar, una cuestión de etimología o semántica al ligarse la *Stimmung* (temple) en cuanto temple de la disposición afectiva con la *Stimme* en tanto voz. Lo que Heidegger despliega al respecto ya en sus lecciones, pero de modo concreto en el § 29 de *Syt*, tampoco busca sostener posturas semejantes a las de Gorgias o Isócrates respecto de la retórica y su incidencia en lo “irracional de los sentimientos”. Como hemos visto, la interpretación heideggeriana de Aristóteles conduce a la consideración de las formas de “tener λόγος” tanto en el habla como en la escucha; esta última, ligada a la parte del alma sin λόγος, se relaciona con el lenguaje al escucharlo. En ese ámbito, a pesar de que la ὄρεξις desempeñe un papel central, lo importante es destacar la escucha como aspecto determinante del tener λόγος propio del ser humano. De esta manera, los templeps afectivos no serían un ámbito independiente, como se ha interpretado la doctrina de los sentimientos. En ese sentido, Heidegger mantiene una lectura hermenéutica del λόγος de la retórica, a diferencia de una interpretación

desde posiciones heredadas que consolidarán posteriormente el esquema de la subjetividad, en donde los sentimientos constituyen una región autónoma.⁹

Conclusiones

Aunque ya es ampliamente conocida la apropiación que Heidegger llevó a cabo con respecto a Aristóteles, en ocasiones se deja de lado la importancia que tuvo la *Retórica* para la tematización de la llamada “interpretación del *Dasein* concreto”, es decir, para la configuración de una “hermenéutica del *Dasein* mismo” a partir de su cotidianidad, en cuanto punto de partida para el análisis fenomenológico. Esto es así porque, como hemos visto, la retórica, al no versar sobre un ámbito específico y, a su vez, al estar abierta a los diversos modos de hablar, deja ver su determinación como *posibilidad*, la posibilidad de hablar de diversos modos. Es por ello que Heidegger ve a la retórica como la “hermenéutica del *Dasein* mismo” y de ahí su importancia para la tematización del lenguaje que se origina a partir del “ser unos con otros”, de la disposición afectiva y de los modos de ser específicos descriptos en *Ser y tiempo*.

Se puede constatar cada vez con mayor claridad y en diversos ámbitos temáticos aquello que Volpi había anunciado hace ya cuatro décadas sobre la importancia de Aristóteles para comprender a Heidegger y, a la vez, captar en toda su magnitud aquello que el joven profesor de Marburgo anunciaba en un pliego no expuesto en clase, pero añadido como

9. A partir de la modernidad se pueden detectar dos grandes líneas en las que ha sido colocado el ámbito afectivo. Por un lado, encontramos desde Descartes su determinación intencional moderna con la consecuente dependencia del ámbito representacional. Lo afectivo en este caso posee cualidades cognoscitivas que, sin embargo, son superadas por la claridad de la representación. Sería Kant, empero, quien rompe radicalmente con este esquema para así excluir a lo afectivo de toda pretensión cognoscitiva y constituir de modo independiente un ámbito de estados subjetivos. Una de las contribuciones de la fenomenología husserliana, secundada por Scheler y Heidegger, será el haber puesto nuevamente a discusión el papel del ámbito afectivo respecto de la totalidad de la conciencia, persona o *Dasein*. Cf. Xolocotzi (2007). Al respecto puede verse también Xolocotzi y Gibu (2016).

“prólogo” a su lección “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”, es decir, que en la búsqueda Aristóteles fue el modelo (GA 63: 5 -22).

Referencias

- ARISTÓTELES (1985), *Ética nicomaquea. Ética eudemia*, trad. J. Palli Bonet, Madrid: Gredos.
- (1990), *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid: Gredos.
- BURNET, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, London: Methuen.
- HEIDEGGER, M. (2014a), *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938), ed. P. Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 94).
- (2014b), *Überlegungen VII-IX* (Schwarze Hefte 1938-1939), ed. P. Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 95).
- (2012), *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, ed. M. Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 83).
- (2009), *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid: Trotta.
- (2007), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián, Barcelona: Herder (en *Gesamtausgabe* 56-57).
- (2005), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, ed. G. Neumann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62).
- (2002a), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), ed. M. Michalski, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (2002b), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid: Trotta.
- (1999), *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza.
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63).
- (1989), *Sein und Zeit*, ed. Max Niemeyer, Tubinga.
- PLATÓN (1992), *Fedro*, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos.
- REALE, G. (2007), *Historia de la filosofía*, trad. J. A. Iglesias, Bogotá: San Pablo.
- TRAWNY, P. (2003), *Martin Heidegger: Introduction*, Frankfurt: Campus.
- USCATESCU, B. (1998), *La teoría aristotélica de los templos: un estudio*

- histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la antigüedad*, Madrid: Sociedad Iberoamericana de Filosofía.
- XOLOCOTZI, Á. (2021), “Logos, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica”, *Eidos*, 35: 270-292.
- (2020), “Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger: el caso de Aristóteles”, *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5: 309-321.
 - (2019), “Heidegger y el olvido de la retórica”, *Diánoia*, 64 (83): 27-47.
 - (2016), “Mundo circundante y mundo de vida en 1919”, en A. Escudero (ed.), *Studia Heideggeriana v*, Buenos Aires: Teseo, 71-97.
 - (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México: Ítaca.
 - (2009), *Fenomenología viva*, Ciudad de México: BUAP.
 - (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Ciudad de México: Plaza y Valdés.
 - (2004), *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- XOLOCOTZI, Á. y A. ZIRIÓN (2018), *¡A las cosas mismas! Dos ideas en torno a la fenomenología*, Ciudad de México: Porrúa.
- XOLOCOTZI, Á. y R. GIBU (coords.), (2016), *Temple de ánimo y filosofía: consideraciones heideggerianas sobre la afectividad*, Ciudad de México: Aldus.



V

ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA VIDA
ANIMAL Y DE LA NATURALEZA



La interpretación privativa: sobre el método de la hermenéutica de la vida en *Ser y tiempo**

Róbson Ramos dos Reis y André Luiz Ramalho da Silveira

Universidade Federal de Santa Maria

I

Son muchos los temas en *Ser y tiempo* en los que es visible la confrontación con Aristóteles. Una *interpretación fenomenológica en conexión con Aristóteles* permite entender, por ejemplo, la radicalización del principio ousiológico de la metafísica occidental, así como la inversión del principio de la plenitud y la correlación entre el ser y la temporalidad originaria. Ya se ha resaltado en la literatura que la apropiación heideggeriana de los conceptos de κίνησις y δύναμις es una de las claves para comprender la cuestión del ser como un todo (Backman, 2005: 241). Siendo así, el significado “cinético” del ser reside, por así decirlo, en la relación entre presencia y ausencia, más propiamente, en la esencial relación con la ausencia que constituye la presencia significativa de algo (*ibid.*: 251). Además, la comprensión ontológica del movimiento, siguiendo a Aristóteles, fue particularmente decisiva para el proyecto de radicalización de la pregunta por el ser, a partir de una temporalidad ex-stática y horizontal. Aquí reside la razón de por qué, para Heidegger, la *Física*, y no la *Metafísica*, sería el libro fundacional, oculto y nunca suficientemente pensado de la filosofía occidental (*GA 9*: 242).

En este contexto, la movilidad de la vida no es solamente una clase de movimiento, sino el horizonte de análisis aristotélico del movimiento en

* Traducción del portugués: Jean Orejarena Torres (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).

general (Backman (2005: 252). Esto es lo que se sugiere en la lección del verano de 1926, cuando Heidegger afirma:

Desde la exposición del origen de las determinaciones fundamentales del ser, δύναμις y ἐνέργεια, ya quedó claro que la ζωή alcanza un significado fundamental. En efecto, ha sido precisamente la primera aprehensión fenomenológica de la vida la que condujo a una interpretación del movimiento e hizo posible la radicalización de la ontología. (GA 22: 182/215, versión modificada)

En el proyecto de la ontología fundamental, la movilidad específica de los seres humanos no es tematizada con la noción de vida, sino con el concepto de existencia. Concebida como cuidado y temporalidad, la existencia humana no es estructurada por una movilidad finalizada en la contemplación, capaz de una perfección noética de aprehensión de lo que es completamente presente, sino más bien por una movilidad mortal y finita. La temporalidad ex-stática y horizontal es una temporalidad finita en la cual hay una primacía de lo posible sobre lo actual, y en la que no se encuentra finalización en alguna posibilidad determinada.

Actualmente está razonablemente estudiado el movimiento progresivo de incorporación y abandono del concepto de vida en la elaboración de la analítica de la existencia y de la ontología fundamental (Imdahl, 1997; Schmidt, 2005). Se puede decir que el concepto de experiencia fáctica de la vida está relacionado con la noción de vida originada de la filosofía de la vida, que recibe connotaciones que también tienen su origen a partir de Kierkegaard, Lutero y Agustín.¹ De la misma forma, la interpretación de la doctrina aristotélica del movimiento representa, ciertamente, un momento importante en el desarrollo en dirección al concepto de existencia.

Es verdad que la ruptura con la noción de vida fáctica reserva para el concepto de vida una significación restringida a las ciencias biológicas

1. Estas fuentes son referidas por Heidegger en la correspondencia con Bultmann del 31 de diciembre de 1927 (Bultmann y Heidegger, 2009: 48).

(Schmidt, 2005: 242-246), y que designa el modo de ser de las plantas y los animales (cf. GA 56-57: 20; GA 22: 277, 282). Es en esta acepción en la que examinaremos el tratamiento del concepto de vida en la ontología fundamental. Dicho más exactamente, nuestro objetivo es hacer un análisis de las operaciones metodológicas delineadas en el contexto de una hermenéutica ontológica del ser vivo. Nuestra hipótesis sostiene que el adecuado entendimiento de la hermenéutica de la vida muestra que también en el pensamiento no metafísico del ser la vida adquiere una significación ejemplar.

II

Heidegger justificó explícitamente la ausencia del problema de la naturaleza en la analítica de la existencia y en la ontología fundamental al decir:

No se puede encontrar la naturaleza en el mundo circundante, ni en el general, primariamente, como algo *respecto de lo cual nos comportamos*. La naturaleza está originariamente abierta en el *Dasein*, por el hecho de que este existe como dispuesto afectivamente *en medio de lo ente [als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem]*. En la medida, sin embargo, en que esta disposición afectiva (arrojamiento) pertenece a la esencia del *Dasein* y se expresa en la unidad del concepto pleno de *cuidado*, solamente aquí puede ser primeramente conquistada la *base* para el *problema* de la naturaleza. (Heidegger, 1965: 36, nota 55)

Como el problema de la naturaleza tiene por base la analítica de la existencia y el concepto de cuidado, entonces este problema también precisa ser abordado hermenéuticamente, lo que no implica un abordaje sistemático o deductivo. Puede sonar paradójico afirmar que la naturaleza no está en el campo de los comportamientos humanos. Heidegger escribió, en *Ser y tiempo*, que no escuchamos meros sonidos y ruidos, sino más bien el ruido de la motocicleta y “el pájaro carpintero que golpetea”

(SuZ: 163/187). ¿Escuchar no es un comportamiento respecto de algo? ¿No son los pájaros entes naturales? Lo decisivo está en la palabra “primariamente”. La naturaleza está desvelada originariamente en el *Dasein*, y solamente entonces acontecen comportamientos con algo como algo natural. Además, el desvelamiento originario también acontece en la disposición afectiva y templada correspondiente al estar en medio de los entes.

Esta última determinación no debe inducir a una aproximación inmediata al romanticismo.² Central es que, además de la naturaleza que se presenta como tema de investigación científica y de la naturaleza referida a partir de los contextos operacionales, hay un encuentro originario con lo natural. A pesar de no estar elaborado, el programa de una hermenéutica de la naturaleza puede ser formulado genéricamente como la elaboración de las suposiciones ontológicas ya comprendidas, las cuales posibilitan el desvelarse originario de la naturaleza del *Dasein* y también los posibles comportamientos con los entes naturales.³ El momento destructivo de esa hermenéutica suspende la aceptación irrestricta de las distinciones como naturaleza y cultura, naturaleza viva y no viva, en detrimento de la distinción entre modos derivados y originarios del encuentro con lo natural (Foltz, 1995). No podemos examinar ahora las dificultades ontológicas relacionadas con la noción de naturaleza material no viva, pero estableceremos hipotéticamente la primacía de la vida como campo fenomenal para la interpretación de lo natural.

En la hermenéutica de la naturaleza, la vida asume una significación ejemplar, a pesar de que la justificación de tal suposición aparece solamente al final de la construcción. En *Ser y tiempo* no hay una elaboración de la ontología de la vida; sin embargo, Heidegger indicó la operación metodológica de la hermenéutica de la vida biológica. La vía privativa es el camino de una ontología de la vida. La primera formulación de esa noción aparece en la diferenciación de la analítica existencial en relación con la psicología, la antropología y la biología:

2. No podemos desarrollar el tema aquí, sino apenas señalar que, según Heidegger, el concepto de naturaleza según el romanticismo es inteligible solamente a partir de la analítica de la existencia (SuZ: 88).

3. Nuestro abordaje se apoya fuertemente en las formulaciones de Riedel (1989, 1991).

En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como “ciencia de la vida” se funda en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente solo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir” (*Nur-noch-leben*). La vida no es ni un puro estar-ahí (*pures Vorhandensein*) ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente determinada) y, además, otra cosa. (*SuZ*: 50/74-75)

Algunas páginas adelante, el tema es nuevamente resaltado en el contexto del a priori ontológico de la investigación biológica.

En sí misma, esta estructura solo podrá ser explicitada como un a priori del objeto temático de la biología, después de haber sido comprendida como estructura del *Dasein*. Solamente orientándose por la estructura ontológica así concebida es que se podrá definir a priori, por medio de una privación, la constitución ontológica de la “vida” (*SuZ*: 58).

Hay además otras dos referencias a la operación privativa en *Ser y tiempo*. En relación con los fenómenos del ímpetu y la inclinación, relacionados con los entes meramente vivos, Heidegger sostiene que el problema de la constitución del vivir solamente tendrá desarrollo por medio de una privación reductiva a partir de la ontología del *Dasein* (*SuZ*: 194). Y, al elaborar el concepto existencial de muerte, afirmando que se trata de un fenómeno de la vida, Heidegger nuevamente afirma que el modo de ser de la vida solamente podrá ser fijado de forma privativa (*SuZ*: 246). El pasaje es importante porque Heidegger también afirma que la vida es un modo de ser que debe ser atribuido a un ser-en-el-mundo, siendo importante el artículo indefinido “un”:

La muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida. La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo [*in-der-Welt-sein*]. Este modo

de ser solo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al *Dasein*. (*SuZ*: 246/267)

III

La interpretación privativa adquirió una significación central en la recepción de la obra de Heidegger. Muchos críticos han resaltado que el retorno del pensamiento metafísico en la obra de Heidegger puede ser verificado en el tratamiento privativo de la vida. Antropologismo metafísico es la suposición que viene a la superficie cuando se examina la privación: llegar hasta la vida por una privación de la condición del *Dasein*. De esta forma, así como la tradición diferenció esencialmente al ser humano en relación con las demás especies vivas, también la analítica de la existencia reafirma la base para asir una diferencia abismal entre los hombres y las otras criaturas vivas. ¡Metafísica! Más grave aún: el acceso a la estructura de la vida tendría por base la ontología de la existencia humana. ¡Antropologismo! Es precisamente ese punto el que discutiremos aquí, al ofrecer un análisis de la noción de privación.⁴

En el caso de que se acepte la objeción dirigida a Heidegger, ¿cuáles son los presupuestos que estarían actuando en la noción de privación? Son básicamente dos. El primer presupuesto identifica privación con abstracción. Interpretar privativamente la vida significaría abstraer las propiedades específicamente existenciales, resultando así el dominio del mero vivir. La vida sería lo que resta cuando se abstrae la estructura de la existencia; a su vez, la existencia sería la vida acrecentada de ciertas cualidades específicas. La privación realizaría una abstracción de lo específicamente humano, una operación de negación que resultaría en el campo ontológico de la vida desprovista de existir.

Tomar la privación como abstracción tiene dos presupuestos adicionales discutibles, en el caso de que sean vinculados genéricamente a la

4. Referencias sobre estas críticas pueden obtenerse en Calarco (2008: 43-53, 2004: 29). Para una evaluación de las objeciones, ver Winkler (2007: 522-523), Eldred (2007) y McNeill (2006).

existencia. La abstracción sería ejercida sobre propiedades y la privación sería una operación de negación. La negación de la existencia (y de todo el contorno de estructuras existenciales que determinan el ser-en-el-mundo) sería la eliminación de una propiedad definatoria y de todas las otras derivadas de ella. El problema inicial con esos dos presupuestos es que la ontología de la existencia, que debe estar en la base de operación de la privación, muestra que el ser humano no es determinado por propiedades, sino más bien por modos y posibilidades. Consecuentemente, la existencia no es una cualidad y las determinaciones existenciales son posibilidades y no propiedades. Asimismo, la objeción, que aún podría mantenerse, sostiene que es esa determinación de segundo orden la que se abstrae en la privación. La vida sería la negación de lo posible.

Sin embargo, aquí también hay un problema. Consideremos el concepto de negación. Abstractar significa comparar un conjunto de determinaciones y eliminar con la negación al menos una de ellas. Así entendida, la vía privativa sería la no atribución de alguna determinación o propiedad. Sin embargo, ¿es la interpretación privativa una operación de negación? El problema no es simple, pues también el concepto de negación recibe connotaciones muy específicas en la fenomenología de Heidegger.⁵ Hay diferentes significados de negación, y no solo la distinción entre negación proposicional y predicativa. Para diferenciar la negación como ἔτερον y como ἐναντίον, Heidegger introduce la noción de negación reveladora, con carácter mostrativo y productivo (GA 19: 560). En este sentido, es importante considerar la siguiente observación:

La comprensión positiva de la negación es importante, sobre todo, para aquella investigación que se mueve única y primariamente en mostraciones [Aufweisungen]. En la propia investigación fenomenológica, la negación adquiere una posición

5. Connotaciones que solamente están disponibles en los textos de los cursos y las lecciones que anteceden a *Ser y tiempo*. El tema no puede ser desarrollado aquí, mas es digna de mención la conferencia “*Dasein* y ser-verdadero según Aristóteles”. Heidegger afirma expresamente que incluso la negación es un acto de dejar que algo sea visto (Heidegger, 2007: 225). Sobre la negación, ver Reis (2003, 2008).

destacada en el sentido de ser realizada en el interior de la apropiación previa y descubierta de un contenido objetual [*Sachbestand*]. (GA 19: 560)

Este pasaje también es esclarecedor del rechazo de Heidegger a concebir la negación como una función formal, esto es, como una operación indiscriminadamente ejecutable, sin la consideración de la región de entes a la que está referida (GA 56-57: 201). Dicho de otro modo, la negación precisa estar adecuada a los tipos de propiedades o dominios de objetos a los que está aplicada. Solamente con la previa visualización del dominio respectivo se discrimina la naturaleza de la operación de la negación. Por lo tanto, solamente con la previa visualización del dominio de la existencia sería posible operar la negación. Con todo, incluso con la adecuación peculiar a la existencia, el resultado de la operación no mostraría positivamente las determinaciones restantes. La negación de la existencia no conduce al dominio de la vida. Lo más importante es que la interpretación privativa no puede ser asumida como una operación formal de negación, pues, para eso, sería necesario ya tener una apropiación previa del contenido propio al dominio de la vida. Para negar la vida a las determinaciones de la existencia es preciso que ya se disponga de aquello que está siendo buscado con la interpretación privativa.

En resumen, la privación no es una negación indeterminada, en el sentido de la no atribución de las determinaciones de la existencia, que resulta así en el complemento que consistiría en el dominio ontológico de la vida. Consecuentemente, la vía privativa no se compromete con el antropologismo, pues no pretende que se pueda determinar positivamente lo que sea la vida, al abstraer del resultado de la respuesta a la pregunta “¿quién es el hombre?”

IV

El segundo presupuesto de la objeción a la interpretación privativa es aquel que permite tomar la privación como una operación de abstracción, y consiste en concebir la relación entre vida y existencia como una

relación entre género y especie. El concepto de existencia estaría subordinado al concepto de vida y, con la interpretación privativa, se haría la abstracción de los trazos específicos de la existencia, en la que restaría así aquello que designa el concepto de vida. Este presupuesto no es solo acerca de la relación lógica entre los conceptos de vida y existencia, sino que es una suposición de una estructura biológica general, atribuida a las plantas y animales, de la cual la estructura del ser-en-el-mundo sería una especificación. Heidegger trató explícitamente esa concepción al considerar la posibilidad de concebir la constitución del ser-en-el-mundo a partir de una estructura biológica general. El tema aparece, de forma abreviada, en la discusión crítica acerca de la atribución del mundo circundante (*Umwelt*) al ser humano (*SuZ*: 58). Sin embargo, ya antes podemos leer las siguientes afirmaciones:

Una estructura biológica universal en la medida en que, en cierto modo, este carácter de ser-en-el-mundo conviene también a los animales y a las plantas; en la medida en que, en tanto que son, tienen su mundo, su mundo circundante [*Umwelt*], más reducido o más amplio, de modo que en este horizonte, por cuanto respecta a la existencia en el sentido de ser del hombre, esta determinación de ser del ser-en-el-mundo es solo un modo de esta determinación genérica universal de tener mundo. (*GA* 21: 214-215/174, versión modificada)

De acuerdo con el pasaje, habría una estructura más fundamental, biológica, “el tener mundo”. Esta estructura sería atribuida a animales y plantas, a los cuales se podría predicar un mundo circundante de mayor o menor alcance. La condición propiamente humana de ser-en-el-mundo sería una especificación de la estructura biológica del tener mundo. Tener mundo sería la base biológica común a animales, plantas y humanos, y se debería decir que los primeros poseen un mundo circundante y los existentes humanos poseerían el ser-en-el-mundo. Heidegger rechazó expresamente tal forma de concebir la relación entre vida y existencia, tal como vemos en la frase que se sigue al pasaje citado:

Parece evidente tomar de hecho así las cosas. Pero en una observación más atenta se aprecia que tal vez debamos [*müssen*] atribuir esta estructura a los animales y a las plantas, pero que eso solo es posible en la medida en que esta misma estructura la hemos comprendido en nuestro propio *Dasein* en cuanto tal. (GA 21: 215/174-175, versión modificada)

La simplicidad del pasaje no esconde un argumento más complejo. Lo que está en juego son dos puntos: la determinación de la estructura del tener mundo y la atribución de esa estructura a animales y plantas. El verbo *müssen* indica una dirección que Heidegger asumirá en *Ser y tiempo* y en otros escritos del período: tal vez sea preciso atribuir el tener mundo a entes vivos no humanos. Sin embargo, para eso es preciso antes comprender tal estructura. La comprensión de la estructura del tener mundo no puede tener otra base que la existencia humana, caracterizada por la constitución del ser-en-el-mundo. En suma, la atribución a los entes biológicos de la estructura del tener mundo está condicionada por la comprensión y determinación de lo que significa tener mundo, lo que solamente puede ser realizado por el análisis del estar humano en el mundo. Heidegger rechaza, por lo tanto, el segundo presupuesto que permitiría entender la interpretación privativa como una operación de determinación de la vida a través de la abstracción de la condición existencia de ser-en-el-mundo.

Sin embargo, una objeción simple puede ser hecha. ¿No ofrece la investigación empírica e histórica en la biología los elementos para decidir la atribución de la estructura del tener mundo de los entes vivos? ¿Por qué la comprensión y atribución de esa estructura no pueden ser hechas por las ciencias biológicas? Heidegger responde en un largo pasaje que contiene dos direcciones argumentativas, y que transcribimos a continuación.

La base biológica, es decir, esta estructura fundamental para el ente que en sentido estricto llamamos biológico, solo puede obtenerse si esta estructura ya está entendida de entrada como estructura del *Dasein* y no al revés: no podemos tomar esta

determinación por ejemplo de la biología, sino que tiene que obtenerse filosóficamente. Es decir, ni siquiera la biología tiene la posibilidad de ver estas estructuras en sus objetos específicos mientras siga siendo biología, pues en tanto que biología, cuando se dice “animal” y “planta”, está presuponiendo ya en general estas estructuras. La biología solo puede fijar y determinar estas estructuras en tanto que ella misma excede sus propios límites y se convierte en filosofía. (GA 21: 215/175, versión modificada)

Heidegger sostiene dos posiciones. La más general asume que el tratamiento científico de los objetos de la ciencia biológica presupone estructuras fundamentales que actúan ya en la referencia lingüística al dominio de referencia. Por lo tanto, la investigación que deriva de tales presupuestos no puede elucidar sus propias condiciones. La estructura general del tener mundo sería una presuposición que permitiría el conocimiento biológico, mas no podría ser elucidada por ese mismo conocimiento. La elucidación de la base biológica ya es filosófica, aunque sea hecha por los propios biólogos. Esta es la posición general de la relación entre ciencia de objetos y filosofía que Heidegger tornará explícita en su concepto existencial de ciencia. La segunda posición es la reafirmación de la condición de atribución de mundo, aunque restringida a animales y plantas. Para comprender lo que significa la estructura del tener mundo solamente está abierto un camino: analizar lo que significa el tener mundo de los entes humanos. Para eso es preciso ingresar en el campo filosófico. Heidegger concede que Aristóteles vio la necesidad de atribuir mundo para animales y plantas, aunque en un sentido específico (GA 21: 215). En *Ser y tiempo* el pasaje citado aparece casi sin alteraciones, a no ser por el añadido significativo de que la estructura biológica del tener mundo estaría fundada en la estructura existencial del ser-en (SuZ: 58).

En síntesis, la determinación de la estructura del tener mundo como base biológica en general depende de una comprensión de lo que es la estructura humana del ser-en-el-mundo. Además, también la atribución de esa estructura a entes vivos es condicionada por la analítica existencial del ser-en-el-mundo. Heidegger, por lo tanto, no acepta el presupuesto que posibilitaría concebir la interpretación privativa como una operación

de abstracción de la condición humana del ser-en-el-mundo. Luego, ni la privación es abstractiva, ni es una negación de atribución de cualidades humanas a animales y plantas.

V

Positivamente, la vía de la privación posee una función formal (Beelmann, 1994: 48). Ella establece que una interpretación adecuada del sentido del ser de la vida debe tener como punto de partida la analítica de la existencia y la ontología fundamental. Ahora bien, uno de los resultados esperados de la ontología fundamental debería ser la presentación de la irreductibilidad de los diferentes sentidos del ser. La vida es un modo propio de ser, que no es la *Vorhandenheit*, ni la existencia (*SuZ*: 50). Siendo así, la concepción no reductiva de los sentidos del ser prohíbe una ontología reductiva de la vida a estratos químicos o físicos.⁶

La vía de la privación posee también un significado topológico (Beelmann, 1994: 48), al delimitar el lugar de acceso al fenómeno de la vida. Heidegger es explícito: la vida es un modo autónomo de ser, pero solo accesible al *Dasein*. De hecho, todos los entes que se tornan fenómenos solamente son accesibles al *Dasein*, y tal vez la vía privativa no sea una operación exclusiva para la ontología de la vida. Sin embargo, la función topológica de la privación no es una trivialidad, pues lo que la analítica existencial revela es la necesaria confusión de los sentidos del ser debido al carácter hermenéutico de la apertura del *Dasein*. Por el hecho de estar elaborada toda comprensión del ser en interpretaciones ya sedimentadas en el lenguaje y en la tradición, todo sentido de ser está sometido a la ley de una transgresión categorial. Podemos concluir, por lo tanto, que la privación actúa en los ocultamientos hermenéuticos que regulan la apertura del *Dasein*. El aspecto negativo de la privación es, por lo tanto,

6. Richard McDonogh (2006) presentó, recientemente, una interpretación del problema del ser en la obra de Heidegger como una forma radical de emergentismo, lo que explicaría, en parte, las críticas al supuesto trato anticientifista de la fenomenología hermenéutica.

de naturaleza destructiva, al no ofrecer ninguna determinación positiva de contenidos acerca de la constitución ontológica de la vida. En suma, el preordenamiento de la ontología del *Dasein* en relación con la ontología de la vida (*SuZ*: 247) no implica un orden de razones, sino un orden de aprehensión.

En este sentido, la función topológica de la privación actúa en los presupuestos interpretativos de una filosofía de la biología orientada para la elucidación de la proyección ontológica del dominio de referencia de las teorías explicativas de la vida. Siendo así, el mecanicismo materialista está impedido por la vía privativa. Por otro lado, en este mismo movimiento se cierra la vía que lleva al vitalismo. Entendido como la explicación de la vida a partir de un principio no analizable en términos materiales –un principio vital adicionado al estrato físico-químico–, el vitalismo sería la contrapartida igualmente derivada de una concepción estratificante del modo de ser de la vida.

La privación también actúa en la matematización del dominio de la vida. En la medida en que son cuerpos extensos, los seres vivos admiten cierta determinación matemática; sin embargo, la utilización ilimitada de este procedimiento implicaría una transgresión hermenéutica. Heidegger es explícito al respecto de este punto, al decir lo siguiente:

Así, por ejemplo, los seres vivos, en tanto que cuerpos extensos, permiten o consienten una cierta determinabilidad matemática; pero la ilimitada realización de esa posibilidad supondría errar la intención de aprehender y determinar el organismo como tal. (*GA 27*: 43/56)

Operando en la vía de interpretación privativa, la lógica productiva de la biología exhibe la tentación del fetichismo pitagórico (McManus, 2007: 97-99) como una importante transgresión hermenéutica a ser prevenida. Por lo tanto, al recordar que la vida es accesible siempre al *Dasein*, la interpretación privativa es una operación topológica central en una filosofía hermenéutica de la biología, pues asume un claro papel destructivo de los seudoproblemas que bloquean el avance fenomenológico del conocimiento científico y filosófico de la vida.

No obstante, los ejemplos considerados se localizan en confusiones ontológicas actuantes en el contexto muy especial del conocimiento científico de la vida y también en el plano, aún más elaborado, de los fundamentos esenciales. Sin embargo, al situar la fenomenalización de la vida en la apertura del *Dasein*, la interpretación privativa también localiza los encubrimientos hermenéuticos en contextos que no son ni científicos, ni teóricos, sino más bien propios de la cotidianidad mediana del *Dasein*. La privación debe actuar en razón de la propia movilidad de la existencia. Veamos.

Uno de los temas centrales de la analítica de la existencia es la naturaleza modal del *Dasein*, que no es determinado por propiedades de estado, sino por posibilidades intangibles, que no son papeles sociales (Blattner, 1999). La existencia humana es determinada por una privación, por una carencia de sustancialidad. Heidegger usó exactamente las expresiones *privatio*, *caerentia*, *Darbung* para determinar la vida fáctica humana como una falta (GA 61: 90, 155). De este modo, la movilidad del existir exige, en la cotidianidad, la sedimentación de los significados y la nivelación de todos los sentidos de ser. La estabilidad de la impersonalidad proporciona también la homogeneización de los sentidos del ser a partir de los cuales los comportamientos cotidianos son posibles (GA 29-30: 399-400).

Siendo accesible en la cotidianidad, también la vida está sometida al movimiento del ocultamiento. La propia condición existencial promueve el ocultamiento de la vida tal como ella es. La movilidad del existir tiende a comprender la vida como una cosa subsistente a la vista, o mejor, como algo desprovisto de cualquier tipo de mundo, sea en la forma de cosa con propiedades, sea como plano de referencia en las ocupaciones cotidianas. Consecuentemente, es este contexto de retraimiento el que la interpretación privativa indica en primer lugar, dado que la apertura del *Dasein* es, originariamente, un espacio de manifestación y ocultamiento retraído.

VI

Estas observaciones caracterizan la interpretación privativa en términos puramente metodológicos. En términos formales, la privación está

ligada a la negación, pero no como una operación de formación de complementos o de inversión del valor de verdad de una sentencia. La referencia indispensable para comprender el significado de la vía privativa es nuevamente Aristóteles, más específicamente, el análisis del movimiento y la categoría fundamental de στέρεσις. Heidegger hizo observaciones sobre esta noción en sus cursos sobre Aristóteles. En la lección sobre *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, la noción de στέρεσις es considerada en el conjunto de las categorías por las cuales el movimiento es conceptualizado. El fenómeno de la στέρεσις se relaciona con el problema del no ser y, afirma Heidegger, “no ser en el sentido de un ahí determinado, del ahí de la ausencia” (GA 18: 298). En el semestre anterior a este curso, Heidegger echa mano de la noción de στέρεσις para elucidar la noción metodológica de fenómeno. Al determinar el fenómeno como lo que se está mostrando, tanto en la claridad como en la oscuridad, Heidegger afirma que la oscuridad debería ser designada como στέρεσις, o sea, como “ausencia de algo que debería propiamente ser subsistente” (GA 17: 10/30-31).⁷

Naturalmente, la noción de στέρεσις está en el centro de análisis heideggeriano del concepto de φύσις. Heidegger registra que στέρεσις fue traducido al latín con el término *privatio* (GA 9: 295), y que significa una forma de negación, un modo de decir no. Como una forma de expresión, la στέρεσις, sin embargo, no es la simple no atribución de un predicado. De este modo, mediante la στέρεσις algo “se va”, algo permanece fuera, algo se ausenta. No obstante, στέρεσις no significa simplemente ausencia, sino un tornarse presente de la ausencia. No se trata de una contradicción, el estar presente de aquello que está ausente, sino el tornarse presente del ausentarse. Hay algo de espantoso en eso, dice Heidegger, y, en el concepto de στέρεσις, *privatio*, privación, se vela la propia esencia de la φύσις (GA 9: 297).

7. En el *Natorp-Bericht* también hay una referencia importante al concepto, pero una diferencia editorial causa cierta indefinición. En las dos ediciones publicadas del texto, hay una diferencia importante al respecto del término στέρεσις. Heidegger menciona la que sería la categoría fundamental que domina la ontología aristotélica. Mientras que la edición publicada en el *Dilthey-Jahrbuch* trae la palabra στέρεσις como la categoría fundamental (Heidegger, 1989: 266), el texto publicado en la *Gesamtausgabe* registra el término ποιησις (GA 62: 394).

A pesar de su centralidad para el problema del movimiento y del ser en general, el concepto de privación (entendido a partir de la noción de στέρησις) discrimina un movimiento interpretativo formal, pero que es suficiente para apuntar una dirección para la hermenéutica ontológica de la vida. Es preciso considerar la vida tal como se hace presente en la apertura del *Dasein*, pero buscando precisamente aquello que ahí se ausenta. La vía privativa significa, por lo tanto, la consideración del ausentarse de la vida en todos los modos en los que la apertura del *Dasein* permite un encuentro con los entes mismos. Es en este sentido que nos parece que debe ser entendida la descripción dada en *Ser y tiempo* (p. 58), por la cual la interpretación privativa “determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un mero vivir [*Nur-noch-leben*]”. O sea, para alcanzar el vivir, se debe considerar un elemento normativo. Este debe ser buscado en el ausentarse de la vida, que se muestra en todas las formas en que el vivir aparece como fenómeno.

Concretamente, la vida aparece como una de las posibles remisiones del mundo de los utensilios y ocupaciones instrumentales. Los entes vivos también se presentan como cuerpos extensos susceptibles de cuantificación. A partir de la tematización teórica, la vida se presenta como proceso fisiológico, bioquímico y biofísico, inclusive como capaz de matematización. La vida se puede presentar como lucha por el propio ambiente, y también como un fenómeno histórico especial. Y la vida se presenta en el propio *Dasein*, en lo que Heidegger llamó fenómenos intermediarios, como por ejemplo la muerte fisiológica (*SuZ*: 247). La privación considera aquello de la vida que puede ser percibido como ausente en estos modos de la presencia.

VII

Las consideraciones precedentes evidencian el sentido formal y hermenéutico de la interpretación privativa. No obstante, es indispensable que sea resaltado el aspecto incompleto de la operación privativa, que está declarado en la afirmación de que la biología se funda en la ontología del *Dasein*, “aunque no exclusivamente en ella” (*SuZ*: 50). A pesar

de estar caracterizada la privación como una delimitación a priori (*SuZ*: 58), la ontología de la vida no procede sin una ligazón con la investigación de los fenómenos vivos. Es necesario más que una interpretación privativa. Es preciso considerar los modos por los cuales la vida se torna fenómeno. En este sentido, las ciencias de la vida exhiben un privilegio, pues buscan una tematización de lo vivo en función de un descubrimiento veritativo. *Los conceptos fundamentales de la metafísica* exhiben con claridad la complementación de la interpretación privativa en un tipo muy especial de interpretación que Heidegger pone en movimiento en cooperación con la biología (De Beistegui, 2006).

No obstante, también en la cotidianidad existencial es posible una presencia de la vida. El tema aparece en una cuestión inicialmente presentada como metodológica, a saber, si podemos trasladarnos al interior del círculo intencional de los organismos (*GA 29-30*: §§ 49-50). En la existencia cotidiana acontece un acompañamiento en la cuasi apertura de mundo de los animales. Tal acompañamiento no es un experimento de pensamiento (*Gedankenexperiment*) (*GA 29-30*: 297) pero es un hecho cotidiano y no solamente con animales domésticos. Este acompañamiento revela la vida como dotada de un tipo propio de apertura e intencionalidad. Sin embargo, aquí también se ausenta algo, pues los animales impiden a los humanos un acompañamiento completo en su círculo ambiental (*GA 29-30*: 308).

En conjunto con la interpretación de nociones fundamentales de la zoología, este límite en el acompañamiento identifica un ocultamiento constitutivo en la vida. La comparación entre la apertura humana y la cuasi apertura orgánica muestra una diferencia en las respectivas formas de comportamiento intencional (comportamientos estructurados por la comprensión de ser y comportamientos estructurados por la *Benommenheit*). Sin embargo, hasta ese mismo resultado es comparativo y debemos admitir la ausencia de un compartimiento completo en el campo ambiental de los organismos. Siendo así, el reconocimiento de un misterio de la vida es el resultado de la interpretación privativa.⁸ Si

8. La enigmaticidad (*Rätselhaftigkeit*) de la vida está referida al trazo de eliminación del correlato de la intencionalidad animal (*GA 29-30*: 367), y solo en escritos posteriores Heidegger empleará la expresión “lo oculto de la vida” (*GA 54*: 238-239).

en todo presentarse de los entes vivos algo también se ausenta, entonces el misterio de vivir debe estar preservado en todo decir significativo de la vida. La vía privativa implica coherentemente que la propia diferencia entre la intencionalidad trascendental humana y la intencionalidad estructurada por la *Benommenheit* (perturbación, cautividad, posesión) tenga que ser asumida como meramente comparativa. Incluso bajo esta concesión, tal vez se pueda afirmar, además, que la vía privativa establece la condición hermenéutica para toda fenomenología objetiva de la vida (Bermúdez, 2003: 87).

En conclusión, la interpretación privativa es la vía metodológica adecuada para lidiar con las dificultades más básicas en la determinación ontológica de la vida. No por casualidad, Heidegger vuelve al tema en el invierno de 1938-1939, reconociendo que la formulación de *Ser y tiempo* fue groseramente mal entendida, al ser tomada como la afirmación de que los animales serían los humanos menos alguna cosa (GA 46: 243). Acerca de la privación, Heidegger afirma:

Pero la cuestión se refiere a la posible determinación de la animalidad del animal *¡a través del hombre!* Exactamente debido a este bloqueo de la esencia intrínseca, que en verdad es originariamente diferente incluso al bloqueo de la piedra en su mundo y en su campo, la cuestión del proyecto de la estructura del ser de la animalidad es “difícil” en un sentido especial; para esto es necesario una meditación adecuada sobre los hilos conductores que sean suficientes. Esto, sin embargo, se puede encontrar en el propio *Dasein*, que debe ser primeramente proyectado, y que en *Ser tiempo* sigue siendo aún mal interpretado. (GA 46: 243-244)

Referencias

- BACKMAN, J. (2005), “Divine and mortal motivation: On the movement of life in Aristotle and Heidegger”, *Continental Philosophy Review*, 38 (3-4): 241-26.

- BEELMANN, A. (1994), *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BERMÚDEZ, J. L. (2003), *Thinking without Words*, Oxford University Press.
- BLATTNER, W. (1999), *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press.
- BULTMANN, R. y M. HEIDEGGER (2009), *Briefwechsel 1925-1975*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Siebeck.
- CALARCO, M. (2008), *Zoographies: The question of the animal form Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press.
- (2004), “Heidegger’s zoontology”, en P. Atterton y M. Callarco, *Animal Philosophy*, London: Continuum, 18-30.
- DE BEISTEGUI, M. (2006), “Philosophie et biologie dans un esprit de «coopération»”, *Noesis*, 9: 119-143. <https://journals.openedition.org/noesis/281?file=1>.
- ELDRED, M. (2007), “As: A Critical Note on David Farrel Krell’s «Daimon Life»”, *Artefact. A Site of Philosophy*. http://www.arte-fact.org/as_krell.html.
- FOLTZ, B. V. (1995), *Inhabiting the Earth: Heidegger, environmental ethics, and the metaphysics of nature*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- HEIDEGGER, M. (2007), “Being-there and being-true according to Aristotle”, en T. Kisiel, Theodore y T. Sheehan (eds.), *Becoming Heidegger: On the trail of his early occasional writings, 1910-1927*, Evanston: Northwestern University Press, 214-237.
- (2006), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 23).
- (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62).
- (2003), *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 46).
- (2002), *Die Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (1996), “Vom Wesen und Begriff der Physis”, en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9): 239-301.
- (1996), *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio

- Klostermann (*Gesamtausgabe* 27). [Traducción: *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 1996.]
- (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 17). [Traducción: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008.]
 - (1993), *Die Grundbegriffen der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22). [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter, 2014.]
 - (1992), *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
 - (1992), *Parmenides*, 2.^a ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 54).
 - (1989), “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, *Dilthey-Jahrbuch*, 6: 237-269.
 - (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 56-57).
 - (1986), *Sein und Zeit*, 17.^a ed., Tübingen: Max Niemeyer (SuZ) [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.]
 - (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
 - (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 29-30).
 - (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 21). [Traducción: *Lógica: la pregunta por la verdad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2009.]
 - (1965), *Vom Wesen des Grundes*, 5.^a ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- IMDAHL, G. (1997), *Das Leben verstehen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MCDONOUGH, R. (2006), *Martin Heidegger's Being and Time*, New York: Peter Lang.

- McMANUS, D. (2007), “Heidegger, measurement and the «intelligibility» of science”, *European Journal of Philosophy*, 15 (1): 82-105.
- McNEILL, W. (2006), *The Time of Life*, State University of New York Press.
- REIS, R. R. (2008), “Nota sobre a Origem da Negação”, *O Que nos Faz Pensar*, 23: 135-144.
- (2003), “Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação”, *O Que nos Faz Pensar*, 17: 73-98.
- RIEDEL, M. (1991), “Das Natürliche in der Natur”, en H.-H. Gander (ed.), *Von Heidegger her. Martin Heidegger Gesellschaft – Schriftenreihe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 51-72.
- (1989), “Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers”, *Heidegger Studies*, 5: 153-172.
- SCHMIDT, I. (2005), *Von Leben zum Sein (Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie)*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- WINKLER, R. (2007), “Heidegger and the question of man’s poverty in world”, *International Journal of Philosophical Studies*, 15: 521-539.



Heidegger en torno a Aristóteles: la *dýnamis* como fuerza e impulso*

Rudolf Bernet

KU Leuven

Enfocándonos en la interpretación de Heidegger de la *dýnamis* aristotélica, nuestro objetivo aquí no es investigar todo aquello que Heidegger escribió sobre la naturaleza fenomenológico-ontológica de la fuerza [*force*] y el impulso [*drive*], ni en todo aquello que escribió sobre Aristóteles. Para esto, debemos considerar su interpretación sobre la *vis activa* de Leibniz que se encuentra en su lección de verano de 1928, y su interpretación sobre la *Wille zur Macht* que se encuentra en su serie de lecciones dedicadas a Nietzsche, las cuales tuvieron lugar entre 1936 y 1941. Con respecto a los numerosos textos de Heidegger sobre Aristóteles, estamos igualmente obligados a dejar a un lado todo aquello que no es directamente pertinente para la fenomenología de las fuerzas y los impulsos naturales, lo cual excluye, en particular, la interpretación de la *Ética nicomaquea*, correspondiente a la lección de invierno de 1924-1925, y el magnífico texto “Sobre la esencia y el concepto de *phýsis*”, escrito en 1939. Esta elección supone que no podremos indagar en cómo el análisis del “ser-en-movimiento” contribuye a la elaboración de una “ontología fundamental”, y mucho menos en cómo apuntala una nueva concepción de la *phýsis* como evento de un “descubrimiento” (*Entbergung*).

Aquí nos vamos a limitar a explorar, junto con Heidegger, ciertos aspectos de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Al dilatar gradualmente la mira, primero consideraremos las estructuras esenciales comunes a todo movimiento natural, y después presentaremos una propuesta de

* Traducción del inglés: Deni Gamboa López (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Revisión de Jean Orejarena Torres y Jorge Luis Quintana Montes.

interpretación sobre la *dýnamis*, entendida como una fuerza pulsionar [*drive-like force*] y, eventualmente, trazaremos nuestro camino hacia la naturaleza y la suerte de un impulso específicamente humano, el cual, por decirlo así, está expuesto al *lógos*. A través de estas líneas, no solo estaremos particularmente atentos al carácter dinámico y a la vez inestable de los impulsos en su animación del movimiento de la vida en los entes vivientes, sino también a la profunda ambivalencia entre la actividad y la pasividad de estos impulsos, así como también al conflicto de los impulsos con los impulsos impotentes. Además, consideraremos cuidadosamente la finitud de cualquier fuerza similar al impulso humano, así como la elección entre una restricción de los impulsos y su libre satisfacción en la esfera de la acción.

1. La estructura del movimiento y la particularidad de los movimientos naturales

A pesar de que el análisis del movimiento natural permanece como el foco primario de la *Física* de Aristóteles, el movimiento involucrado en la creación de algo (*poieîn*) es, sin embargo, tomado como la base fundamental de su análisis sobre los elementos esenciales o *archaí* del movimiento en términos de *dýnamis*, *enérgeia*, *stérësis* (de acuerdo con la *Física* A). Podemos pensar en al menos dos buenas razones para hacer esto. La primera de ellas está relacionada con el hecho de que los momentos estructurales comunes a todo movimiento son más fácilmente distinguibles en el proceso de creación de algo que en el proceso de desplegar un movimiento natural. En el modo de la creación de algo, propio de la fabricación de un producto manufacturado, ni el origen (*arché*) ni el final (*télos*) de la cosa producida (*poioúmenon*) pueden confundirse con la cosa misma, y como resultado cada momento estructural es más fácilmente identificable como tal. En otras palabras, en el movimiento de la creación, la habilidad de crear y la creación para conseguir un fin permanecen distintos respecto del poner en marcha (*enérgeia*) a la creación.

La segunda razón por la cual Aristóteles elige analizar la estructura general del movimiento en términos de la creación de algo consiste, de

acuerdo con Heidegger, en su marcada preferencia por entidades cuya presencia se distingue por su alto grado de estabilidad y permanencia. Tal es el caso de la obra terminada (*érgon*) a través de un proceso de producción que se dirige a un fin. Por esta razón, el estar-presente (*ousía*) de un ente es más sencillo de ver en la constante disponibilidad de una cosa producida que en un ente viviente, cuya vida consiste precisamente en diferir el fin del movimiento de su vida.¹ Esto es tanto más cierto dado que tal fin no puede de ningún modo confundirse con la perfección de un producto terminado.

El ser (*phýsis*) de los entes vivientes, por lo tanto, implica que ellos están siempre en movimiento, y dos cosas son centrales para este movimiento de la vida: que siempre permanece en el proceso de actualización de sí mismo (*enérgeia*), y que siempre permanece en el camino hacia su fin en una totalidad final (*entelécheia*) que solo puede ser una totalidad en movimiento. Por esta razón, el movimiento (*kínēsis*) personifica el ser de los entes naturales en movimiento (*kinoúmena*) de manera más profunda que el ser de las cosas producidas (*poiouúmena*), aun cuando estas últimas –en tanto que resultado de un movimiento de producción– sean igualmente *kinoúmena*.

Los entes vivientes son entes en movimiento, cuyo movimiento de vida tiene su origen (*arché*) y su fin (*télos*) en su vida (*phýsis*) misma, donde el ser de tal vida consiste precisamente en el estar-en-movimiento (*Bewegtheit*).² Del mismo modo, el ser engendrado de un ente vivo por otro también tiene lugar en el movimiento de vida misma (*phýsis*), cuyo ser igualmente consiste en estar-en-camino [*being-en-route*]. El ser de la vida consiste en estar-en-movimiento y este movimiento de vida es “el camino que lleva de la *phýsis* a la *phýsis* [*hodós phýseōs eis phýsin*–” (*Fís.* B, 193b13).³ El poder o la fuerza (*dýnamis*) que lleva al ente vivo a vivir

1. “Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (*poiēsis*)... es lo que propiamente es. Ser significa *ser-producido*...” (*GA* 62: 373/57).

2. “*Phýsis* caracteriza al ente que es: *ser él mismo el trabajador de sí mismo* [*im Selbst der Arbeiter seiner selbst sein*]” (*GA* 18: 380).

3. Cf. el comentario de Heidegger en *GA* 9: 292/241: “La *φύσις* es [...] un estar en camino de lo que se pone a sí mismo hacia sí mismo en cuanto eso que hay que producir,

y transmitir su vida a otro ente viviente solo puede llegar desde el movimiento de su vida o, tal como lo dice Heidegger, desde su *Lebensbewegtheit* (estar-en-movimiento-de-la-vida).⁴

Dado que la vida de todo ente viviente en este mundo es finita, o (volviendo a la misma idea) dado que ninguna forma de vida de un ente viviente en este mundo tiene su fin en la perfección absoluta, la vida de un ente viviente siempre dispone de aun más recursos (*dýnamis*) de los que han sido explotados, hasta el momento de su muerte. Esto equivale a decir que esta vida está marcada por una falta (*stérēsis*) de actualización (*enérgeia*) que es al mismo tiempo una riqueza de potencialidades aún no realizadas. Por esta razón, la *dýnamis* que subyace a la vida actual de un ente viviente es, para Heidegger, simultáneamente una “fuerza” y una debilidad: simultáneamente, una “capacidad” (*Vermögen*) y el reconocimiento de una impotencia (*adynamía*) posible. Esta ambigüedad fundamental de la *dýnamis* es lo que alimenta nuestro interés en la concepción aristotélica del “impulso” que sostiene la vida de un ente viviente. Volveremos a esta idea más adelante, después de haber aclarado el significado general de esta *dýnamis* en su relación con la *enérgeia* o la *entelécheia* y con la *stérēsis*.

Un acercamiento a la *dýnamis*, la *enérgeia*, y la *stérēsis* las considerará como las estructuras esenciales (o las características eidéticas) presupuestas necesariamente –como “fundamentos” (*archai*)– por la posibilidad de todo movimiento, independientemente de la diferencia entre el movimiento natural y el movimiento de un *poieîn*. A través de la insistencia en el carácter ontológico de estos fundamentos, Heidegger toma un camino algo diferente y favorece el presentarlos como modos fundamentales del ser de la cosa en movimiento en su estado de movimiento. Una cosa que se mueve tiene, de hecho, estos tres diferentes modos de estar-en-movimiento: el modo de una potencialidad aún no actualizada (*dýnamis*), el modo de un movimiento actual que está en el curso de tomar lugar (*enérgeia*), y el modo de un (en tanto aún o ya realizado)

y ello de tal modo que el establecer mismo es exactamente del tipo de un ponerse a sí mismo y de eso que hay que producir”.

4. Cf. GA 62: 352/35: “movilidad de la vida fáctica” (traducción modificada).

movimiento ausente (*stérēsis*). Sin embargo, la insistencia de Heidegger en el carácter ontológico de la concepción aristotélica de movimiento o de estar-en-movimiento, entendido como un modo de ser, no debe hacernos pensar que el movimiento puede existir sin el movimiento particular de las cosas, es decir, que puede existir en sí mismo (*kath'hautó*) o distinto de (*pará*) aquello que es en movimiento.⁵ *Dýnamis*, *enérgēia* y *stérēsis* son, por el contrario, modos de ser de un ente particular, diferentes modos de comportamiento o de estar presente que un ente en movimiento puede adoptar simultánea o sucesivamente. La presentación de Aristóteles de estas categorías de movimiento en *Física* Γ es tema de un análisis riguroso en la lección de Heidegger *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, del semestre de verano de 1924.⁶

Concentrándonos en particular en la naturaleza de la *dýnamis*, la cuestión consiste en entender por qué, en la *Física* de Aristóteles, la *dýnamis* nunca es puramente una posibilidad especulativa y siempre es una posibilidad de movimiento o, más precisamente, una posibilidad en movimiento. Su relación esencial con un evento que impide una transformación [*switch*] o giro [*swing*] (*metabolē*) en su realización, sitúa a la *dýnamis* a mitad de camino (o en el camino) entre la (estable e inmóvil) presencia de una simple posibilidad, por una parte, y una simple realidad, por otra. Tal como lo dice Heidegger, la *dýnamis* es una “disposición” (*Bereitheit*) para la “acción” (*Wirken*).⁷ Su relación íntima con una y otra forma de *enérgēia* (*Wirken*) es lo que esencialmente convierte a la *dýnamis* en un modo de ser de la *kínēsis*, lo cual equivale a una *dýnamis katà kínēsin*. Esta relación con la *kínēsis* puede tomar la doble forma de

5. “Movimiento es un *cómo* del ser, no el *ser* de la presencia [...] Ser movido es un modo del ser-presente de determinados entes” (GA 18: 372-373).

6. Cf. GA 18: 283-329 (notas de sus estudiantes) y 365-395 (texto manuscrito de Heidegger) (192-222, 247-268).

7. “... «posibilidad» debe ser comprendida en el *modus* de la presencia, de la *aptitud* [*Eignung*], de la *disponibilidad para* [*Bereitheit zu*], del ser disponible para, pero *por referencia a un para qué* [*im Hinblick auf Wozu*], un *aún no* [*ein Nochnicht*]... Lo «posible» [*das “Mögliche”*] no es lo no real en el sentido de lo que no está ahí presente en absoluto, sino que es lo no-real (*un-wirklich*) en cuanto *no está en curso de efectuación* [*un-wirklich als nicht im Wirken*]” (GA 22: 173/204-205).

una susceptibilidad pasiva de sufrir un movimiento o una “capacidad” (*Vermögen*) activa, si no es que un tipo de “empuje” (*Drängen*) hacia la realización de un nuevo movimiento.⁸ En ningún caso, sin embargo, la *dýnamis* constituye una propiedad perdurable de la cosa; por el contrario, es un modo de ser que irremediabilmente expone tal cosa a un cambio en su naturaleza, así como en su relación con otras cosas en el mundo circundante.

Todos los entes que se mueven (*kinoúmena*) se presentan simultáneamente de acuerdo con el modo de ser de la *dýnamis* y, de acuerdo con esto, con la *enéргеia*. En otras palabras, la presencia de un ente-en-movimiento está siempre constituida de una combinación de un brote de *dýnamis* y uno de *enéргеia* que no ha sido aun completamente realizado. Sin esta relación finamente tejida a una *enéргеia*-en-espera, la *dýnamis* sería una posibilidad vacía o puramente imaginaria, y de ningún modo una posibilidad real, y no tendría ninguna relación con el movimiento. Esto es porque la esencia metafísica de todo movimiento (*kínēsis*) consiste, para Aristóteles, en un cambio o transformación (*metabolē*) de la *dýnamis* a la *enéргеia*.

De esta manera, un ente actualmente dado en el modo de ser de la *enéргеia* es solo un ente presentado como un estar-en-movimiento en la medida en que la *dýnamis* ya realizada de la cual resulta su movimiento y la *dýnamis* latente [*dormant*] con él están copresentes. Aristóteles llama a esto la copresencia de una falta (*stérēsis*) ausente y sostiene de manera muy lógica que esta privación es el tercer *archē* del estar-en-movimiento (*Met.* Δ 1022b22-1023a7). Es a través de la intermediación de tal *stérēsis* que la *dýnamis* y la *enéргеia* de una cosa pueden estar simultáneamente presentes, y la negatividad de esta misma *stérēsis* es el verdadero mecanismo detrás del cambio [*shifting*], de las relaciones variables entre la *dýnamis* y la *enéргеia*. La *stérēsis*, en el rol de un no-ser actual, asegura que, al presentarse una *dýnamis*, la *enéргеia* esté copresente en el modo

8. Para más información sobre el concepto de “capacidad”, cf. *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33). Para más información sobre el término “empujar” [*push*] véase GA 22: 323/350: “Cuando algo se mueve, esto significa fenomenicamente que se impone [*drängt*] a partir de sí mismo, en cuanto a lo que *puede* ser...”.

de ser algo-no-realizado-aún. Además, esta misma *stérēsis* asegura que, al presentarse la *enérgeia*, la *dýnamis* esté copresente en el modo de ser de algo-no-disponible-ya como una potencialidad.

La *stérēsis* abre, en movimiento, tal como en el discurso [*speech*], el lugar de una separación o un intervalo que constituye el *locus* más original (o el “ahí”) de la cosa en movimiento. Más específicamente, en relación con el discurso, el hecho de que la *stérēsis* es también una categoría de negación permite formular o señalar todos los modos de movimiento bajo la doble forma de una afirmación positiva o negativa. Dado que todo movimiento puede ser afirmado de dos maneras (*dichôs légetai*), un contramovimiento corresponde, en principio, a todo movimiento. Del mismo modo, un discurso puede dirigirse a un ente en términos de lo que es (*morphé, eîdos*) y en términos de lo que no es (*stérēsis*), y esto implica que todo ente es, en cualquier caso, solo “más o menos” lo que un discurso dice sobre él. Lo que esta duplicidad del habla revela es que todo ente es fundamentalmente movimiento:

[U]n ente, al estar determinado como este *dichôs*, muestra en sí mismo la posibilidad de ser [*Seinsmöglichkeit*] esencial, el ser algo que es “desde... hacia”. Dado que es la posibilidad de lo “desde... hacia” de algo como un cambio [*Umschlag*], él puede ser en movimiento. (GA 18: 311-312; traducción modificada)

La lección de verano de 1924 de Heidegger sobre Aristóteles concluye con una interpretación del tercer capítulo de la *Física* Γ, en el que el análisis del movimiento se extiende más allá de la perspectiva del movimiento de una cosa singular moviéndose. Dividir la relación entre diferentes cosas en movimiento y sus respectivos movimientos lleva a Aristóteles a ampliar su teoría del movimiento con una nueva categoría. Mientras que las categorías de *dýnamis*, *enérgeia* y *stérēsis* son suficientes para entender el estar-en-movimiento de una cosa singular moviéndose, el estudio de la interacción entre varias cosas en movimiento demanda que uno agregue a ellas la categoría de “relación” (*prós ti*). Este *prós ti* ayuda a entender el modo de ser de una cosa en movimiento al llamar la atención sobre la manera en que la cosa que se mueve está relacionada, en

su movimiento, con otras cosas.⁹ Aristóteles distingue entre dos formas fundamentales de tal relación de un ente que se mueve hacia otro ente, a saber, la forma activa de un hacer (*poiēsis*) y la forma pasiva de un padecer (*páthēsis*). Aquello que está en movimiento padece (*páthēsis*), en la mayoría de los casos, su movimiento hacia otra cosa que cambia, y, como resultado de su movimiento, pone a otras cosas en movimiento (*poiēsis*). Poner-en-movimiento y sufrir-un-movimiento son, así, dos formas del ser-en-movimiento atadas entre sí mediante una forma de “reciprocidad” (*Wechselwirkung*) o mediante una interacción entre un movimiento y un contramovimiento que pertenece a diferentes entes (GA 18: 390). Sin embargo, consideradas con más detalle, estas dos modalidades del estar-en-movimiento están combinadas, generalmente, ya en uno y el mismo ente en movimiento tan pronto como un ente en movimiento entra en relación con otros entes en movimiento; un ente que está en movimiento simultáneamente mueve y es movido¹⁰.

Heidegger insiste mucho en que no debemos confundir esta doble manera de ser del movimiento con la diferencia entre dos entes en el que uno inicia el movimiento y el otro lo sufre. El análisis aristotélico del doble movimiento que se encuentra en el “enseñar y el aprender” aparece para confirmar esta línea de razonamiento, en tanto que aquí tenemos de hecho un caso de movimiento y de contramovimiento, donde uno no puede existir sin el otro y en el que su conjunción tiene que ser entendida como una unidad necesaria. Esto se reduce a decir, con Heidegger, que en suma se trata de una cuestión de dos modos de ser de uno y el mismo movimiento complejo que está típicamente distribuido a lo largo de dos diferentes entes en movimiento. El estudiante nunca se confunde con el profesor, pero está en el corazón del único y mismo movimiento que ambos estén relacionados el uno con el otro y que sus diferentes maneras

9. “Esta categoría de *prós ti* quiere decir que el ente es determinado como *ser en relación con otro* [...] El carácter de cada ente que está en movimiento” (Diese Kategorie des *prós ti* besagt, daß das Seiende bestimmt ist als *Sein in Bezug auf ein anderes* [...] der Charakter jedes Seiendem das in Bewegung ist) (GA 18: 324).

10. “Todo ente en movimiento es movimiento de algo movido y todo ente movido es algo movido de algo en movimiento” (*Jedes Bewegende ist Bewegendes eines Bewegten und jedes Bewegte ist Bewegtes eines Bewegenden*) (GA 18: 327).

de relacionarse aparezcan en los actos de enseñar y aprender.¹¹ Parece de nuevo, así, que todo movimiento está relacionado en sí mismo con un contramovimiento, y estaremos obligados a evaluar las consecuencias de esta duplicidad originaria del movimiento al considerar la concepción metafísica de los impulsos humanos.

En la lección de 1924, sin embargo, la interpretación del *prós ti* y de la doble naturaleza del movimiento como *poiēsis* y *páthēsis* sigue una agenda diferente. A Heidegger le interesa sobre todo mostrar que esta relación de todo ente en movimiento hacia otros entes en movimiento está inserta en un conjunto del todo-incluyente de entes diferentes que se relacionan todos entre sí (aunque en diferentes maneras). Heidegger tiene un término para este conjunto, a saber, el “mundo”. Todos los entes que se mueven están relacionados entre sí en este mundo que, al mismo tiempo, forma el horizonte para toda comprensión auténtica del significado del estar en movimiento:

El movimiento de lo que pone en movimiento [*des Bewegenden*] y de lo que deviene-movido de lo que es movido está ahí [*Da*] mismo, es decir, el movimiento no es un ente, sino el cómo del ser del mundo [*sondern Wie des Seins der Welt*].
(GA 18: 394)

Mediante esta identificación de la categoría aristotélica de *prós ti* con el modo de ser del “mundo” (que es el horizonte sobre el cual un ente está relacionado con otros entes), el mundo es establecido como el pilar de la reconstrucción heideggeriana de la teoría de Aristóteles sobre la *kínēsis*.¹² En consecuencia, para Heidegger, los diferentes modos de estar-en-movimiento igualmente (o, mejor, primero y principalmente) tienen que ser entendidos como siendo diferentes modos del ser-en-el-mundo. En este sentido, la interpretación de 1924 introduce un giro que es sutil y al

11. “El ser propio de un maestro es ponerse delante del otro y hablarle de tal forma que el otro, al oírlo, lo acompañe. Esto es una conexión de ser unitaria [*ein einheitlicher Seinszusammenhang*] que es determinada por la *kínēsis*” (GA 18: 327).

12. “*Prós ti* como determinación del ser del mundo: *pròs állela*” (GA 18: 325).

mismo tiempo intenso con consecuencias cruciales; el mundo está inserto en el rol que Aristóteles reserva para la *phýsis* como *arché* de todos los movimientos naturales. Si la vida es de hecho la forma más original de movimiento natural, entonces como resultado de este giro cambia el ámbito de las diferentes formas de vida. En otras palabras, uno puede solo entender las diferentes formas de ejecución [*enactment*] del movimiento de la *vida* sobre la base de la diferencia entre varias maneras de estar relacionado con el mundo: “La vida [*das Leben*] como un modo determinado del ser-en-el-mundo es caracterizada mediante lo *prós ti*” (GA 18: 327).

2. *Dýnamis* como la fuerza doble del ente viviente

En el *Informe Natorp* de 1922, así como en sus lecciones de 1924 y 1926 sobre la teoría del movimiento de Aristóteles, Heidegger está esencialmente preocupado por el movimiento particular que caracteriza a la vida de los seres humanos. Solo en lecciones posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, se interesó positivamente en la vida de las plantas y de los animales y, más específicamente, en la determinación del movimiento de la vida (*Lebensbewegtheit*) aplicada a *todos* los entes vivientes. La evidencia mejor conocida de esta evolución es ciertamente la lección de 1929-1930 en la que, sin embargo, consideró la vida animal, desde el interior de la perspectiva de la ontología fundamental, como deficiente (“pobre”) o como un modo desprovisto del estar-en-el-mundo del *Dasein* (GA 29-30). Es solo en la última lección sobre Aristóteles, en 1931, cuando su punto de vista cambió y que su análisis sobre la relación del movimiento de la vida con *el mundo* vino a ser menos dominante. Al situar el movimiento de la vida de los entes vivientes al interior de los confines de la *dýnamis* y al entender esta *dýnamis* como “fuerza” o “capacidad”, el interés primario de Heidegger respecto de los entes vivientes en el medio armonioso del mundo da lugar a un enfoque diferente en la lección de 1931: aquel de la duplicidad de toda fuerza, el de la multiplicidad de las fuerzas que gobiernan la vida, más allá de todo su posible antagonismo. Mientras que antes el modelo fenomenológico de la *dýnamis* fue el de la cosa cuyo significado recae en cómo está a-la-mano (*zuhanden*), el punto

de partida ahora es el de poseer una capacidad aún sin realizar o el de una fuerza o poder inhibido.

En el fondo del surgimiento de este interés renovado por la dinámica de los animales y la vida humana basada en el impulso, durante la lección de 1931 sobre *Metafísica* Θ 1-3 es remarcable cómo gran parte del enfoque del análisis de Heidegger sobre la *kínēsis* aristotélica cambia, alejándose del concepto de *enérgeia* y acercándose al de *dýnamis*. Heidegger también nos presenta una nueva comprensión de la *dýnamis* humana como un poder que los humanos pueden tener sin esperar necesariamente hacer uso de él. Tal restricción en el ejercicio del poder debe ser vista, de acuerdo con Heidegger, como una expresión de la cautela típicamente humana, y debe ser considerada como la cualidad más redentora de esa fuerza, cuyo modo de ser es el de una *dýnamis metà lógou*. El poseer (*haben, échein*) tal poder específicamente humano implica, así, mantenerlo en reserva. La introducción del *lógos* en la dinámica del movimiento de la vida no solo cambió el significado de la doble naturaleza ya descubierta en todas las formas de movimiento, sino que también abre igualmente, con la existencia humana, la nueva dimensión de elegir alguna suerte de ascetismo en el uso del poder. Heidegger llega a estos puntos mediante la interpretación del estatus de la *dýnamis* como descontrol (*unharnessed*) de la *héxis*, de acuerdo con *Metafísica* Θ de Aristóteles.

La interpretación de Heidegger del primer capítulo de *Metafísica* Θ contiene los desarrollos más significativos, no solo para la comprensión propiamente ontológica de la *dýnamis katà kínēsin*, sino en términos más generales, para la metafísica del impulso. Para dar una idea de la riqueza semántica de la *dýnamis* entendida como *arché* de la *kínēsis*, Heidegger propone una larga lista de términos –“fuerza [*Kraft*], capacidad [*Fähigkeit*], arte [*Kunst*], talento [*Begabung*], capacidad [*Vermögen*], competencia [*Befähigung*], aptitud [*Eignung*], habilidad [*Geschicklichkeit*], fuerza violenta [*Gewalt*], poder [*Macht*]” – mientras que insiste que todos estos términos no significan nada “subjetivo” (GA 33: 72, 76). También subraya, una vez más, que tal fuerza o *dýnamis katà kínēsin* puede manifestarse como una fuerza pasiva (*dýnamis toû patheîn*) o como una fuerza activa (*dýnamis toû poieîn*) (GA 33: 90). Tal como en la lección de 1924 ponía énfasis en cómo el enseñar y el aprender son dos fases de uno y el

mismo movimiento, Heidegger subraya, aquí una vez más, que la fuerza involucrada en hacer algo y la fuerza requerida para padecer algo –aun cuando estas dos fuerzas estén alojadas de maneras diferentes en varios seres– son dos maneras de ser y de aparecer que corresponden a la esencia común de toda fuerza.

El ser de la fuerza es capaz de manifestarse con un doble aspecto y puede invertirse simultáneamente en diferentes entes. Cuando un ente actúa sobre otro que se da a tal acción al permitir que algo le sea hecho, tenemos lo que Heidegger llama una relación “óptica” de la fuerza. Tal relación, sin embargo, presupone una “unidad ontológica” compleja de la fuerza.¹³ Es decir, toda fuerza puede ser caracterizada por una duplicidad, ambivalencia o versatilidad, y toda fuerza ya comprende en sí misma una contrafuerza:

Esto por supuesto no significa que una fuerza individual, determinada, presente [*vorhanden*] consista en dos fuerzas, sino que esta fuerza, en esencia, es decir, siendo una fuerza en cuanto tal, es esta relación de lo *poieîn* con un *páschein*: *el ser-fuerza es ambas en cuanto una* [...] El ser-fuerza [*Kraftsein*] no consiste en dos fuerzas que están presentes, sino más bien, en la medida en que una fuerza está presente, tenemos en este ser-presente la orientación relacionada hacia la contrafuerza correspondiente [*Gegenkraft*], porque [...] al ser-fuerza le pertenece la fuerza. (GA 33: 105-106)

Esta oposición interna o tensión que pertenece a toda fuerza aclara por qué el enfoque de Heidegger respecto del análisis del movimiento se

13. “Si el ser-fuerza [*das Kraftsein*] mienta la relación recíproca, implicativa, y originariamente unitaria [*ursprünglich einheitlicher, einbeziehender Wechselbezug*] del ser-saliente del hacer y el padecer, entonces esta unidad ontológica de la relación recíproca no mienta la unidad óptica [...] La unidad del ser-fuerza debe, en cambio, ser comprendida en cuanto unidad del ser relacional y reflexivo [*Einheit des rück- und einbezüglichen Bezogenseins*] que exige precisamente la discreción óptica o la diferencia del ente [*Verschiedenheit bzw. Unterschiedenheit*], en la que, en cada caso, persiste con su carácter de ser-fuerza” (GA 33: 107).

desplaza de la *enérgeia* hacia la *dýnamis*. Es importante notar, sin embargo, que el énfasis en esta tensión nada quita del hecho de que la *dýnamis* esencialmente lleva a ejercer su poder, es decir, lleva a “superarse a sí misma” en la realización de sus capacidades.¹⁴ Esta orientación o presión hacia el ejercicio de sus talentos es tan fuerte que una *dýnamis* sin *enérgeia* (actual o diferida) estaría incompleta; es solo en el triunfo de una realización exitosa que toda la riqueza de una fuerza puede, retrospectivamente, manifestarse.¹⁵ En el mismo sentido, al subrayar el rol de la *dýnamis* y el gasto de la *enérgeia*, Heidegger demuestra un nuevo interés en el estatus ontológico de una capacidad como tal, es decir en una forma de actualidad o realidad que corresponde con esto independientemente de cualquier realización.

Esto después lleva a Heidegger hacia una valoración importante de las capacidades contenidas y del rol indispensable que desempeñan las fuerzas consideradas en el movimiento de la vida humana. Todos estos cambios en la interpretación heideggeriana de Aristóteles surgen de una nueva y más aguda sensibilidad por la negatividad original que yace en toda fuerza, independientemente de su relación con una *enérgeia* aún no realizada. En la lección de 1931, como resultado, estamos confrontados con las relaciones esenciales que una fuerza tiene no solo con una “contrafuerza”, sino también con una “debilidad” (*Unkraft*) y con la fuerza de una “resistencia” (*Widerständigkeit*). Cuando se aplica al movimiento de la vida humana, esto significa que todas las actividades y los comportamientos humanos resultan de una elección y sobre todo de una confrontación preliminar respecto de impulsos opuestos y contrarios. Esto también significa que nuestra experiencia de la omnipotencia, de un conflicto y de una resistencia no solo se debe a nuestra confrontación

14. “Tener el poder significa aquí: poder hacer frente a algo de la manera correcta [*in der rechten Weise fertig werden können mit etwas*]; poder en el sentido de dominar [*Können im Sinne von Meistern*], ser el amo sobre [...] maestría [...] Por lo tanto, poder con algo [*Kraft zu etwas*] no siempre es un permanecer bajo una manera determinada. En la esencia de la fuerza existe, en cierto modo, la exigencia de superarse a sí misma [*ein Anspruch an sich selbst*]” (GA 33: 100-101).

15. “Las fuerzas no se dejan constatar inmediatamente. Encontramos solamente logros, éxitos, efectos... Inferimos fuerzas solo retrospectivamente [*Auf Kräfte schließen wir nur rückwärts*]” (GA 33: 78).

con respecto a los intereses de otros seres humanos, o con una realidad que parece indiferente o incluso hostil a nuestros deseos. Por el contrario, nuestros poderes e impulsos están profundamente marcados, desde el principio, por una negatividad original imborrable.

El incremento de la sensibilidad de Heidegger hacia las diferentes formas de una negatividad original en el corazón de toda *dýnamis* no puede ser puesto en el sentido en que se obtiene una reciprocidad entre la “fuerza” de un hacer (*poieîn*) y la “contrafuerza” de un padecer (*patheîn*). Ese aspecto de la *dýnamis* había sido ya bien establecido en su lección de 1924. La nueva faceta de la lección de 1931 es la observación de que cierto modo de negatividad puede ser encontrado en cada una de las dos formas fundamentales de una fuerza. Una fuerza involucrada en la receptividad (*dýnamis toû patheîn*) es ya una división entre una “capacidad para padecer” positiva (*Ertragsamkeit*) o “plasticidad” (*Bildsamkeit*), por una parte, y una “intolerancia” negativa (*Unduldsamkeit*) o “actitud de resistencia” (*Widerständigkeit; héxis apátheia*), por otra (GA 33: 87-89). En el caso de un proceso de fabricación, esta doble y contradictoria forma de fuerza pasiva (*dýnamis toû patheîn*) significa que una materia (*hýlē*) se deja o es opuesta y adversa, sino hostil, a recibir una forma particular (*morphē*). Es decir, una materia puede ser adecuada o inadecuada para la realización de una cierta labor. Tal inadecuación o resistencia “no es nada”, pues ella implica, por el contrario, el ejercicio de una fuerza y aun la más originaria manifestación de una fuerza:

Aquello que resiste es la primera y más próxima forma en la cual experimentamos una fuerza [...] lo que resiste es en sí misma la fortaleza y la fuerza [...] Nosotros experimentamos primero la fortaleza [...] en el objeto resistente. Y en su resistencia, experimentamos primero la in-capacidad [*Nichtkönnen*], la inhibición [*Gehemmtsein*], y solo entonces, el deseo de ser capaz [*Können-wollen*], el querer ser capaz [*Können-mögen*], y el deber de ser capaz [*Können-sollen*]. (GA 33: 91)

Este nuevo interés en la negatividad constitutiva de las fuerzas es claramente demostrado cuando Heidegger elige discutir la fuerza pasiva

(*dýnamis tou patheîn*) y su resistencia frente a un análisis de la fuerza activa (*dýnamis tou poieîn*). Desde su punto de vista, la impotencia o “debilidad” (*Unkraft; adynamía*) constituye la contraparte negativa de la fuerza activa (GA 33: 108). Esta “debilidad” no debe confundirse con la “contrafuerza” externa a la cual nos hemos referido repetidamente antes. Por el contrario, involucra una pérdida o un “re-tiro” (*Entzug, stérēsis*) del poder que directamente afecta a la fuerza activa como tal. La fatiga, el cansancio, el colapso y todos aquellos estados en los cuales estamos sin fuerza deben ser así entendidos como modos del ser y como la apariencia de la fuerza activa. La naturaleza de la fuerza activa se conserva incluso cuando su potencia ha desaparecido, y esto demuestra, una vez más, que el ser de la fuerza como *dýnamis* no depende en lo absoluto del ejercicio actual o la realización de su poder (GA 33: 109). Tenemos, pues, dos maneras de entender por qué Heidegger cita el pasaje donde Aristóteles dice “toda fuerza es debilidad en relación y en acuerdo consigo misma” (GA 33: 111). Primero, ningún poder real es inmune a la pérdida de su poder o a una “descompostura” originada en el curso de su ejercicio. En segundo lugar, el ser de una fuerza (*dýnamis*) permanece fundamentalmente inafectado (“el mismo”) por tales eventos, es decir, la existencia de una fuerza no depende en lo absoluto de la presencia de la posibilidad de afirmar su poder al ser realizado en una *enérgeia*.

Heidegger parece querer decir que estas dos interpretaciones llevan a lo mismo, pues el evento de pérdida de un poder actual solo confirma cómo la naturaleza ontológica de una fuerza siempre comprende una forma de debilidad. Precisamente cuando actúa para verificar el poder actual de una fuerza activa, esta debilidad parece mejor dispuesta para revelar el ser de la fuerza en general; en el modo negativo de la no-fuerza, la *dýnamis* prueba de manera clara su diferencia ontológica con la *enérgeia*. Al insistir explícitamente sobre el poder revelador de “la pérdida y el retiro”, Heidegger por lo tanto renuncia, al menos implícitamente, a comenzar un análisis de la naturaleza de la *dýnamis* a partir de la *enérgeia* y desde el horizonte privilegiado de un movimiento actual. El siguiente pasaje puede ser entonces leído como una retractación de una interpretación temprana de la *dýnamis*, tal como otros pasajes pueden ser encontrados en los cursos previos a *Ser y tiempo*:

La alteración esterética de una fuerza hacia una debilidad es de un tipo diferente respectivamente de, por decir, el de un movimiento hacia su reposo, no solo porque en general una fuerza y un movimiento son diferentes de acuerdo con su determinación cósmica [*Sachgehalt*] sino también porque el carácter posesivo propio de una fuerza está más íntimamente unido con la pérdida y el retiro [*Verlust und Entzug*]. (GA 33: 113)

En la pérdida de y en el retiro de un poder, está plenamente mostrado cómo la existencia de una fuerza no depende en lo absoluto en la posibilidad actual de ser ejercida. Más importante aún, sin embargo, pérdida y retiro demuestran que tal ejercicio de un poder es secundario al ser de la fuerza, pues es extrínseco a la mera esencia de la fuerza. Es en un impedimento, y no en una realización, donde la fuerza viene a ser más apremiante, y no hay una mejor manera que esta para expresar todo lo que distingue la esencia de un impulso respecto de la esencia del actuar:

[L]o incapaz [*Unvermögende*] es precisamente real en la medida en que no encuentra la transición a la ejecución. No encontrar la transición a...: esto no es nada, pero puede tener la fuerza insistente [*Eindringlichkeit*] y la realidad del apuro [*Bedrängnis*] más grande y así ser lo que está urgiendo propiamente [*das eigentlich Drängende*]. (GA 33: 210)

3. La vida humana en la oposición de impulsos: su restricción y desinhibición

La riqueza de este nuevo descubrimiento para entender la *dýnamis* es revelada sobre todo en su participación con el estar-en-movimiento de la vida, y más particularmente en su aplicación al movimiento de la vida humana. Hemos visto que la *dýnamis* tiene que ser entendida como una fuerza que encapsula los polos opuestos de la pasividad y la actividad, y que estas dos formas fundamentales de la fuerza se muestran más claramente bajo la perspectiva negativa de una resistencia y una debilidad.

Cuando es considerada desde la perspectiva de la experiencia humana de impulsos apremiantes e impotencias opresivas, de inhibiciones dolorosas y deseos quiméricos, y de subyugación a una fuerza apabullante de los impulsos, estos descubrimientos suponen nada más que una ontología natural anclada a tal experiencia dentro de la estructura de la concepción aristotélica de *kínēsis*. Es decir, una nueva comprensión de la vida humana es anunciada en esta nueva interpretación de *dýnamis*.

La existencia humana, entonces, parece más profundamente marcada por la inquietud de un “no-tener la fuerza-para”, que por una seguridad orgullosa de “poder-ser” (*Sein-können*) y el no-ser o la privación (*stérēsis*) de la posibilidad de ser capaz de realizar nuestros talentos parece descansar pesadamente sobre la carga de nuestro propio ser-para-la-muerte. De acuerdo con esto, un ser humano viene a ser visto como algo existente cuya fuerza está irremediabilmente carente de una realización completa y para el cual no podemos sino desear encuentros felices y circunstancias favorables para evitar permanecer a lo largo de su vida como una promesa insostenible. La alta estima que tenemos de nuestras facultades parece normalmente que no tiene otro fundamento más que el hecho de que su prestigio descansa como aislado frente al juicio que trae toda posible realización. Y aun cuando no careciera de fuerza de acción o de circunstancias favorables, un ser humano debe aún hacer frente al hecho de que la realización de sus fuerzas siempre será atacada a lo largo del camino con el obstáculo de sus propios contraimpulsos y la resistencia de la realidad que obstinadamente se niega a cumplir sus deseos.

Es cierto que estas perspectivas sobre la vida humana, cuasi schopenhauerianas por sombrías, no atrapan la atención de Heidegger por mucho tiempo. En su comentario a *Metafísica* Θ , 2 y 3 rápidamente sucumbe, de nuevo, al optimismo aristotélico. En su discusión con los megáricos en Θ 3, Aristóteles está menos interesado respecto de la pérdida de un poder que en la conservación de un poder descontrolado. Este interés confirma su deseo por hacer justicia a la independencia del ser de la *dýnamis vis-à-vis* su realización en una *enérgeia*, y en el texto difícilmente se encuentra alguna mención sobre un incidente incitado por el agitado carácter de los impulsos antagónicos o por la impotencia de los humanos para afrontar los hechos que los rebasan. Aristóteles parece satisfecho con

mostrar que aun cuando la *dýnamis* empuja un cambio (*metabolé*) hacia una *enérgeia*, la ausencia o falta de tal realización no destruye el ser actual de una fuerza. Esta independencia o exceso de un ente y la realidad de un poder *vis-à-vis* su ejercicio surge al menos por dos razones. En primer lugar, la realización de un poder, lejos de agotar o acabar con tal poder, por el contrario, solo lo confirma y lo refuerza. En segundo lugar, la imposibilidad de la realización de una capacidad no aniquila un poder, no más que su realización actual. Tal como Heidegger lo nota, debido a que la adquisición (*Einübung*) de una nueva capacidad es muy ardua y requiere demasiado esfuerzo de nuestras partes, es cierto que una vez adquirida, su posesión no puede ser limitada a ser practicada o ejercitada (*Ausübung*) en algún momento u otro (GA 33: 188).

Sin embargo, ¿cómo deberíamos entender tal preservación de una capacidad que no ha sido controlada? Y ¿qué podríamos decir sobre su modo de presencia o ausencia? No hace falta decir que una capacidad que no ha sido realizada o una competencia que no ha sido explotada son completamente diferentes de una carencia de fuerza o de una debilidad. Sabemos que, en Aristóteles, el tener (*échein*) o la posesión de una disposición habitual de un cierto tipo de acción se llama *héxis*. Heidegger, además, se ha mostrado sensible a la concepción aristotélica de la *héxis* práctica suprema, que Aristóteles llama *phrónēsis*. No obstante, resulta llamativo observar una vez más cómo, en su curso de 1931, Heidegger da su interpretación de la *héxis* de una manera diferente, de la cual no podemos encontrar ninguna huella en su comentario a la *Ética nicomaquea*. Además, el carácter negativo de la *héxis* es puesto desde un punto de vista positivo, es decir, en los roles asignados para reservar o moderar, en la apreciación de Heidegger esto significa poseer una cierta habilidad o capacidad. Con relación a esto, Heidegger describe la posesión de un poder descontrolado (*dýnamis échein*) que tiene la forma de una *héxis*, en el modo siguiente: “Algo que es capaz [*das Vermögende*], lo es en la medida en que «*tiene*» una capacidad [*Vermögen*]; se tiene a sí mismo en esta capacidad y se sostiene [*an sich hält*] con esta capacidad –y de este modo precisamente no se ejecuta en ella–. Este sostenerse a sí mismo es al mismo tiempo un tener para... [*Aufbehalten für*]” (GA 33: 183) el ejecutarse mismo.

No debemos concluir de esto que Heidegger se ha convertido en un proponente de talentos descontrolados o de la suspensión de toda vida activa. Lo que parece tener a la vista es, por el contrario, una comprensión más profunda de la vida activa cuyo énfasis recae en su anclaje en un ensamble de fuerzas pulsionares (*drive-like forces*) que preceden a la vida activa y la hacen posible, y cuyas potencialidades la vida nunca agotará ni de cerca. Puesto en un lenguaje más clásico, el ejercicio (*enérgeia*) por el cual un poder (*dýnamis*) es hecho explícitamente presente en el mundo descansa sobre una presencia anterior a este poder, el cual está mucho más escondido y firme en su género. Esta presencia anterior no es otra sino la de la *dýnamis* que ha venido a ser *héxis*.¹⁶ El ejercicio de una capacidad humana es, pues, señalado por una presencia intensificada y reforzada de esta capacidad, mediante la confirmación de la posesión de un poder activo. Sin embargo, aun cuando sea cierto que ejercitándolo no se cancelan nuestras capacidades, sino por el contrario, las refuerza, no es menos cierto que tal ejercicio implica una transformación en la naturaleza de esas capacidades.¹⁷

¿Qué ocurre después, exactamente, cuando una capacidad, poder o impulso se actualiza, es decir, cuando lleva a una acción que revela esta capacidad, poder o impulso? ¿Para qué son realmente actualizados? Justo al final del curso de 1931, Heidegger hace uso, sorprendentemente, del justo ejemplo del velocista de los cien metros (*Hundertmeterläufer*)

16. "Ejecución es ejercitación [*Vollzug ist Ausübung*], por lo tanto es la presencia del ejercicio [*Übung*] y la preparación [*Geübtheit*], la presencia del ser-en-el-ejercicio [*in-der-Übung-sein*] de aquello que ya está presente. Aunque la ejecución es presencia, de ninguna manera es presencia de aquello que simplemente estaba ausente, sino lo contrario, presencia de aquello que de hecho ya estaba también presente" (*GA* 33: 185).

17. Cf. el pasaje de los *Seminarios de Zollikon* en el que Heidegger pone en claro la distinción entre la *dýnamis* de un árbol quebrado (como una potencialidad que sirve como *hýlē* para una *poiēsis*) y la *dýnamis* (como una potencialidad-para-ser) del *Da-sein* humano: "Pero cuando he convertido un tronco de árbol en una viga, ya no es un tronco de árbol [...] El ser-en-el-mundo ek-stático siempre tiene el carácter del poder-ser [...] Pero cuando lo ejecuto [*vollziehe*] [...] este poder-ser-así sin embargo siempre sigue estando presente, como poder-ser [...] no es algo agotado como el anterior tronco de árbol [...] Al contrario, el poder-ser extático del *Dasein* se incrementa [*gesteigert*] como poder-ser en su ejecución y en su ser ejecutado [*bei seinem Vollzug und in seinem Vollzogenwerden*]" (Heidegger, 1987: 209-210/227).

“quien toma su marca”. El ejemplo del velocista nos permitiría entender mejor la naturaleza de la actualización o ejecución [*enactment*] de un poder que ha sido adquirido y perfeccionado gracias a innumerables instanciaciones previas del ejercicio.

Lo que se presenta ante nosotros no es un hombre quieto, sino un hombre listo para empezar [...] Lo único requerido es la señal “ahora”. En el momento de la señal, él estará listo para correr, a golpe de zancada, es decir, en ejecución [...] Ahora aquello de lo que es capaz está presente [*anwesend*] [...] Esta ejecución de su capacidad [*Vermögen*] no es una aplicación aparte, no es su desaparición, sino el llevar a cabo aquello hacia lo cual la capacidad misma empuja [*drängt*] como capacidad [...] Ser en realidad capaz es la preparación completa de estar en posición para, lo cual carece solo de desinhibición [*Entthemung*] para la ejecución, de tal modo que, cuando está a la mano, cuando ha ocurrido, significa lo siguiente: cuando aquel que es capaz se pone a trabajar [*sich ins Zeug legt*], entonces la ejecución es verdaderamente practicada [*Ausübung*] y solo eso. (GA 33: 218-219)

Mientras esta descripción fenomenológica haya sido preparada para ser citada en su totalidad, su contribución más interesante a nuestra discusión indudablemente lleva a cómo esta produce la actualización de una capacidad o un poder, cuyo legado no deja de insistir, dependiendo de un evento de “desinhibición”. Esta consideración coloca una nueva luz para nuestra cuestión sobre el cambio en la naturaleza que se padece por capacidad o por un impulso cuando se mueve a la acción. Lo que la descripción de Heidegger sobre el velocista de los cien metros nos sugiere es que este pasaje o transición a la acción está dictado por un evento externo de una naturaleza puramente negativa, a saber, la mera desaparición de un impedimento. Lo que es nuevo en la actualización de un poder virtual es relevante exclusivamente para la ejecución y así para la visibilidad de una fuerza y no su naturaleza más profunda. No hay mejor manera que esta para expresar cuánto debe la *enérgeia* a la *dýnamis*; al ser realizada,

el poder o la fuerza solo padece una modificación superficial que consiste en la supresión de una privación, es decir, la supresión de una forma de negatividad que aún pesa sobre su presencia latente como un simple impulso. La positividad de un acto que realiza una fuerza impulsiva es así en verdad el resultado de una doble negación. Recordando lo que Heidegger dice sobre el “ser-inhibido” (*gehemmt sein*) bajo la forma de una “resistencia” o de una *héxis apátheia*, es tentador hacer al evento de la “desinhibición” de una capacidad dependiente no solo de una “señal” para empezar la carrera, sino también de una desaparición o de una supresión de una resistencia interna constituida por la apatía (GA 33: 91; GA 33:87).

En realidad, ni la pereza para incrementar nuestros talentos ni el carácter conservador de nuestros impulsos recibe más atención en el comentario de Heidegger sobre *Metafísica* Θ 2, el cual es un texto donde Aristóteles es explícito con respecto a la naturaleza específica de las fuerzas humanas. De acuerdo con Aristóteles, una fuerza humana puede distinguirse de otro tipo de fuerzas, independientemente de si hablamos de fuerzas de la naturaleza o de impulsos animales, por el hecho de que está gobernada por el *lógos*, que la hace una *dýnamis metá lógou*. Mientras que las fuerzas pertenecientes a un ser sin vida (*apsýchos*) permanecen ajenas a los humanos y son normalmente hostiles a ellos, todo ser humano tiene interés en el conjunto de capacidades manifiestas en los animales y las plantas, es decir, en las fuerzas e instintos que gobiernan la vida de los entes vivientes (*émpsychos*).

Estamos claros de que el estudio de estas fuerzas vitales o instintivas tienen una importancia primaria en *De anima* de Aristóteles. Dado que Heidegger está más interesado en la naturaleza de la *dýnamis* en relación con el movimiento (*katà kínēsin*), se distingue su aproximación en el modo en que él nunca deja de subrayar el rol central que juega el movimiento en las fuerzas vitales de las plantas y los animales. La percepción (*aísthēsis*) compartida por todos los entes vivientes y su facultad de discernimiento (*krínein*) son puestas como dependientes de la capacidad del movimiento (*kineîn*). En consecuencia, la diferenciación entre sus facultades de percepción depende de la riqueza de las formas y el movimiento que está a su disposición. El término que utiliza Heidegger para esta percepción de los entes vivientes, que consiste en un tipo de discernimiento

o en una explicación (*Erkunden*) del mundo circundante por medio de los movimientos del cuerpo, es “orientación” (GA 33: 124).¹⁸

Este poder animal está unido, en los entes vivientes, con el *lógos* para encontrar su camino en el mundo en función de sus necesidades. Para Heidegger, este *lógos*, no menos que la *aísthēsis* animal, está aún relacionado con el movimiento de manera esencial, es decir, a aquel movimiento particular que constituye el comercio concerniente del ser humano con las cosaspreciadas y el cuidado de sí mismo. La marca del *lógos* está tan profundamente impresa en todas las capacidades humanas que el ser de lo humano es designado, según Aristóteles, como un “tener *lógos*” (*lógos échein*). El “ser” del humano y, sobre todo, sus “potencialidades-de-ser” de acuerdo con la *dýnamis* de sus capacidades están, de este modo, fundadas en el “tener” del *lógos*:

Quando hablamos del ser animado que tiene *lógos*, no queremos decir que un discurso [*Kundschaft*] (*discurso*) [*Rede*], está meramente añadido [*Beigabe*]; sino que este *échein*, al tenerse, tiene el significado de ser. Esto significa que los humanos se conducen a sí mismos, se dirigen, se comportan en el modo en que lo hacen sobre la base de este tener. El *échein* significa tener en el sentido de disponer de...; estar empoderado para [*in Kraft sein zu*] y sobre todo a través del discurso [*Kundschaft*] (*lógos*) significa: ser discursivo [*kundig sein*] en uno mismo y hacia fuera de uno mismo. (GA 33: 127-128)

Este *lógos* que marca tan profundamente todas las capacidades y todos los poderes específicamente humanos, sin embargo, no consigue aliviar la oposición o choque original que, como hemos visto, caracteriza toda *dýnamis* en general como fuerza. La *dýnamis* de los seres humanos, esculpida tal como es por el *lógos*, no es menos ambivalente que cualquier

18. “Decimos que algo está vivo donde encontramos que se mueve de una manera orientada, es decir, de una manera que percibe [...] Vinculado al fenómeno del *kineîn* está el fenómeno del *krínein*, de «distinguir» en el sentido de una orientación formal en general” (GA 22: 309).

otro tipo de fuerza: “[F]uerza como *dýnamis metà lógou* tiene, desde su origen, una doble dirección y duplicidad [*zwiespältig*]” (GA 33: 157). Lo que el *lógos* añade al choque original de las fuerzas no humanas es quizá nada más que el privilegio de la capacidad o, mejor, la obligación de tener que elegir entre fuerzas opuestas o, una vez más, de elegir seguir una misma fuerza en su doble direccionalidad simultáneamente. Todas estas elecciones pueden, en consecuencia, ser felices o infelices. En contraste con Heráclito, Aristóteles, sin embargo, parece entender el *lógos* sobre todo como un agente mediador que puede pacificar el antagonismo entre los impulsos *animales*.

La duplicidad que caracteriza la *dýnamis metà lógou* aun lleva a diferentes escenarios de realización o ejecución. En conformidad con su optimismo característico, Aristóteles siempre prefiere ir hacia el escenario de una complementariedad entre fuerzas opuestas humanas. Tal es el caso de las artes médicas, cuyo ejemplo es el que Aristóteles prefiere. Este ejemplo es remarcable en la medida en que subraya un discurso (*Kundigkeit*) que conjunta, en sí mismo, dos capacidades humanas que, en lugar de ir en direcciones opuestas, no solo se completan entre sí, sino que se refuerzan mutuamente. En el arte médico de tratar una enfermedad, el arte humano y el saber-cómo (*téchnē*) cuidar o curar (*Verarztung, iátreusis*) y la capacidad opuesta de dejar el poder natural de curar (*hygiaísis*) que deja a la *phýsis* llevar su curso, apelan a completarse entre sí (GA 9: 256). Tras un examen detenido, tal complementariedad de poderes opuestos puede ser observada en un proceso mismo de *hygiaísis*; la fuerza negativa invocada por el doctor para combatir una enfermedad y su fuerza positiva para conseguir la salud se alimentan entre sí.¹⁹

Sin embargo, debemos inmediatamente añadir que esto no es siempre y necesariamente el caso. Muy a menudo, el ejercicio del poder médico para curar corre en contra de la negatividad de la “debilidad” de la impotencia o incompetencia del doctor cuando combate la enfermedad eficientemente: “[T]oda *dýnamis metà lógou* prepara para sí misma, y esto necesariamente, a través de su propia manera de proceder, la continua

19. “... esta orientación del arte de la medicina como curación de la enfermedad ya está en sí misma y, de hecho, está necesariamente orientada hacia la salud” (GA 33: 133).

oportunidad concurrente de equivocarse, cometer negligencia, ignorar y fallar; así toda fuerza lleva en sí misma y por sí misma la posibilidad de naufragar en una debilidad” (GA 33: 154). Y el tercer escenario consiste en que hay circunstancias –frecuentes– en las cuales no hay ni complementariedad entre fuerzas opuestas ni una habilidad humana para perseguir una fuerza en sus dos direcciones. Estas son situaciones donde los seres humanos no pueden escapar de la penosa decisión de tomar una opción que es a la vez completamente positiva y negativa.

Es hasta el final de su interpretación de *Metafísica* Θ 2, que Heidegger llama nuestra atención hacia el origen de esta necesidad de los humanos por hacer, en la realización de sus poderes, tales decisiones y tales elecciones entre direcciones opuestas y, sin embargo, igualmente posibles. En una palabra, esta necesidad frena una finitud ontológica que caracteriza la fuerza en general:

Además de las discusiones particulares, este es el contenido decisivo del segundo capítulo, el hecho de que en esto hay una negatividad esencial [*Nichtigkeit*], es decir, la finitud interna de toda fuerza como tal está iluminada. La finitud esencial interna de toda *dýnamis* recae en la decisión, requerida desde fuera de sí misma, e indisociable de su ejecución, de volverse hacia uno u otro lado. Cuando hay fuerza y poder, hay finitud. (GA 33: 158)

Esta tensión y oposición natural en toda fuerza es reforzada perceptible, profunda y acentuadamente cuando se combina con el *lógos*, cuya naturaleza también consiste, tal como lo hemos notado, en estar relacionada con opuestos. La contradicción íntima que reside dentro de la *dýnamis* viene entonces a estar unida, en la *dýnamis metá lógou* humana, con todas las oposiciones debido al *dichôs légetai*. El *lógos* humano, así, aparece como el sitio más originario donde todas las formas de contraste y todas las formas de no-ser están reveladas.²⁰ Solo el *lógos* es capaz de

20. “Aristóteles retrotrae al *lógos* la manifestación [*die Offenbarkeit*] y lo contrario que se da con él [*das damit gegebene Gegenteil*] y con el que se relacionan determinadas fuerzas. El discurso [*Kundschaft*] no es solo la morada [*Stätte*] de la manifestación, es

mostrar la naturaleza profunda de la carencia (*stérēsis*) que habita toda *dýnamis katà kínēsis* y que consiste en la afirmación del no-ser. Es también en el *lógos*, al que pertenece el poder de unir opuestos en su interior, donde puede haber una manifestación del entretejido original entre lo positivo y lo negativo, entre el entregarse y el retraimiento.²¹ Es también solo en el *lógos* donde la experiencia de este entretejido original de opuestos puede ser destilado en una experiencia de la finitud humana. Solo a través del *lógos*, finalmente, puede el ser humano ponerse cara a cara con la finitud del estar-en-movimiento de su vida, así como a la necesidad de hacer una elección entre la inhibición y la desinhibición o la renuncia de sus fuerzas impulsivas.

Referencias

- HEIDEGGER, M. (2005), “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)”, en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62). [Traducción: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián, Madrid: Trotta, 2002.]
- (2002), *Die Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
 - (1996), “Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik B*, 1”, en *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9), 239-301. [Traducción: “Sobre la esencia y el concepto de φύσις.

también al mismo tiempo el sitio [*Sitz*] de la manifestación de los contrarios [*des Gegenteiligen*]” (GA 33: 135).

21. “Pero ¿por qué hay en el *lógos* esta contradicción [*diese Gegensätzlichkeit*] de lo positivo y lo negativo? Porque la esencia del *lógos* es la notificación [*Kundgabe*], y porque esto es dar aviso [*Kund geben*] de algo como algo... Porque todo dar es una respuesta a un no tener que responde [*Weil alles Geben auf nehmendes Nichthaben antwortet*]” (GA 33: 144).

- Aristóteles, *Física B*, 1”, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2006, 199-249.]
- (1993), *Die Grundbegriffen der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22). [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter, 2014.]
 - (1990), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 33).
 - (1987), *Zolliker Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Traducción: *Seminarios de Zollikon*, trad. Á. Xolocotzi Yáñez, Ciudad de México: Jitanjáfora, 2007.]
 - (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 29-30) [Traducción: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-finitud-soledad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2007.]

El nacimiento de *Ser y tiempo*: la lectura crucial de Heidegger de 1921 del *De anima* de Aristóteles*

Francisco J. Gonzalez

University of Ottawa

La importancia de Aristóteles en el camino de Martin Heidegger hacia *Ser y tiempo* ya ha sido señalada anteriormente, incluyendo el hecho crucial de que este libro fue concebido originalmente como un libro sobre Aristóteles. Sin embargo, el alcance total de la contribución de Aristóteles a lo que llegaría a ser uno de los textos centrales de la filosofía continental del siglo XX está todavía lejos de ser adecuadamente captada o comprendida. ¿Cuántos lectores del primer Heidegger saben, por ejemplo, que durante la década de 1920, tanto antes como inmediatamente después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger impartió no menos de doce seminarios y lecciones dedicados exclusivamente o en gran parte a la lectura de los textos de Aristóteles? De hecho, siete de esos textos, concretamente los seminarios más breves para estudiantes avanzados, no se han publicado y, al parecer, nunca se incluirán en la *Gesamtausgabe*.¹ Mi

* Traducción del inglés: Jean Orejarena Torres (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) y Jorge Luis Quintana Montes (Corporación Universitaria Rafael Núñez).

1. Estos incluyen, además del seminario que se considera en este documento, los siguientes: 1) semestre de invierno de 1922-1923, *Übungen über Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De anima; Metaphysik VII)*, 5 (?) de noviembre a 19 de febrero; 2) semestre de verano de 1923, *Continuación del seminario precedente de WS 1922-23*, 4 de mayo a 5 de julio; 3) semestre de verano de 1923, *Seminario sobre Ética nicomaquea*, libro I, primera clase sin fecha, segunda clase fechada 2 de junio y última clase, 2 de julio; 4) semestre de invierno de 1923-1924, *Seminario sobre la Física* (sesiones sin fecha); 5) seminario de invierno de 1924-1925, *Zur Ontologie des M A [Mittelalters]: Kleine Summa des Thomas* (el cual, a pesar del título, contiene un extenso y extraordinariamente rico debate sobre Aristóteles), no hay fecha de la primera clase, segunda clase fechada 17 de noviembre de 1924, última clase fechada 23 de febrero de 1925; 6) semestre de invierno de 1928-1929, *Die ontologischen Grundsätze*

objetivo en el presente trabajo se centra en el primer seminario que Heidegger impartió sobre Aristóteles en 1921, un seminario que solo puede reconstruirse con mucha dificultad. Este seminario se presentó como una lectura del *De anima* de Aristóteles, una descripción que no se contradice del todo con el hecho de que gran parte de él está dedicada a la *Metafísica* de Aristóteles. De hecho, la decisión de Heidegger de no separar la “psicología” de Aristóteles de su “ontología”, sino de leer conjuntamente la explicación de Aristóteles sobre el ser de la vida con su caracterización del ser en cuanto tal, es un movimiento clave del seminario que anticipa el proyecto de *Ser y tiempo*.

Una nota, primero, sobre nuestras fuentes para el seminario. Una transcripción del seminario por Oskar Becker fue publicada en 2007 en el tercer volumen del *Heidegger Jahrbuch* (Denker *et al.*, 2007).² Esta “transcripción”, sin embargo, es poco más que una serie de notas aisladas, que contienen importantes lagunas y ni siquiera intentan reproducir la trayectoria general del seminario. Sin embargo, afortunadamente, contamos con una transcripción mucho mejor, inédita, en el archivo de otra estudiante, Helene Weiß, conservado en la Universidad de Stanford.³ Esta transcripción, que en realidad es un esfuerzo de grupo ya que Weiß incorpora claramente las notas de otros estudiantes, también está lejos de ser ideal. La escritura es muy tenue, a menudo a lápiz, y escrita

und das Kategorienproblem, 9 de noviembre a 22 de febrero. El recientemente publicado volumen 83 de la *Gesamtausgabe, Seminare: Platon-Aristoteles-Augustinus*, ed. M. Michalski, no contiene ninguno de estos seminarios, sino solo, entre los seminarios de Aristóteles de los años 20, un seminario de 1928 sobre la *Física* (lamentablemente no se ofrece completo, contrario a lo que afirma el editor: véase mi texto “The Aristotelian reception of the idea of the Good according to Gadamer and Heidegger”, en Gonzalez, 2017). No está previsto ningún otro volumen que contenga los demás seminarios, presumiblemente porque las propias notas de Heidegger ya no existen.

2. Dicho seminario es incluido en la parte de “Documentación” del presente volumen. [N. de los T.]

3. MO631, caja 3, carpeta 5, Helene Weiß Papers; cortesía del Departamento de Colecciones Especiales, Universidad de Stanford. La transcripción consta de 18 páginas numeradas, con una página adicional sin numerar insertada. Las referencias entre paréntesis serán a los números de página. Las palabras entre corchetes que siguen a los términos griegos son traducciones aproximadas proporcionadas por mí para comodidad del lector sin conocimientos de griego.

en ambas caras de un papel fino; además, las notas son fragmentarias y carecen de un flujo narrativo claro (en contraste con las transcripciones de otros seminarios posteriores conservados en el archivo de Weiß). No obstante, a diferencia de la transcripción de Becker, la de Weiß consigna la fecha de cada clase (de modo que sabemos que se impartió del 14 de mayo al 26 de julio) y parece ofrecer el contenido completo de cada clase, aunque a veces de forma demasiado elíptica. Por lo tanto, en lo que sigue me basaré principalmente en esta transcripción.

Sin embargo, antes de continuar, debo responder una pregunta obvia: ¿por qué tomarse la molestia de reconstruir este seminario temprano, un seminario que uno podría estar tentado de descartar por pertenecer simplemente a los deberes de enseñanza de Heidegger y por desempeñar un papel poco importante en el desarrollo de su filosofía durante ese período crítico? La respuesta se encuentra en lo que pretendo mostrar aquí: que es a través de esta temprana lectura de *De anima* que Heidegger realiza ya algunos de los movimientos filosóficos clave que caracterizarán a *Ser y tiempo*. De este modo, no solo vemos cuán deudores son estos movimientos de la lectura de Aristóteles, sino también, y de manera mucho más importante, podemos cuestionar estos movimientos en su origen, al punto de utilizar, incluso, el texto aristotélico contra Heidegger. Aunque en este trabajo me centraré en el objetivo positivo de mostrar el papel que desempeña el *De anima* de Aristóteles en la formación de la ontología del *Dasein* de Heidegger, también indicaré al menos una forma en la que el texto de Aristóteles también puede utilizarse para plantear cuestionamientos sobre esta ontología.

De anima tiene como tema el “alma” o la *psyché*, por lo que a veces se dice que contiene la “psicología” de Aristóteles. Pero para hablar de la “psicología” de Aristóteles tendríamos que entender esta palabra en un sentido mucho más amplio que el que tiene hoy en día. Esto se debe a que la *psyché* que se estudia en *De anima* no es el alma humana, sino el principio de *toda la vida*, incluidos animales y plantas. El seminario de Heidegger comienza con la pregunta de qué lugar ocupa esta “psicología” en el conjunto de la filosofía de Aristóteles. Al plantear esta cuestión, lo que Heidegger pretende determinar claramente es la relación entre la explicación de Aristóteles sobre el fenómeno de la vida y *su ontología*. Así,

Heidegger anuncia de inmediato que su lectura del *De anima* se basará en textos clave de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, aunque, según la transcripción, nunca acude a la *Física* (como lo hará en seminarios posteriores).⁴ Pero la intención no es utilizar la ontología para aclarar la “psicología”, sino más bien ver lo que la “psicología” puede decirnos sobre la ontología. En otras palabras, para Heidegger, la consideración de Aristóteles sobre el ser de la vida es una forma de acceder a su comprensión del ser en cuanto tal. Por supuesto, ya vemos aquí el proyecto de *Ser y tiempo*: llegar a una comprensión del ser en cuanto tal a través de un análisis de una forma de ser particular, en cierto modo privilegiada, es decir, el *Dasein*. Esto no significa que Heidegger lea su proyecto posterior en *De anima*. Por el contrario, encuentra en el propio texto de Aristóteles la indicación de que una consideración en torno al ser del alma arrojará luz sobre la verdad de todo ente. El pasaje, que Heidegger cita (1), es el siguiente: “Parece que el conocimiento de ella [el alma] supondrá una gran contribución a *toda la verdad*, especialmente a la de la naturaleza en su conjunto. Pues es, por así decirlo, el principio de lo vivo” (402a 4-7). Esta afirmación ha desconcertado a muchos comentaristas, ya que no es claro cómo el hecho de que el alma sea el principio de las cosas vivas debería hacer que su conocimiento contribuyera en gran medida a la verdad de *todas las cosas*;⁵ sin embargo, puede decirse que Heidegger toma la afirmación al pie de la letra.

Por lo tanto, en la siguiente clase (24 de mayo) encontramos las siguientes dos importantes afirmaciones. En primer lugar, se afirma que “lo biológico es para él [Aristóteles] el punto de partida de la sabiduría”

4. No obstante, es posible que Heidegger haya pedido a sus estudiantes que estudien el tema del movimiento en la *Física*. La primera página de la transcripción ofrece una formidable lista de textos asignados, y es posible que los estudiantes no solo hayan leído, sino que también hayan presentado algunos de ellos (como indica el hecho de que a veces se asignen nombres a diferentes textos).

5. Véase Hicks (1907: 173), quien señala, de forma significativa en el presente contexto, que Alejandro de Afrodisias encontró el pasaje completo tan desconcertante que lo condenó como espurio: “Si el informe es correcto, las sospechas de Alejandro deben haber sido despertadas porque suponía que la supremacía de la metafísica era cuestionada e, incluso, el lugar reclamado para la psicología entre las ciencias naturales era inconsistente con pasajes como, por ejemplo, EN 1141^a 33-b2”.

(2). Es decir que el fenómeno de la vida es en Aristóteles el hilo conductor para la comprensión del ser.⁶ La segunda afirmación es que “el problema del ser en Aristóteles es más radical que en cualquier otro y es más universal que en Kant” (2). También se sugiere una cierta conexión entre estas dos afirmaciones: lo que Aristóteles ve en los entes vivientes es una determinada materia que posee una determinada forma para una determinada función. En consecuencia, aborda el problema del ser en cuanto tal desde la perspectiva de la *forma*. Por lo tanto, ya en este punto el seminario se dirige a la lectura del libro Z de la *Metafísica*. Este es el libro en el que Aristóteles aborda la pregunta “¿Qué es la *ousía*?” y, tras rechazar su identificación con la materia como aquello que subyace a la forma, persigue su identificación con la forma como aquello que hace que un ente sea *lo que es*. Como Heidegger insiste en clases posteriores, lo que es examinado en el libro Z no es la “sustancia”, como se ha latinizado la *ousía* en la tradición, sino *el sentido del ser* (*der Sinn des Seins*). ¿Qué significa que el alma sea? ¿Qué significa que cualquier cosa sea? Y por qué el ser de los entes vivientes parece asumir para Aristóteles una importancia central en la determinación del significado del ser en cuanto tal. Como leemos en los apuntes de una clase posterior (7 de junio): “Importante: ¿cómo se capta el problema del alma y qué tiene que ver con la filosofía?” (6).

Esta pregunta indica precisamente lo que más llama la atención en el desarrollo del seminario: en lugar de pasar inmediatamente al examen de lo que en *Metafísica Z* nos dice sobre el sentido del ser, Heidegger reflexiona largamente sobre lo que para él es una cuestión primaria: ¿cómo accedemos, como lo hace Aristóteles, al sentido del ser en general?, ¿cuál es el *método* apropiado? Heidegger insiste en que la cuestión del método es mucho más importante en la filosofía que en las ciencias. En consecuencia, sugiere que lo que más le interesa en la lectura del *De*

6. Este es el punto al que Heidegger alude en la lección posterior de 1926, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, cuando afirma que la primera captación fenomenológica del fenómeno de la vida en Aristóteles condujo a la interpretación del movimiento que, a su vez, hizo posible la radicalización de la ontología (GA 22: 182). Este es, en efecto, un buen resumen del argumento del seminario de 1921.

anima mismo es la cuestión de *cómo accedemos al alma o al ser de la vida*: “La cuestión del acceso metodológico al objeto alma es para nosotros el [punto central] de la discusión” (3).

En el *De anima* de Aristóteles el modo de acceso es claro: determinamos qué es el alma proporcionando su “*lógos* más común” (κοινότατος λόγος) (412a 5-6). Como procede a decir Aristóteles, la *ousía* de un ente es lo que concuerda con el *lógos* (οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον) (412b10-11). El *lógos* resulta así también la pauta para interpretar la *ousía* tal como en *Metafísica Z*. Heidegger está por tanto plenamente justificado al afirmar que “el hablar [λέγειν] es el fenómeno fundamental desde el que Aristóteles llega al ser [οὐσία]” (4). Heidegger procede a reflexionar largamente sobre cómo el ser se muestra cuando se accede a él a través del fenómeno del hablar. Hablar de algo es determinarlo como esto o aquello. Esto es así tanto si se afirma que es esto o aquello como si se *pregunta* qué es: en ambos casos el ser de lo que se habla aparece como algo determinado, como un *qué*. No es difícil ver cómo esta aproximación a través del *lógos* conduce a la identificación del ser de una cosa con su *forma* o *esencia*. Pero Heidegger llama inmediatamente la atención sobre lo que este planteamiento presupone y deja sin cuestionar: para poder ser determinado como esto o aquello, para poder incluso ser interrogado acerca de lo que es, el ser de la cosa en cuestión *debe estarme ya dado, debe ser ya tenido*. El principio de que “el ser debe ser tenido” es, según Heidegger, la principal contribución de la fenomenología a la filosofía (5). Pero ¿cómo debemos entender este “tener del ser”?

Hay una tendencia peligrosa, señala Heidegger, al equiparar este tener con una especie de intuición (*Anschauung*): debo *ver* aquello de lo que hablo antes de hablar de ello. El peligro de identificar el tener del ser con algún tipo de intuición es que esta identificación impide que este tener sea cuestionado. Sin embargo, para Heidegger el *modo en que se tiene el ser* es precisamente lo que requiere reflexión y cuestionamiento, aunque el cuestionamiento aquí debe ser de un carácter totalmente diferente: “Un cuestionamiento completamente diferente, cómo yo llego a este [completamente simple] *Qué*” (reverso de la página insertada). Esto es así por dos razones: en primer lugar, el modo en que se tiene el ser de una cosa determina tanto los parámetros dentro de los cuales puedo preguntar por

ella *como* el modo en que pregunto por ella; en segundo lugar, el ser no se tiene de un modo indiferenciado; como señala Heidegger, el ser de los objetos de las ciencias naturales no se tiene del mismo modo que el ser de los objetos de las humanidades (*Geisteswissenschaften*) (5), por lo que el método de interrogación no puede ser el mismo en ambos casos. Si lo que determinamos como ser esto o aquello que es el ἕκαστον (*Jeweiliges, Etliches*), Heidegger sugiere que este ἕκαστον no tiene el mismo significado en cada caso. Volviendo a *De anima* entonces, la pregunta crucial es esta: ¿cómo se nos da el ser de los seres vivos antes de que hablemos de ellos? Heidegger señala de manera importante que si la cuestión de cómo se tiene el ser no es un problema para nosotros, esto se debe a que fácticamente *vivimos en este tener* (5). En otras palabras, simplemente al vivir el ser de las cosas con las que nos relacionamos es tenido de una determinada manera, y esto incluye el ser de la vida misma. Los entes vivientes somos de tal manera que tenemos nuestro propio ser de una forma determinada antes de cualquier reflexión o cuestionamiento sobre quién o qué somos. La cuestión es si lo que aquí se tiene en el *vivir* admite ser en cierto modo *conocido*.

Heidegger, en la clase del 6 de junio, señala efectivamente lo siguiente como de importancia crucial en Aristóteles: que lo que se capta y lo que hace la captación son lo mismo (6). Heidegger presumiblemente tiene en mente la caracterización de Aristóteles en *De anima* de que tanto la percepción como el pensamiento implican algún tipo de identidad con sus objetos: ambos reciben la forma de sus objetos y así se convierten en uno en tanto que forma con ellos. Pero Heidegger sugiere que esta identidad de concepto y objeto solo se encuentra en un modo de ser y vivir completamente determinado. Heidegger tiene en mente aquí, como se hará evidente más adelante, la relación del alma con su propio ser. El alma *es* lo que busca captar. Heidegger incluso sugiere más adelante en el seminario que determinar lo que es algo puede convertirse en una determinación de su *sentido* solo en el caso de que lo que determina y lo que se determina sean lo mismo (9). Sin embargo, el problema sigue siendo cómo el alma ha de captar su propio ser, cómo ha de captar el ser en cuanto tal.

Al centrarse ahora en el libro Z de la *Metafísica*, Heidegger se pregunta por qué es mediante el tipo de *lógos* que es la definición que Aristóteles

pretende acceder al sentido del ser: “¿Cómo es que Aristóteles, en el intento de elaborar el sentido del ser, llega de repente a la definición?” (6). Esta pregunta no recibe una respuesta inmediata, sino que Heidegger llama la atención sobre cómo el ser se revela en la definición entendida como un enunciado que dice algo de algo. Fundamentalmente, el ser se encuentra expresado en la cópula “es”. En otras palabras, tanto si afirmo “Sócrates es un hombre” como “Sócrates es alto” o “Sócrates es blanco”, el ser de lo que hablo se expresa en la palabrita “es”. Pero el propio Aristóteles reconoció, como Heidegger nos recuerda inmediatamente, que esta pequeña palabra “es” expresa muchos sentidos diferentes del ser; como Aristóteles expresa el punto, “el ser se dice de muchas maneras diferentes” (6). En la afirmación “Sócrates es blanco”, el “es” expresa el ser en el sentido de cualidad; en la afirmación “Sócrates es alto”, el “es” expresa el ser en el sentido de cantidad; en la afirmación “Sócrates está al lado de Alcibíades”, el “es” expresa el ser en el sentido de relación; y estos son solo algunos de los sentidos del ser para Aristóteles. Como observa Heidegger, “la cópula «es» es la más importante; de ella reciben primero su sentido el sujeto y el predicado”; por ejemplo, que “alto” es una cantidad en lugar de una cualidad o relación y que “Sócrates” es una particular “cosa que está aquí” que está toda expresado en el “es” que une sujeto y predicado. *Pero también no se expresan*, porque si hay muchos sentidos del ser, si, para usar el lenguaje que Heidegger usó antes, el ser es tenido por nosotros de muchas maneras diferentes en las ocasiones específicas en que pronunciamos la palabra “es”; todavía tenemos en cada caso solo esta palabra “es”. El “es” no expresa directamente los diferentes sentidos del ser, sino que deja sin articular esta diferencia. Por ello, Heidegger caracteriza el “es” como una *indicación formal (formale Anzeige)* (8). Esto significa que si bien el “es” da voz en cada caso a un sentido determinado del ser, en cuanto abstracto e indiferenciado solo puede indicar este sentido determinado de manera formal.

Pero en *Metafísica Z* Aristóteles no está interesado en determinar todos los sentidos del ser, sino solo lo que considera el sentido primario: el ser en el sentido de *ousía*, es decir, el ser en el sentido en que yo hablo del ser de un árbol o del ser de Sócrates. Si tomamos de nuevo el *lógos* o la aserción como pauta, una cosa particular autónoma identificable

como Sócrates o el árbol aparecen en el *lógos* como *sujeto*, es decir, como aquello *de lo que* digo esto o aquello, como *aquello que subyace* a las diferentes predicaciones. Por lo tanto, el primer candidato para el sentido de *ousía* considerado en el libro Z es la *materia* como lo que subyace en última instancia a todas las propiedades que puedo predicar de una cosa (1029a 16-27). Pero Aristóteles rechaza inmediatamente esta sugerencia y por la siguiente razón: la materia de Sócrates no es Sócrates, es decir, no es el *tóde ti*, el “esto de aquí” que señalo e identifico como Sócrates (1029a 27-28). El ser de Sócrates debe identificarse con lo *que* Sócrates es, es lo que le hace ser Sócrates y no otra cosa como un árbol. Volviendo al *lógos*, el sujeto de una afirmación no es alguna materia indeterminada, *sino esta cosa particular aquí*. Es así como Aristóteles llega, tomando de nuevo el *lógos* como su guía, a la identificación de la *ousía* de una cosa con su forma o esencia.

Pero, como todos los lectores del libro Z saben, esta identificación presenta un gran problema para Aristóteles. ¿No es la forma o la esencia algo general o universal como “hombre” o “árbol”? ¿Cómo puede entonces identificarse con el ser de *esta cosa particular aquí* (el *tóde ti* de Aristóteles)? Como señala Heidegger, la tarea de Aristóteles es tratar de captar el ser de lo particular (*das Einzelne*)⁷ (9). La identificación de la *ousía* con la “esencia” ¿no pierde lo particular en favor de lo universal? En la clase del 14 de junio, Heidegger hace una afirmación enigmática que contiene la clave para abordar este problema: “En relación con el devenir, τὸ τί ἦ εἶναι [la esencia] se convierte en un εἶδος [forma], mientras que en relación con lo que ha llegado a ser, es un καθόλου [universal]” (9). Lo que Heidegger parece querer decir es lo siguiente: al considerar las cosas que ya se han convertido en árboles, vemos su esencia como algo que todas comparten y, por tanto, como un universal; pero al considerar algo en proceso de convertirse en árbol, la esencia aparece no como algo universal, sino como la forma particular que esta cosa particular está asumiendo. Esto tiene una implicación crucial para la lectura de Heidegger de *Metafísica Z*: solo desde la perspectiva del devenir podemos

7. Aunque también sugiere que Aristóteles finalmente fracasa en esta tarea: “Gelöst hat Arist. Aber die Frage, das Einzelne zu fassen, auch nicht” (9).

entender la identificación de la *ousia* con el *eídos*. O como Heidegger expresa el punto, “εἶδος relaciona la οὐσία con la γένεσις” (10). Dado que, en su opinión, las determinaciones del ser de Aristóteles se derivan de una reflexión sobre el devenir, Heidegger puede incluso afirmar: “El ser genuino es devenir y efectuar [*Das eigentl. Sein ist das Werden und das Wirken*]” (10).

Esta identificación del ser con el devenir y la sugerencia de que la ontología de Aristóteles llega a sus conceptos a través de una reflexión en torno al devenir, sea en la forma de la naturaleza o en la forma del hacer humano, será de una importancia central no solo para la lectura de Heidegger de Aristóteles en los años posteriores, sino para su propia reflexión sobre el significado del ser. *Con Aristóteles*, Heidegger buscará captar el ser no como opuesto al devenir, sino como un proceso dinámico en sí mismo. Notablemente, podemos ver que este proyecto y la visión que lo guía reciben un importante impulso en el seminario de 1921 gracias a una importante corrección hecha en la transcripción. En primer lugar, algunos antecedentes importantes. Los capítulos 7-9 de *Metafísica Z* están dedicados a la relación entre forma y devenir o génesis. Los intérpretes siempre se han enfrentado a la tarea de explicar qué tienen que ver estos capítulos, una aparente digresión, con la discusión del *ser* u *ousía* como forma que ocupa los capítulos siguientes. Estos capítulos parecen pertenecer a la *Física*, es decir, al estudio del movimiento como característica de la naturaleza, más que a la *Metafísica* entendida como estudio del ser *qua* ser. Por ello, Paul Natorp vio los capítulos 7-9 como pertenecientes a un tratado diferente de los capítulos 1-6, es decir, un tratado dedicado a las causas del *devenir* más que a las causas del *ser*.⁸ Al principio del seminario de 1921, la estudiante que toma los apuntes nos dice que “Heidegger sostiene que la división de Natorp es sin duda correcta” (3). Pero, justo al lado de esta frase, escrita a su vez en lápiz, encontramos en

8. Según Ross (1924: 181) en su comentario, Natorp consideraba que el libro Z constaba de dos tratados: 1) los capítulos 1-6, 10-14, y 2) los capítulos 17, 7-9, 15-16. Esto se debe a que Natorp ve el capítulo 17 como una transición de la discusión de la causa del ser a la discusión de la causa del devenir. Por ello, los capítulos 7-9, centrados en la *génesis*, se separan del 1-6 y se asignan a un tratado aparte.

el margen de la transcripción, escrita a bolígrafo, la exclamación “¡No!”. Esta misteriosa corrección, claramente añadida a posteriori, solo recibe su explicación más adelante en la transcripción, cuando se nos informa de que “Heidegger ya no suscribe la división de Natorp del libro Z” (8). Esta nota está escrita para la clase del 14 de junio; así pues, entre la clase del 25 de mayo y la del 14 de junio Heidegger cambió de opinión y de manera fundamental con implicaciones trascendentales. Mientras que el 25 de mayo consideraba que Natorp estaba sin duda en lo cierto al asignar los capítulos sobre el devenir a un tratado separado, el 14 de junio ha llegado a la conclusión no solo de que estos capítulos pertenecen junto con los demás, sino, como nos informa de nuevo la transcripción, *que constituyen el núcleo de la explicación de Aristóteles sobre la ousía* (8). A partir de este punto, Heidegger nunca vacilará en su convicción de que la física de Aristóteles es la clave de su metafísica; en otras palabras, que la reflexión de Aristóteles sobre el ser del devenir y el movimiento es lo que determina su explicación del ser en cuanto tal.

Pero ¿cómo exactamente la explicación de la *génesis* de Aristóteles delinea su concepción del ser? La propia distinción entre materia y forma y la prioridad concedida a esta última proceden de una reflexión sobre el devenir. Esto es especialmente evidente si consideramos ese tipo de devenir que es el hacer humano. Hago una casa con ciertos materiales y hacia el final estos materiales tienen la forma que los convierte en una casa. En el proceso de devenir, la materia es el “desde el cual” [*from which*] y la forma es el “hacia el cual” [*toward which*]. Pero aquí también emergen otros conceptos que resultan centrales para la ontología de Aristóteles. El devenir es siempre un devenir *hacia* [*toward*] algo, es decir, siempre tiene un *fin* [*end*] donde este fin es lo que ha llegado a ser al tener una forma determinada. Lo que emerge es un concepto que resultará de importancia central para la explicación de Aristóteles sobre el ser: *entelécheia*, que a menudo se traduce como “realidad” [*actuality*] pero que, de acuerdo con su etimología, podría significar “poseer el fin en sí mismo”. Desde la perspectiva del devenir, una cosa es aquello *hacia lo que ha devenido*, es decir, su *fin* que es también su *forma*. Como señala Heidegger: “Der εἶδος ist *Entelechie*” (10). Como también señala Heidegger, Aristóteles define el ser del alma en *De anima* como forma y *entelécheia*, y lo hace

resaltando la *entelécheia* como significado primario del ser en cuanto tal: “Porque el uno y el ser se dicen de muchas maneras, pero principalmente [en el sentido de] *entelécheia*” (412b 8-9). Heidegger señala: “La entelequia constituye el ser mismo; el alma misma se caracteriza como entelequia” (11). Aquí, presumiblemente, es donde vemos que el estudio del alma contribuye a la comprensión del ser en cuanto tal.

En la clase del 5 de julio en que realiza estas observaciones, Heidegger retorna al *De anima*, haciendo énfasis en la caracterización del alma como *arché* de los entes vivientes y anota que en el devenir la forma es el *arché* en el sentido de “aquello en razón de lo cual” (acontece dicho devenir). Lo que de hecho distingue a los entes vivientes de los no vivientes es que poseen su *arché dentro de sí mismas*, incluso una planta, como Heidegger observa, *puede crecer en diferentes direcciones* (a diferencia de la casa, por ejemplo, cuya dirección de construcción está determinada unilateralmente por el constructor, quien es su *arché*). Este movimiento en diferentes direcciones Heidegger lo identifica como el fundamental, toda vez que primitivo, sentido de lo biológico (12).⁹

Heidegger considera a continuación la indicación de Aristóteles de los distintos modos de ser del alma o, más bien, los distintos modos de vida, de los cuales el más fundamental es el nutritivo. Si Aristóteles inició con la búsqueda de la explicación más general del alma (*koinótatos lógos*) y de hecho provee una en el capítulo 1 del libro 2 con la definición del alma como “la *entelécheia* de un cuerpo potencialmente vivo; *i.e.* con órganos” su identificación de los diferentes sentidos de la “vida” lo conducen en el capítulo 3 a caracterizar como “ridícula” la búsqueda de una “explicación común” e insiste en la importancia de proporcionar un “*lógos* particular” (*ídios lógos*) que coincida con la forma propia e indivisible (*oikeíon kai átomon eídos*) de cada modo de vida (414b 25-28). Pero como Heidegger se pregunta ahora: “Cuando hay que elaborar un *oikéios lógos*, ¿cómo hay que proceder, dado que el hablar general no tiene sentido?” (13). La respuesta viene en el capítulo 4 en el que, por lo tanto, como Heidegger insiste, debe relacionarse con el capítulo 3. El

9. Esta afirmación es repetida nuevamente en relación con las plantas en el curso de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18: 237-238).

lógos particular solo puede ser captado en la *ejecución* (*Vollziehen*) del modo de vida particular. Por ejemplo, la parte perceptiva del alma, este sentido de la vida como percepción, solo puede ser captado desde la perspectiva del acto de percibir mismo. En términos de un par de conceptos centrales de la explicación de Aristóteles sobre el devenir y, por lo tanto, del devenir que es la vida misma, las diferentes *potencias* (*dynámeis*) del alma como diferentes modos de vivir deben ser comprendidas desde la perspectiva de sus correspondientes *actividades* (*enérgeiai*). Además, las actividades solo pueden entenderse en relación con sus objetos (*antikeímena*) (415a18-22). Esto significa que cuando Aristóteles se dedique en capítulos posteriores a dar cuenta de las diferentes potencias del alma, lo hará explicando las actividades en relación con sus objetos. Lo que Heidegger quisiera que notáramos aquí, creo, es el paralelismo entre cómo la explicación de la *ousía* en los capítulos iniciales de *Metafísica Z* gira hacia un análisis del devenir en los capítulos 7-9 y cómo en *De anima* la “explicación más general” del ser del alma da paso a un “explicación particular” centrado en los modos en los que, en cada caso, se llevan a cabo realmente sus potencias. La formación de la materia, la actualización del potencial en el devenir: esta es la perspectiva que guía la comprensión del ser del alma y del ser en cuanto tal.

Me he referido aquí a lo que algunas veces es llamado como las diferentes “partes” del alma, que son también diferentes tipos de alma y diferentes sentidos de la palabra “vida”, es decir, la nutritiva, la sensitiva, la locomotora y la racional, como *potencias* porque así las llama el propio Aristóteles al utilizar la palabra *dýnamis*. Esta caracterización del alma en sus diferentes formas como *dýnamis* podría parecer contradictoria con la explicación general de Aristóteles sobre el alma como *entelécheia*, pero de hecho no es así. Como señala Aristóteles (412a 22-27), la *entelécheia* puede tener dos sentidos: uno correspondiente al modo en que hablamos de alguien que posee realmente un conocimiento y otro correspondiente al modo en que hablamos de alguien que ejerce realmente este conocimiento. El alma es una *entelécheia* solo en el primer sentido, es decir, como *posesión real* de ciertas facultades sin las cuales una cosa no puede ser considerada como viva, incluso cuando estas facultades no se ejercen activamente. Si el alma fuera una *entelécheia* en el segundo

sentido, es decir, en el sentido de ver y pensar activamente, por ejemplo, dejaríamos de vivir cada vez que nos dormimos. Si el alma es el fin y la forma de un ser viviente y en este sentido una *entelécheia*, es en su mismo ser también una potencia o *dýnamis*. Cómo una potencia puede ser un fin, cómo una potencia puede constituir el *ser* de una cosa se aclarará más adelante en el seminario.

Debemos comprender este punto sobre el alma para entender una sugerencia que Heidegger hace en la siguiente clase del 19 de julio, una sugerencia cuya importancia no puede ser sobreestimada. En efecto, es aquí donde vemos surgir de la lectura de *De anima* esa reinterpretación radical de la subjetividad que finalmente dará lugar al análisis del *Da-sein* en *Ser y tiempo*. Las palabras actuales de la transcripción merecen ser citadas en su totalidad:

A menudo se ha considerado peculiar que el “yo” de la psicología contemporánea no se encuentre en Aristóteles. Pero, si se observa más de cerca, se encuentra en todas partes, pero solo bajo la forma de δύναμις = el yo-puedo y el ello puede: así, una objetividad [*Gegenständlichkeit*] que tiene como determinación fundamental lo que puede. Por lo tanto, una indicación de la objetualidad de todos los modos de vida. A partir de aquí debe entenderse la δύναμις-ἐντελέχεια y el trabajo-sufrimiento; todo ello desde el yo-puedo del νοῦς; habría que examinar más detenidamente hasta qué punto las restantes determinaciones concretas de la vida (fuera del νοῦς humano) desempeñan un papel aquí. (13)

Hay que hacer dos observaciones sobre esta extraordinaria sugerencia. La primera responde a la siguiente pregunta: ¿qué significa decir que el “yo” aparece en Aristóteles bajo la forma de *dýnamis*? Si el “yo” moderno es lo que unifica todas mis diferentes actividades (entendidas en el sentido más amplio) al hacerlas *mis* actividades (piénsese en la “unidad de apercepción” de Kant), todas las actividades que caracterizan la vida remiten a y encuentran su unidad en el *poder* que ejercen. Esto es porque la vida es la potencia en la que sus diferentes actividades tienen dirección

y unidad. Como señala Heidegger en la misma clase, el *automovimiento* es el fenómeno fundamental al que debemos atenernos para comprender la vida (13). Recordemos la planta que se mueve a *sí misma* en diferentes direcciones. ¿Qué es el “sí mismo” aquí? Una cierta potencia o *dýnamis*: en este caso, el poder de autoalimentación y crecimiento. Podríamos decir que toda la vida tiene el carácter de ser un “sujeto”; “sujeto”, sin embargo, debe entenderse aquí no como una conciencia autorreflexiva, sino como una potencia que puede ejercerse a sí misma.

El segundo punto, sin embargo, es en el que parece haber una tensión o indecisión no resuelta en la sugerencia de Heidegger. Por un lado, afirma, como cabría esperar de lo dicho, que esta característica del “puedo” determina todas las formas de vida, todos los modos de vivir. Por otro lado, concluye señalando el “yo-puedo” del *noûs* humano y deja abierta la cuestión de hasta qué punto otras determinaciones de la vida desempeñan aquí un papel. Es posible que Heidegger tenga en mente algo que surgirá más adelante en *De anima*, cuando Aristóteles señala una importante diferencia entre *noûs* y *aísthēsis*: aunque la percepción es una potencia que tiene el propio animal, sigue requiriendo un objeto externo para ser ejercido; no puedo ver un elefante a menos que haya uno allí para ser visto. Por el contrario, la potencia del pensamiento la puedo ejercer cuando quiera, ya que los objetos del pensamiento están dentro de mi alma y dependen de mí; por ejemplo, depende de mí que ahora piense o no en un círculo. De este modo, se podría afirmar que es en el modo específico del vivir que es el *noûs* donde la *dýnamis* como “yo-puedo” recibe su máxima expresión. Pero incluso si esto es así, parece claro que las otras determinaciones de la vida deben desempeñar aquí un papel en la medida en que también deben expresar el “yo-puedo”, aunque en menor grado que el *noûs*. Este es el primer indicio que recibimos en el seminario de una cierta indecisión con respecto a la relación entre la vida humana y la vida como tal.

Esta es quizá la razón por la que Heidegger se ocupa a continuación de la cuestión de cómo puede haber una “explicación más general” del alma, además de las explicaciones particulares de cada forma concreta de vida. Insiste en que, según Aristóteles, no puede haber una explicación del alma además de los tipos individuales de alma. Esta afirmación podría

parecer contradicha por el hecho de que Aristóteles parece proporcionar precisamente tal explicación en el libro 2, capítulo 1, antes de pasar a los tipos individuales de alma. Pero, aunque no se registra que Heidegger lo diga explícitamente, podría considerar esa explicación como lo que él llama una “indicación formal”: esto se debe a que lo que es el alma como *entelécheia* solo puede *mostrarse concretamente* siguiendo cómo se llevan a cabo las diferentes potencias que caracterizan las distintas formas de vida. No hay “alma” más allá o por encima de estas potencias concretas y de su ejecución. Pero, entonces, ¿hay simplemente diferentes sentidos del término “vida” sin unidad? Como Heidegger procede a señalar (14), aquí hay unidad, pero la unidad toma la forma de un orden y una secuencia particulares (*Ordnung und Aufeinanderfolge*) (τὰ ἐφεξῆς). Un ser viviente no puede tener la potencia de percibir sin la potencia de alimentarse ni la potencia de pensar sin la potencia de percibir: tal como Heidegger lo plantea, una potencia es siempre la condición de posibilidad del poder que le sigue. De ello Heidegger extrae una importante inferencia: lo que explica la unidad de las distintas potencias y, por lo tanto, sirve de pauta para interpretarlas en su unidad es el *hombre* como ese ser viviente que posee todas las potencias que caracterizan la vida. Como dice la transcripción en este punto: “Lo que él [Aristóteles] tiene propiamente a la vista [*ihm eigentlich vorschwebt*] es el hombre en el que todas las capacidades están concretamente ahí [*da sind*]” (14). Es discutible si esto es lo que Aristóteles tenía en mente; después de todo, escribió extensos tratados biológicos en los que el hombre no es el foco central. Sin embargo, no cabe duda de que se trata de una anticipación del paso de Heidegger de una ontología de la vida a una ontología del *Dasein* humano, un cambio que permitirá que la vida no humana sea interpretada solo *privativamente* desde la perspectiva de la vida humana.¹⁰

Repentinamente, el seminario vuelve a la forma o *eídos* como “el sentido de la *ousía* que se relaciona con la *génesis* y, de hecho, en la naturaleza”

10. “Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privaten Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, so daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann” (*Sein und Zeit*: 50, 58; en adelante *SuZ*).

ya que, se nos dice también, “γένεσις (pensado como el *hacer* objetivo) es lo más genuino y lo más natural de la naturaleza” (14). La caracterización de la *génesis* como “hacer objetivo” sugiere una interpretación del devenir que caracteriza a la naturaleza desde la perspectiva del devenir que caracteriza a la vida. En efecto, las siguientes observaciones tratan de explicar conceptos ontológicos fundamentales que son utilizados por Aristóteles para explicar tanto el ser de la vida como el ser en cuanto tal. *Ousia*, explica Heidegger, no significa simplemente ser-ahí (*Dasein*), sino *ser-ahí de tal y cual manera* (*Sodasein*), donde este “tal y cual” expresa lo *que* el ser es (15). Lo que un ser es además es la causa (*aition*) de *cómo* es. Todo esto Heidegger lo ve de nuevo expresado en la noción fundamental de *entelécheia*. “El genuino Qué (y Cómo del ser) de las cosas es ἐντελέχεια. La vida es vida en el sentido genuino como ἐντελέχεια” (15). Podemos decir, en resumen, que la vida *es* en el sentido de una *potencia activa que contiene su fin en sí misma*. Heidegger en este punto sugiere que “ἐνέργεια es estar-en-acción, pero ἐντελέχεια es estar en acción con un fin teniendo ya este fin” (15). Esto hace que la vida sea un tipo de devenir peculiar: a diferencia de los ladrillos que se convierten en una casa donde la meta se encuentra fuera del proceso en la casa terminada, el devenir, el hacer o la acción que caracteriza a la vida ya posee el fin hacia el que se mueve. Si el devenir sigue siendo aquí la perspectiva orientadora, si la noción de *entelécheia* se deriva del fenómeno del devenir, parece que esta noción puede expresarse también en un tipo peculiar de devenir que puede constituir el *ser*, la *forma* de lo viviente. ¿No puede entonces la interpretación del ser de lo viviente servir de pauta para interpretar el ser en cuanto tal, de manera que se despoje de la oposición tradicional entre ser y devenir y de la comprensión del ser como presencia constante que presupone?

En este contexto, podemos entender la motivación de Heidegger para volver a la exposición de Aristóteles sobre la percepción en el capítulo 5 del libro 2. Las reflexiones de Heidegger sobre este capítulo comienzan al final de la clase que hemos estado considerando desde hace algún tiempo, pero se renuevan y profundizan en la que resulta ser la última clase del seminario (26 de julio). En ese capítulo, Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que la percepción es una *potencia*, pero aclara que hay

dos sentidos de potencia: uno correspondiente al sentido en el que digo que alguien tiene el poder de ejercer el conocimiento matemático en la resolución de un problema matemático y otro correspondiente al sentido en el que digo que un determinado ser viviente, dado su género y su materia, tiene el poder de adquirir el conocimiento matemático en primer lugar (417a 22-28). La percepción es una potencia en el primer sentido, es decir, en el sentido de ser una potencia solo en no ser ejercida todavía. Esta segunda potencia coincide con la *entelécheia* que define al alma en la “explicación más general”: la percepción es una potencia activa que difiere tanto de la mera potencialidad de adquirir tal potencia como del ejercicio real de la misma. Aristóteles señala también, como ya hemos apuntado antes, que la potencia perceptiva requiere de un objeto externo para activarla. Puedo tener el poder de ver, pero no veré nada realmente a menos que un objeto visible active este poder. Pero la cuestión central que le concierne a Aristóteles en el capítulo 5, y la que atrae a Heidegger a ese capítulo, es la siguiente: ¿*percibir es un devenir en el sentido de una alteración?* Algo que es realmente negro, pero que tiene el potencial de convertirse en blanco, se altera cuando se convierte en blanco: su negrura se *destruye*. Cuando se activa mi poder de ver algo, ¿se altera mi órgano sensorial de manera similar, se “destruye” en el sentido de dejar de ser lo que era al convertirse en otra cosa?

Aristóteles tiene que admitir que percibir parece ser una especie de alteración. Al pasar de no ver el sol a verlo, es evidente que algo ha *cambiado* en mi facultad de percepción; es evidente que se ha visto *afectada* de algún modo. Sin embargo, el punto crucial que plantea Aristóteles es que, si debemos hablar aquí de alteración, también debemos notar que se trata de un tipo de alteración muy peculiar: una alteración que *conserva* en lugar de *destruir*. Y es que cuando mi poder de visión, por ejemplo, es afectado por un objeto visible, el resultado es un ejercicio de este poder que no lo destruye ni lo altera, sino que, por el contrario, lo *conserva*, lo hace suyo. Al ser afectado por lo que ve, mi poder de visión no se cambia ni se altera, sino que es *actualizado*. Por ello, Aristóteles caracteriza el tipo de “alteración” que caracteriza a la percepción con la palabra *sōtēria*, “salvar” (417b 2). La potencia no cesa de ser lo que es, sino que primero se convierte en lo que es al ser ejercida, es decir, se conserva, alcanza su fin al ser ejercida.

Ahora no debería ser difícil ver lo que atrae a Heidegger a este capítulo. Lo que se desprende de la explicación de Aristóteles sobre la percepción es una caracterización de la vida como una forma de devenir que no es ni cambio ni alteración ni destrucción, sino *ser*: al ser afectado por lo que percibo no dejo de ser lo que era ni me convierto en lo que no era, sino que primero me *convierto* en lo que *soy*. La vida es una potencia que se guarda en el devenir, el “yo-puedo” que se mantiene a sí mismo en su dispersión en las múltiples actividades que la ejercen. La vida es la acción que ya posee la meta hacia la que se mueve (*entelécheia*), de modo que no cambia en la consecución de esta meta.

Con esto en mente podemos considerar algunas de las afirmaciones que Heidegger hace en esta última clase del seminario. Heidegger deja claro desde el principio de la clase que su interés por la caracterización de Aristóteles sobre la *aísthēsis* es puramente ontológico. “Problema de αἴσθησις; es un modo determinado de ζῆν [vivir], y este es un modo determinado de ser; [¿cada uno?] tiene su ἀρχή [principio]. (Por tanto, la preocupación aquí no es en absoluto la teoría del conocimiento, etc.)” (16).¹¹ En consecuencia, comienza destacando la caracterización de Aristóteles de vida perceptiva como un *dynámei ón*, que identifica con la noción de “ello puede” [*Es kann*] introducida anteriormente en el seminario. Lo que caracteriza ontológicamente a la vida perceptiva es su ser una potencia, un “puede”. Pero tal potencia, señala Heidegger, se refiere a la *enérgeia* como la elaboración, como la puesta en práctica, del “ello puede”. Además, Heidegger identifica la *enérgeia* con un cierto tipo de *kínēsis* o movimiento, aunque Heidegger traduce aquí *kínēsis* más específicamente como un “suceso” (*Geschehen*). En el percibir *sucede* algo, a saber, una actuación de la facultad de percibir, y algo ocurre con la facultad de percibir, *sufre* algo (πάσχειν). Heidegger señala que este “padecer” o “ser afectado” es descrito por Aristóteles en términos de las nociones de ser semejante (*hómoion*) y ser diferente (*anómoion*) (417a18-20): lo que percibe, en el acontecer de la percepción, pasa de ser diferente a ser

11. Anteriormente, Heidegger atribuye a Bergson ser el único entre los modernos en reconocer que αἰσθάνεσθαι expresa una forma completa de vivir (*volles Leben*) y que, por tanto, la traducción “percepción” (*Wahrnehmung*) es completamente inadecuada (12).

semejante a su objeto al recibir su forma, como la cera toma la forma del anillo impreso en ella y así se vuelve como el anillo al ser afectado por él (ver 424a 17-24). Sin embargo, Heidegger llega al punto crucial al señalar que Aristóteles distingue entre dos tipos de ser-afectado o πάσχειν: uno caracterizado por la “destrucción” [φθορά] y otro caracterizado por el “estar-a-salvo” (σωτηρία) (412b2-b5). Sirviéndome de un ejemplo propio para aclarar, considérese el caso del hielo siendo derretido por el fuego: en ese caso el hielo es destruido en el asumir el calor del fuego y, por tanto, llega a ser como el fuego; algo sucede con el hielo de tal forma que deja de ser lo que es. El caso de la percepción es bien diferente: aquí ocurre algo con la potencia del percibir de tal modo que este poder es preservado en vez de ser destruido; en el transitar desde ser distinto a su objeto a ser como su objeto, lo que percibe no deja de ser lo que es, sino que primordialmente se realiza [*fulfills*] a sí mismo como lo que es. Como quedó consignado en la transcripción, Heidegger por tanto observa lo siguiente: “σωτηρία: lo que acontece debe ser de tipo peculiar, y aquello con lo que algo sucede debe ser tal que primordialmente llegue a sí mismo” (17). De forma significativa, Heidegger sigue utilizando la palabra *genesis* en este contexto para referirse a lo que sucede en la percepción y apoya esto aludiendo a la indicación de Aristóteles en que señala que la percepción “parece ser un tipo de alteración” (δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι) (416b34-35). Sin embargo, el devenir, la alteración aquí en cuestión, como Heidegger anota, es del tipo más peculiar: es una alteración que preserva lo que es alterado, un devenir en el que lo que llega a ser, llega a ser no otra cosa, sino más bien sí mismo. Como leemos en la transcripción, tenemos aquí un “llegar a ser-otro (*Anderswerden*) en el que aquello que ocurre llega a sí mismo” (17).¹² Esta frase captura bien la paradoja: un llegar a ser-otro que es un llegar a ser-sí mismo. Si Heidegger no lo señaló por sí mismo, aunque lo sugirió al insistir en que la *aísthēsis* es un modo de *vivir*, el peculiar modo de llegar a ser que define la vida perceptiva a lo mejor caracterizaría la vida en todas sus formas.

12. La referencia aquí es a 417b15 ss., en donde Aristóteles extrañamente habla de un tipo de alteración (ἀλλοίωσις) que es un cambio hacia una disposición y una naturaleza de uno antes que un cambio hacia un estado de privación.

Como lo ha mostrado el comentario de Ronald Polansky al *De anima*, la noción de σωτηρία desempeña un papel central en la caracterización de Aristóteles de las potencias del alma.¹³ La vida es un tipo peculiar de potencia que se preserva a sí misma en su ser afectada.¹⁴ Esta caracterización de la vida es, por tanto, motivada por el argumento de Aristóteles presente en el libro I de *De anima*, en el que se indica que el alma no puede ser un *movimiento* en el sentido normal sin *abandonar* continuamente *su propio ser* (ἡ ψυχὴ ἐξίσταται ἄν ἐκ τῆς οὐσίας) (406b12-16).

Cabe anotar que, así como en el caso de llegar a reconocer la centralidad de los capítulos acerca del devenir [*becoming*] en la explicación de Aristóteles sobre el ser en *Metafísica Z*, la comprensión de este tipo peculiar de devenir que define para Aristóteles el ser de la vida parece que llega a Heidegger solo durante el curso del seminario. En la clase del 19 de julio, cuando Heidegger cita por primera ocasión el pasaje (417b 2-4) en el que Aristóteles indica que un modo del ser-afectado está caracterizado por la “destrucción” y el otro tipo por el “estar-a-salvo” (él contrasta los dos a través de una μὲν-δὲ construcción), lo parafrasea en el sentido de que lo que está afectado *al mismo tiempo* (*zugleich*) ya no es lo que era y permanece como lo que estaba afectado (15); en otras palabras, esto es a la vez en un sentido lo mismo y en otro sentido algo distinto. Es solo hasta la siguiente clase del 26 de julio cuando Heidegger reconoce una

13. “En II, 5, especialmente en 417b2-5, se hará claro que todas las operaciones de las facultades del alma serán modos de poner a salvo dicha facultad, ya que ellas llevan la potencialidad a su plena realidad [*actuality*], y por tanto ellas son difícilmente tipos estándar de movimiento. La tarea de toda vida, nutritiva, sensitiva, intelectual, parece ser la de salvar o preservar la clase de vida que es. Podemos decir que el salvaguardar la vida, antes que el automovimiento, es el mejor modo de caracterizar la vida misma. Toda vida como operación del alma es una actividad en contraste con el movimiento, actividad que es siempre completa y continua. Esta actividad no es un cambio sino un poner a salvo un tipo de ser, su misma vida y del principio de tal vida. Como las plantas vivas se *salvan* a ellas mismas, así lo hacen también los animales e incluso Dios” (Polansky, 2007: 218). Polansky hace su comentario en referencia a la descripción de Aristóteles de la nutrición como un modo de *salvaguardar el ser de la vida nutritiva* (σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν) (416b 14).

14. Como Heidegger señala, aparentemente basándose en lo que dice Aristóteles en 417b 30-418^a 1, a la división entre dos tipos de πάσχειν corresponde una división entre dos tipos de δύναμις.

distinción entre *dos* tipos de ser-afectado de acuerdo con lo cual en un caso lo que es afectado *no* deviene otra cosa distinta a lo que era, sino que llega a sí mismo. Esta es en consecuencia otra indicación de que en este seminario de 1921 Heidegger no se acercó a los textos de Aristóteles con algún tipo de conceptos ontológicos predelineados que luego impuso sobre ellos; de forma contraria, podemos ver que esos conceptos emergen desde un diálogo genuino con los textos.

La última clase del 26 de julio comienza con la observación de que el objeto de la percepción es un “peculiar productor [*ein eigentüml, ποιητικόν*] en el sentido de que *preserva* [*bewahrt*] a la percepción sobre la que actúa y parece terminar con algunas observaciones sobre lo que Aristóteles tiene que decir respecto de las diferentes clases de *objetos* de la percepción (es decir, lo que se percibe accidentalmente, como un ser humano, frente a lo que se percibe en sí mismo, donde esta última categoría incluye objetos peculiares de un sentido, como el color, y objetos comunes a varios o a todos los sentidos, tal como el movimiento). Digo “parece” porque la transcripción de Weiß termina a mitad de la frase en la parte inferior de la última página que tenemos. Es evidente que falta al menos una página. Sin embargo, a juzgar por las marcas de óxido en la página 18 del clip que una vez mantuvo unidas todas las páginas, cualquier otra página parece haberse perdido hace tiempo. ¿Nos falta mucho, tal vez incluso otra clase después del 26 de julio? La transcripción de Becker mencionada anteriormente sugiere que no es así. Aunque no proporciona fechas y es mucho menos detallada en su presentación de la lectura de Heidegger de *De anima* que la transcripción de Weiß, el punto con el que termina es paralelo al último punto de la transcripción de Weiß. Por lo tanto, podemos concluir con bastante seguridad que el seminario no fue mucho más allá, si es que lo fue, de la explicación de Aristóteles sobre la percepción. También hemos visto que esta explicación era suficiente para dar a Heidegger una visión importante del ser de la vida tal y como lo entendía Aristóteles.

El avance crucial del seminario de 1921, más evidente en las autocorrecciones anotadas en el camino, es, por lo tanto, el descubrimiento de Heidegger, primero, de una interpretación del ser desde la perspectiva del devenir (movimiento) en la *Metafísica* de Aristóteles y, segundo, de

la caracterización en *De anima* de un tipo peculiar de movimiento que, al preservar lo que es movido, puede constituir el *ser* de los seres vivos. La importancia general de este avance para el proyecto de Heidegger en *Ser y tiempo* debería ser evidente, pero también puede mostrarse de manera más específica al señalar las maneras en que la lectura de Aristóteles de 1921 contribuyó a algunas de las ideas clave que se desarrollarán más adelante en ese libro. Deseo aquí simplemente esbozar la mayoría de ellas, prestando especial atención a una en particular.

Hay una serie de anticipaciones del proyecto general y de la metodología de *Ser y tiempo*. La prioridad que Heidegger encuentra en Aristóteles para el estudio del alma al principio de *De anima*, con la afirmación de que ese estudio hará una gran contribución a *toda la verdad*, es paralela a la prioridad que él mismo dará al *Dasein* en la investigación de la cuestión del ser. Su decisión de leer *De anima* junto con el libro Z de la *Metafísica*, haciendo así inseparables las preguntas “¿qué es el alma?” y “¿qué es el ser?”, prefigura la estructura misma del proyecto de *Ser y tiempo*: llegar a la comprensión del ser a través del análisis de ese ser que somos nosotros mismos (“Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst”, *SuZ*: 41). Su explicación del problema de *De anima* en torno a cómo definir el alma es paralela a su atención a la cuestión metodológica de cómo acceder al ser del *Dasein*: “Por lo tanto, tanto el *punto de partida* del análisis como el *acceso* al fenómeno y el *traspaso* de las ofuscaciones dominantes exigen un genuino aseguramiento metodológico” (*SuZ*: 36-37, traducción propia). En cuanto a este acceso, Heidegger pone énfasis en la sugerencia de Aristóteles de una identidad en el caso del alma entre lo que capta y lo que es captado, a la que se apela explícitamente en *Ser y tiempo* como reconocimiento de la prioridad óptica-ontológica del *Dasein*. Citando allí, en particular, la afirmación de Aristóteles de que “el alma es en cierto modo los entes” (ἡ ψύχη τὰ ὄντα πῶς ἐστίν, 431b 21), Heidegger comenta: “El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el «alma», que constituye el ser del hombre, descubre en sus modos de ser, αἴσθησις y νόησις, todos los entes con respecto a su ser-que y su ser-así, es decir, siempre también en su ser” (*SuZ*: 14, traducción propia). Por último, la tesis fenomenológica de que el ser de las cosas debe estar ya dado de alguna manera “intuitiva” antes de su determinación en el

discurso se problematiza y enriquece en 1921 a través de la reflexión sobre la comprensión de Aristóteles de la relación entre *lógos* y *ousía*. Deberíamos recordar aquí en particular la explicación de Heidegger de su método fenomenológico en la introducción a *Ser y tiempo* a través de su análisis etimológico en las nociones de *phainomenón*, “lo que se muestra en sí mismo” (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) y *lógos*, como un “dejar ver” (*Sehenlassen*).

Sin embargo, la contribución del seminario de 1921 al proyecto de Heidegger no es no solo metodológica, sino también ontológica. La afirmación de Heidegger en el seminario de que el papel del sujeto o del “yo” en el ser vivo lo desempeña para Aristóteles la noción de *dýnamis* anticipa su propia caracterización del ser del *Dasein* en *Ser y tiempo* como “*ser-capaz-de*” (*Sein-können*).¹⁵ “El *Dasein* no es algo a la mano que posee la característica añadida de que puede hacer algo, sino que es primariamente ser-posible [*Möglichsein*]. El *Dasein* es en cada caso aquello que puede ser y como es su posibilidad [*Möglichkeit*]” (*SuZ*: 143, traducción propia); véase también: “El *Dasein* es su posibilidad y no «tiene» esta posibilidad simplemente como una propiedad presente a la mano” (42). El paralelismo es realmente llamativo. Según el seminario de 1921, Aristóteles no necesita hablar de un “yo” o un “sí mismo” porque su noción de *dýnamis*, potencia o capacidad ya expresa la mismidad: ser un “yo” no es para él otra cosa que ser una potencia o capacidad. Heidegger, aunque con palabras algo diferentes, en *Ser y tiempo* afirma como propia la posición que le atribuye a Aristóteles ya en 1921: “«Yo» no soy algo que tiene una capacidad; «yo» soy capacidad”. Además, la insistencia de Heidegger en que la *génesis* y la *kínesis* son lo que define el ser del ser viviente, y de hecho de la naturaleza en su conjunto (por lo que llega a concluir, contra Natorp, que los capítulos 7-9 son los capítulos centrales y más importantes de la *Metafísica Z*) sirve claramente a su proyecto de

15. Aquí también podría ser significativo el rechazo de Heidegger a la interpretación de Natorp de *ἕκαστον* como *Einzelwesen* en favor de la interpretación del término como *ein Jegliches*, *ein Etliches*; un punto que persistirá en toda la interpretación de Heidegger de Aristóteles en años posteriores.

“destruir” la concepción tradicional del ser como presencia constante.¹⁶ Pero de forma más positiva, a través de su interpretación del peculiar tipo de “alteración” que Aristóteles considera que es la vida perceptiva, Heidegger puede articular una noción de devenir que trasciende la oposición entre devenir y ser: una noción según la cual lo que deviene conserva su ser en el devenir. Vemos esta noción en su afirmación en *Ser y tiempo* de que el *Dasein* “es lo que llega a ser o no llega a ser” (*ist, was es wird bzw. nicht wird*), de modo que se le pueden aplicar las palabras de Píndaro: “¡Llega a ser lo que eres!” (*werde, was du bist!*) (145). Considérese también el lenguaje utilizado en el curso de *Conceptos fundamentales de metafísica* cuando Heidegger afirma que el *Dasein* *ex-siste* en el sentido de ser “un salir de sí mismo en la esencia de su ser, *pero sin abandonarse a sí mismo*” (GA 29/30: 531, nuestro subrayado). Esto es prácticamente una paráfrasis de Aristóteles.¹⁷

16. Digo solo “sirve” porque este proyecto también implica una reconsideración de la naturaleza del tiempo que socava la prioridad concedida al presente. El tiempo no es un tema explícito del seminario de 1921, pero adquirirá una importancia central en la posterior lectura de Heidegger de Aristóteles, y no solo negativamente como tema de controversia. Heidegger encontrará en Aristóteles ideas sobre la temporalidad humana que trascienden su definición del tiempo en la *Física*. Por ejemplo, en un curso inédito de 1923-1924 sobre la *Física*, Heidegger dice sobre la explicación de Aristóteles de la *týchē* en el libro 2, capítulo 4: “Nunca más una discusión tan original sobre la temporalidad; Bergson será el primero en intentarlo” (MO631, caja 3, carpeta 6, Helene Weiß Papers: VI). Sin embargo, añade inmediatamente, de manera significativa en el presente contexto, que esta idea fue suprimida por la explicación de Aristóteles en torno al movimiento y el número y por su orientación “biológica” en lugar de “histórica”, que no distinguió entre el movimiento que caracteriza a la naturaleza (¡y a la vida!) y el movimiento que caracteriza a la existencia humana, específicamente, la elección y la decisión humanas (προαίρεσις). Nótese cómo la oposición que esta crítica presupone entre la temporalidad biológica y la histórica deja sin aclarar la primera: ¿es la temporalidad de un animal la misma que la de una roca? El propio Aristóteles sugiere que la vida tiene una temporalidad distintiva cuando en *Metafísica* Θ 6 afirma que una actividad (ἐνέργεια) como el ver admite simultáneamente los tiempos prefijados y los perfectos: puede ser cierto al mismo “tiempo” que estoy viendo y que he visto en el sentido del ver completado. Heidegger concluye el seminario de 1928 sobre la *Física* observando que la conexión entre su propio concepto “trascendental-ontológico” de movimiento y tiempo “brilla” en el “perfecto peculiar” que Aristóteles está describiendo aquí (MO631, caja 2, carpeta 7, Helene Weiß Papers).

17. Por supuesto, según el pasaje citado anteriormente, 406b 12-16, Aristóteles se resistiría a decir que el alma existe en el sentido de salir de sí misma porque piensa que esto

La última conexión entre el seminario de 1921 y el proyecto posterior de Heidegger que hay que señalar aquí es también la apertura de una posible crítica. La insistencia de Heidegger en 1921 en el punto de partida *biológico* de Aristóteles y en la centralidad que con ello se otorga al fenómeno de la vida dentro de su ontología señala su propia preocupación en los años 20 por desarrollar una ontología de la vida. Sin embargo, ya en 1921 se observa una cierta indecisión en cuanto a la relación entre la vida como un todo y la vida *humana*. Aunque lo que Heidegger llama el “yo puedo”, como traducción de la noción de *dýnamis* tal como aparece en *De anima*, debería caracterizar toda la vida, hemos visto que Heidegger singulariza el “yo puedo” del *noûs* humano y deja sin decidir el estatus de otras formas de vida. Para cuando llegamos a *Ser y tiempo*, por supuesto, el fenómeno de la vida ha sido relegado por completo a un segundo plano en favor del modo de ser humano que Heidegger llama ahora *Dasein*. En este contexto, debemos recordar que cuando Heidegger en *Ser y tiempo* cita la afirmación de Aristóteles de que “el alma es en cierto modo los entes”, añade el calificativo “des Menschen”, “el alma del hombre”, un calificativo que no se encuentra en el texto de Aristóteles; de hecho, puesto que Aristóteles cita el percibir como un modo de ser del alma, la afirmación debe aplicarse como mínimo a todos los animales. El hecho de que el *Dasein* suplantará a la vida en el pensamiento de Heidegger, reclamando para sí lo que Heidegger atribuye inicialmente a toda la vida cuando lee a Aristóteles, se ve claramente cuando en otro seminario inédito del semestre de invierno de 1922-1923 encontramos a Heidegger con la siguiente declaración: “La vida tiende al ser. La vida es un ser al que le concierne su propio ser [*Leben tendiert auf Sein. Leben ist ein Seiendes, dem es ankommt auf Sein*]”.¹⁸ Lo que aquí se dice que caracteriza a la *vida* se convierte en *Ser y tiempo* en la característica distintiva del *Dasein* y, de hecho, en la cual se justifica su prioridad óntica y ontológica: es “un ente que en su propio ser le va su propio ser” (*es diesem*

requeriría que abandonara su ser. Pero su identificación en el libro 2, capítulo 5, con una alteración que es compatible con la conservación del ser le permitiría estar de acuerdo con la caracterización de Heidegger aquí.

18. MO631, caja 3, carpeta 6, Helene Weiß Papers, primera clase.

Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht) (SuZ: 12); “Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht” (SuZ: 191). Del mismo modo, si en la lección de 1924 sobre *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* Heidegger defiende como una determinación fundamental (*Grundbestimmung*) la afirmación de que “la vida significa ser-en-el-mundo” (GA 18: 236-237, nuestro subrayado), la estructura del “ser-en-el-mundo” se convertirá en *Ser y tiempo* en una determinación fundamental del *Dasein* humano y será negada explícitamente a los animales en *Conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929 donde, si la tesis de que los animales son “pobres en mundo” podría parecer sugerir que se caracterizan solo por un *grado menor* de ser-en-el-mundo, Heidegger, en cambio, insiste en que no se puede hablar de “grados” aquí y que “el animal esencialmente no puede tener mundo en absoluto” (GA 29-30: 391).¹⁹ Además, la indecisión sobre si el “yo-puedo” caracteriza a toda la vida o solo al *noûs* humano se refleja aún más en la misma lección de 1929-1930 cuando Heidegger dice que toda la vida tiene un carácter “como yo”, pero luego también sostiene que solo la vida humana es un “sí mismo” en el más genuino sentido (GA 29-30: 339-345). El análisis de Heidegger de la vida animal en este curso extrañamente no cita el *De anima* de Aristóteles, pero, como ya se ha señalado en un caso, el lenguaje utilizado se hace claramente eco de este texto tal como se leyó ya en 1921. Heidegger, en la parte de la lección de 1929-1930 que acabamos de citar, sostiene, en efecto, que la potencia o la capacidad que caracteriza a la vida animal es uno *que no se abandona a sí mismo al ejercitarse, sino que permanece propio de sí mismo*. Tenemos aquí claramente la noción de *σωτηρία* de la lectura de *De anima* en 1921. Heidegger señala

19. Sin embargo, si los animales no son “sin mundo” como lo es una piedra, es porque ni siquiera se puede decir que esta *carezca* de mundo. Tampoco se puede decir que el número 5 carezca de sentido del olfato, no porque tenga sentido del olfato, sino porque no tiene relación alguna con la posibilidad de poseer algún sentido en general. La cuestión de los animales, por lo tanto, es que aunque carecen completamente y en todos los grados de mundo, su misma falta de mundo es una relación con el fenómeno del mundo. Si esta noción de “pobreza de mundo” puede proveer una interpretación positiva de la vida animal –y Heidegger admite que esta determinación sigue siendo un problema (GA 29-30: 396)– es una cuestión que no podemos abordar aquí.

que esta “peculiaridad propia” de una capacidad es lo que caracteriza el “ser propio” del animal. En la medida en que es una capacidad que no se abandona a sí misma, sino que vuelve a sí, incluso la vida animal tiene un carácter propio. Recordemos la declaración de 1921 de que el “yo”, y aquí podemos añadir el “sí mismo”, aparece por doquier en Aristóteles bajo la apariencia de la *dýnamis*. Sin embargo, en 1929-1930, al igual que en 1921, Heidegger no explica por qué el animal no es un sí mismo propiamente dicho, por qué este se reserva para el *Dasein* humano, salvo en términos de falta de “personalidad”, “reflexión” y “conciencia” (GA 29-30: 340). Sin embargo, el *Dasein* es para Heidegger un “sí mismo”, no en el sentido de tener una personalidad o ser consciente, sino en el sentido de ser su *propio poder-ser*. Pero, entonces, ¿no es *toda la vida*, como una capacidad que se conserva como capacidad en el *ser ejercitado*, un *sí mismo en este sentido*? Incluso si una respuesta negativa a esta pregunta fuera en principio defendible, no se encuentra tal defensa en la lección de 1929-1930. En vez de eso encontramos una caracterización del ser de la vida que, remontándose a los seminarios de los primeros años 20, es también paralela a la del *Dasein* en *Ser y tiempo*: “No es esta posibilidad [es decir, la posibilidad contrastada con la realidad], sino el *ser capaz* que pertenece al *ser real* del animal, a la *esencia de la vida*” (GA 29-30: 343).

Una vez que Heidegger se ha apropiado de los rasgos fundamentales de la ontología de la vida de Aristóteles para su ontología del *Dasein*, el fenómeno de la vida que tiene el carácter de no-*Dasein* queda sin explicar. El único acceso a la vida se convierte entonces en el *privativo* que hemos visto proyectado en *Ser y tiempo* y que es continuado en *Conceptos fundamentales de la metafísica*: la vida animal (al igual que las plantas, que desaparecen por completo en este punto) solo puede entenderse como una privación de las características que se han atribuido exclusivamente al *Dasein*. Si el *Dasein* es un sí mismo, la otra vida es solo “como el sí mismo”; si el *Dasein* es ser-en-el-mundo, la otra vida es *pobre* de mundo. Heidegger reconoce que esta aproximación a la vida es inadecuada. Concluye su interpretación del “organismo” en la lección de 1929-1930 haciendo notar que es incompleta y que lo que falta es nada menos que una explicación del tipo peculiar de movimiento o movilidad (*Bewegtheit*) que caracteriza a la vida (GA 29-30: 385-387). Tal explicación, como hemos

visto, era precisamente el objetivo del seminario sobre *De anima* impartido ocho años antes. Aunque también hemos visto que en 1921 se hicieron progresos significativos hacia este objetivo, los resultados positivos se apropiaron más tarde para el análisis del *Dasein* humano, de modo que no parece haberse hecho ningún otro progreso hacia la explicación de la movilidad de la vida en cuanto tal para cuando llegamos a la lección de 1929-30 en la que Heidegger decide evitar la cuestión. Cuando Heidegger vuelve a tocar muchos años después la cuestión de la vida animal, en el curso de 1942-1943 sobre Parménides sigue manteniendo que un “límite esencial insuperable” separa a los animales de los humanos (GA 54: 226), niega a los animales el acceso en este caso a lo “abierto” (237), y reconoce que el fenómeno de la vida sigue siendo enigmático (*das Rätsel alles Lebendigen*) (237). Podemos decir, por lo tanto, que lo que se emprendió por primera vez en 1921 nunca se concluye.

Que el fenómeno de la vida plantea un problema para Heidegger se ha señalado, por supuesto, antes²⁰ y el último seminario impartido por Jacques Derrida (2011) se ocupó en gran medida de una crítica a Heidegger sobre este punto. Pero el seminario de 1921, desconocido para estos otros autores, hace que el problema sea especialmente agudo al mostrar hasta qué punto la ontología del *Dasein* de Heidegger está influenciada por la explicación de Aristóteles en torno al ser de la *vida* en *De anima*.²¹

20. Especialmente por David F. Krell (1992). Roberto Rubio, aunque no toma en consideración los seminarios de 1921 o 1922-1923, concluye sin embargo su ensayo de la siguiente manera: “Por otra parte, incluso cuando el joven Heidegger consideró la vida orgánica en general, su propuesta se orientó enfáticamente hacia una elaboración ontológica de la vida práctica [...] Aun cuando reconoce la estructura del ser-ahí [*Dabeisein*] en la orientación afectiva del ser vivo, su reflexión se orienta finalmente hacia la estructura prominente del *Dasein* humano” (Rubio, 2010: 76).

21. El libro de Campbell (2012) no da ninguna consideración a estos primeros seminarios sobre *De anima* ni, por tanto, a la importancia de este texto en la configuración de la interpretación de Heidegger del fenómeno de la vida. No es de extrañar, por lo tanto, que el libro tampoco tenga nada que decir sobre la vida animal, siendo en cambio “un estudio de lo que Heidegger dice sobre el vivir y el hablar fáctico de los *seres humanos* en el mundo” (11; nuestro subrayado). En cambio, para un tratamiento muy útil del enfoque de Heidegger sobre la vida animal desde principios de la década de 1920 hasta el curso de 1929-1930, aunque también sin tener en cuenta la lectura temprana de *De anima*, véase Storey (2013).

El interés de Heidegger por *De anima*, además, no se limitó a este primer seminario sobre Aristóteles. En el seminario del semestre de invierno de 1922-1923 al que ya nos hemos referido, un seminario extraordinariamente rico que continuó en el semestre de verano de 1923,²² Heidegger vuelve a la cuestión de la fenomenología de la vida en Aristóteles, continuando su lectura de *De anima* en el libro 3 y de nuevo en lo concerniente con la explicación de la *ousía* en *Metafísica Z*, pero indicando el cambio de la vida al *Dasein* humano al recurrir ahora también a la *Ética nicomaquea*: aunque sigue preocupándose hasta cierto punto por el movimiento que define la vida como tal, el seminario comienza con la noción de *proaíresis* y termina con la noción de *phrónēsis*, ambas tomadas de una lectura de la *Ética nicomaquea* en el intento de comprender el tipo específico de movimiento que define la vida *humana* (de hecho, es aquí donde encontramos por primera vez la identificación de *phrónēsis* con *Gewissen*). Si los seminarios y las lecciones posteriores ya no se centran en *De anima*, la lectura temprana de Heidegger de este texto sigue siendo decisiva; de hecho, no sería exagerado caracterizarlo como un avance.²³ Incluso la trayectoria de los últimos años del estudio de Heidegger de Aristóteles está ya determinado por el seminario de 1921: su constatación,

22. Este seminario será el tema de otro trabajo de próxima aparición. [El trabajo al que alude aquí el autor apareció en Gonzalez (2018). [N. de los T.]

23. Esto contrasta con la afirmación de Kisiel (1993: 230) de que el seminario produce “una exégesis algo pesada, con solo unos pocos momentos sugestivos para lo que aún está por desarrollarse sobre el problema de la οὐσία, un comienzo vacilante hacia el clímax que se nos ha hecho esperar”. Kisiel no parece haber consultado la transcripción de Weiß, ya que su caracterización del seminario solo podría basarse en la transcripción de Becker, que deja fuera gran parte de la discusión sobre *De anima* conservada por Weiß: “El problema de la definición del alma en los dos primeros libros de *De anima* se plantea brevemente solo al principio y al final del semestre” (*ibid.*: 230). La transcripción de Weiß muestra que, de la mitad de las clases, las tres últimas se dedicaron a *De anima*, mientras que las tres primeras se centraron en la *Metafísica*. También hay que señalar aquí que, a pesar del título de su artículo y de pretender hablar del seminario de 1921 sobre la base de la transcripción de Weiß, Hayes (2007: 263-293) da muy pocas indicaciones sobre su contenido real. De hecho, afirma en un momento dado que Heidegger durante este seminario “investiga esta relación entre los atributos del alma y el cuerpo explorando cómo el cuerpo es movido por los afectos (πάθη)” (*ibid.*: 273), aunque no hay ninguna indicación de tal investigación en la transcripción de Weiß. [N. de los T.: La investigación de Hayes que el autor cita aquí ha sido traducida e incluida en la presente edición.]

frente a Natorp, de que los capítulos sobre el *devenir* en *Metafísica Z* son centrales en el enfoque del ser de Aristóteles explica por qué muchos de los seminarios y cursos posteriores sobre Aristóteles se centran en la *Física*; como Heidegger afirma sin tapujos en el seminario del semestre de invierno 1922-1923: “Asumimos la *Física* aristotélica como ontología [*Wir rechnen die Aristotel. Physik zur Ontologie*]” (11 de noviembre). El paso de un enfoque de la vida a un enfoque de la vida humana ya señalado en el seminario de 1921 explica por qué el otro texto que atraerá la atención de Heidegger en seminarios y cursos posteriores es la *Ética nicomaquea*. Los movimientos de Heidegger en este primer seminario son tan importantes y decisivos que incluso las fragmentarias y algo confusas notas de los estudiantes (¡uno puede imaginar a los estudiantes luchando por seguir el ritmo de Heidegger!)²⁴ no pueden evitar reflejarlos. Espero haber mostrado que el diálogo entre Heidegger y Aristóteles que estos apuntes nos permiten escuchar merece nuestra atención.²⁵

Referencias

- CAMPBELL, S. M. (2012), *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, being and language*, New York: Fordham University Press.
- DENKER, A., ZABOROWSKI, G. FIGAL y F. VOLPI (2007), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber.
- DERRIDA, J. (2011), *The Beast and the Sovereign*, vol. 2, trad. G. Bennington, University of Chicago Press.
- GONZALEZ, F. J. (2018), “Movement versus activity: Heidegger's 1922-1923

24. Hay muchas pruebas de adiciones y correcciones hechas a las notas después de su primera transcripción (con frases y oraciones añadidas con bolígrafo entre las líneas y en los márgenes). Weiß incluso inserta un papel aparte con complementos a sus notas (*Ergänzungen*) de la transcripción de otro estudiante (cuyo nombre se cita como “Bondi”; la transcripción se ha perdido presumiblemente). Por muy insatisfechos que nos dejen los apuntes, al menos se hizo un esfuerzo visible por acertar con lo que Heidegger decía.

25. La investigación para este trabajo fue posible gracias a una subvención del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

- Seminar on Aristotle's Ontology of Life", *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (3): 615-634.
- (2017), "The Aristotelian reception of the idea of the Good according to Gadamer and Heidegger", *χώρα*. REAM 15-16: 611-628.
- HAYES, J. M. (2007), "Deconstructing *Dasein*: Heidegger's earliest interpretations of Aristotle's *De Anima*", *The Review of Metaphysics*, 61 (2): 263-293.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22).
 - (1992), *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 54).
 - (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 29-30).
 - (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- HICKS, R. D. (1907), *Aristotle: De Anima*, Cambridge University Press.
- KISIEL, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- KRELL, D. F. (1992), *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press.
- POLANSKY, R. (2007), *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*, Cambridge University Press.
- ROSS, W. D. (1924), *Aristotle: Metaphysics*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press.
- RUBIO, R. (2010), "Heidegger's ontology of life before *Being and Time*; Scope and limits", trad. F. Fernández, *The New Centennial Review*, 10: 3: 65-78.
- STOREY, D. (2013), "Heidegger and the question concerning biology: Life, soul and nature in the early Aristotle lecture courses", *Epoche. A Journal for the History of Philosophy*, 18 (1): 161-186.

Deconstruyendo el *Dasein*: las primeras interpretaciones de Heidegger del *De anima* de Aristóteles*

Josh Michael Hayes

Alvernia University

El Περὶ ψυχῆς no es una psicología en el sentido moderno, sino que trata del ser del hombre (o viviente en general) en el mundo.

Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*

De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo.

Martin Heidegger, *Hitos*

I

A lo largo de los seminarios tempranos de Friburgo y Marburgo, y en las lecciones que conducen hasta la redacción de *Ser y tiempo* (1927), Heidegger estuvo consistentemente preocupado con la pregunta guía de la *Metafísica* de Aristóteles “¿Qué es la entidad? (τί τὸ ὄν)” (*Met.* VII, 1, 1028b 2-4).¹ Esta pregunta que determinó el camino del pensar de Heidegger no fue la única en el curso de su desarrollo filosófico. Más bien, la investigación de Heidegger acerca del sentido del ser estuvo guiada por su introducción a la fenomenología, empezando con las *Investigaciones*

* Traducción del inglés: Jorge Luis Quintana Montes (Corporación Universitaria Rafael Núñez) y Walter Caballero Vargas (Fundación Universitaria Colombo Internacional).

1. El interés de Heidegger en la *Metafísica* de Aristóteles tiene su origen en las lecturas tempranas de la disertación de Brentano (1862).

lógicas de Husserl. Desde sus más tempranas interpretaciones de Aristóteles hasta sus escritos tardíos, el pensamiento de Heidegger está iluminado por una fundamental intuición fenomenológica:

[L]o ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos en sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como Ἀλήθεια, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su “desalbergarse”, su mostrar-se. Lo que en las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal. (Heidegger, 2000: 99)²

Heidegger nunca se alejó de su original modo de “ver”. Empezando en 1921 con un seminario dedicado a *De anima*, se embarcó en su primer intento por interpretar fenomenológicamente a Aristóteles.³ Mientras el

2. En su ensayo autobiográfico de 1963 “Mi camino en la fenomenología” Heidegger reconoce legítimamente su deuda con Aristóteles: “Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de los otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los textos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención en Aristóteles” (Heidegger, 2000: 100).

3. Las lecturas y los seminarios dedicados por Heidegger a Aristóteles durante el período temprano Friburgo-Marburgo incluyen el seminario en el semestre del verano de 1921, “Práctica fenomenológica sobre el *De anima* de Aristóteles”; la lección del semestre de invierno de 1921-1922, “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: introducción en la investigación fenomenológica”; la lección de verano de 1922, “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: ontología y lógica”; el seminario de invierno de 1922-1923, “Práctica: interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (*EN VI, DA, Met VII*)”; el seminario de semestre de verano de 1923, “Práctica fenomenológica para principiantes en conjunción con la *Ética nicomaquea* de Aristóteles”; el seminario de invierno de 1923-1924 “Práctica fenomenológica para estudiantes avanzados, *Fis. II* de Aristóteles”; la lección del semestre de verano de 1924, “Conceptos básicos de la filosofía aristotélica”, y el seminario de verano de 1924, “La alta escolástica y Aristóteles”. Una lista en inglés de estas lecciones se puede encontrar en Kisiel (1993). Un listado alemán

seminario empezó por investigar la definición de alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) de Aristóteles como principio de la vida, nosotros nos mantenemos en el enigma (*ein Rätsel*) respecto del modo en que el alma contribuye a la explicación de la facticidad ofrecida por Heidegger. Para Heidegger, la relación entre la facticidad (*facticia*) y el alma (*anima*) no es exclusiva de Aristóteles, él descubrió esta relación, en primer lugar, en la indicación de Agustín: *facticia est anima*. El alma humana es literalmente “creada” o “hecha” por Dios (Heidegger, 1997: 33-34; GA 60: 180-81).⁴ El alma es un artefacto y por tanto no originario, no natural, y separado de la eternidad de Dios. Esta separación de la absoluta completitud o plenitud de ser es lo que abre la posibilidad para que el alma se esfuerce hacia la infinita perfección de Dios. Para Agustín, también es posible aplicar este esquema a la originaria finitud o imperfección de todas las cosas creadas:

Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ellas, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti. Nacen estas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para llegar a perfección, y ya perfectas, comienzan a envejecer y perecen. Y aunque no todas las cosas envejecen, mas todas perecen. Luego cuando nacen y tienden a ser, cuanta más prisa se dan por ser, tanta más prisa se dan a no ser. Tal es su condición. (San Agustín, *Confesiones*, IV, 10, 15)⁵

de estas lecciones puede hallarse en Helene Weiß, *Lecture Notes 1920-1949*, Stanford University Archives.

4. El seminario de 1921 dedicado al *DA* de Aristóteles tuvo lugar en el mismo semestre en que transcurrió la lección de Heidegger acerca de Agustín y el neoplatonismo. Durante la lección de 1923, Heidegger remite al comentario de Agustín acerca del Génesis 1:26, presente en *De Genesi ad litteram imperfectus liber*: “Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram / Y Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»” (Heidegger, 2000: 43; GA 63: 23). Como escribe Agamben (1999a: 189): “En latín, *facticius* es lo opuesto a *nativus*; significa *qui non sponte fit*, que no es natural, lo que no llega a ser por sí mismo”.

5. Ver también el texto en latín y el comentario: “[Q]uae tamen nulla essent, nisi essent abs te. quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur,

Al dar cuenta de la fugacidad de todas las cosas creadas por Dios, Agustín gira hacia la corporalidad de los sentidos y hacia el impulso destructivo de la tentación que dirige las cosas vivas en dirección de su completitud de ser y su dejar de ser. El curso de la lección de Heidegger de 1921, dedicado al libro X de las *Confesiones* de Agustín, desarrolla una lectura de la facticidad que está marcada por esta molesta carga de la existencia (*molestia*), que se despliega a partir de la tentación (*tentatio*) de experimentar los placeres (*delectatio*) de la vida. Esta carga conduce a la dispersión (*Zerstreuung*) de la existencia individualizada del alma entre los muchos: “Porque *in multa defluximus* [nos hemos dispersado en muchas cosas], nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida” (Heidegger, 1997: 59; GA 60: 205). Heidegger traza una trayectoria desde el sentido monista y auténtico del ser (*unum*) al sentido múltiple e inauténtico del ser (*multum*), reflejando la misma relación de la unidad del ser (ουσία) con su separabilidad (τόδε τι).⁶ Con la dispersión de la vida fáctica en su alejamiento de lo originario, del origen (*origin*), se abre la posibilidad para que el *Dasein* elija una dirección posible para sí mismo. La vida fáctica se da a sí misma una dirección que se expone en el movimiento de temor y huida de (*timere*) o en el tomarse a sí misma y entregarse (*desiderare*) a la carga de la existencia.⁷ Esta relación de la vida con su propia disper-

et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt, et omnia intereunt. ergo cum oritur et tendunt ese, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint: sic est modus eorum” (*Confessions* IV, 10, 15, ed. y comentarios: O’Donnell, 1992).

6. El seminario de verano de 1921, “Práctica fenomenológica sobre el *De anima* de Aristóteles”, expone las consideraciones de Aristóteles acerca del estatus ontológico independiente del τόδε τι como una cosa viva individual y, por tanto, como un compuesto a la vez determinado e indeterminado. Mientras su determinación o carácter formal indica su presencia concreta, la indeterminación o carácter material del τόδε τι es una indicación de su finitud transitoria: “Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad (ουσίαν) y que esta puede ser entendida, en primer lugar, como materia (ύλην) –aquello que por sí no es algo determinado–, en segundo lugar, como estructura (μορφήν) y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra” (*DA* II, 1, 412a 6-9).

7. Durante la lección del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo*, Heidegger introdujo el término latino *curare*. El sentido relacional del *curare* refleja

sión en los muchos y la consecuente toma y asunción de su impropiedad y no originariedad es el único fundamento legítimo para el pensar. Durante las lecciones de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Iniciación en la investigación fenomenológica), Heidegger describe la carga de la vida fáctica como un movimiento de caída y colapso (*Ruinanz*). La vida no está marcada por la ecuanimidad y el reposo, sino por una esencial inquietud (*Unruh*). Por tanto, la facticidad se distingue radicalmente de la constante presencia (*Vorhandenheit*) o de la plenitud de ser en la unidad del uno, por el movimiento de su propia desnucleación o dispersión fáctica en lo múltiple. La ruina está siempre caracterizada por un vacío esencial o por la nulidad que determina la posibilidad misma de su existencia. La ruina conduce a la vida fáctica a un movimiento que abre la vida a la posibilidad de expresarse o llegar a ser en su propia ausencia.⁸ La incorporación de Heidegger del concepto de facticidad en su léxico filosófico exhibe un movimiento ambivalente de oscilación entre el cristianismo y la tradición griega. A lo largo de *Introducción a Aristóteles (Informe Natorp)* (1922) y en la lección de 1923, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Heidegger empieza a desarrollar la facticidad en una explícita dirección ontológica. Facticidad, como el objeto primario de la investigación fenomenológica, debe además mantener el carácter originario del movimiento (κίνεσις) en la medida en que, como temporalización concreta de su ser, se expresa a sí misma en el cuidado (*Sorge*) por su ser (Heidegger, 1989).⁹ La tempo-

analógicamente la constitución del deseo (ὄρεξις) en el *DA* de Aristóteles: “Se realiza como *timere* y *desiderare*, como un tener temor de algo (un retroceder ante ello) y un tener el deseo de algo (intentar hacerse con ello, esforzarse y agotarse por ello)” (Heidegger, 1997: 60; GA 60: 206).

8. “Una definición indicativa formal determinaría la ruina como sigue: la movilidad [*Bewegtheit*] de la vida fáctica que actualiza [*vollzieht*] y «es» vida fáctica *en* sí misma, como sí misma, *por* sí misma, *fuera* de sí misma y, en todo esto, *contra* sí misma. (El sentido ontológico del «es» no ha sido determinado aún)” (GA 61: 131). El tema de la nulidad (*Nichtigkeit*) orientará la segunda división de *Ser y tiempo*. La facticidad es esta potencialidad para el “ser-como-un-todo” en el “ser-hacia” su propia muerte del *Dasein*.

9. Mi traducción de la *Introducción a Aristóteles* (1922) (en lo sucesivo *IA*) sigue la paginación del manuscrito original provista en el *Dilthey Jahrbuch*. En la conclusión del

ralidad aparece como la característica distintiva de la facticidad, “El existir propio es lo que es precisamente y solo en su «*aquí*» ocasional [nur in seinem *jeweiligen* «*Da*»]” (Heidegger, 2000: 49; GA 63: 29).

De ahí en adelante, Heidegger se resistirá a la tendencia de tematizar históricamente la facticidad. El problema de la facticidad es exclusivamente separado de su residuo antropológico. Dada la composición de *Ser y tiempo*, la facticidad describe el modo en que el *Dasein* está arrojado (*Geworfenheit*) en su encuentro con el ser de los entes en el mundo:

El carácter fáctico [*Tatsächlichkeit*] del factum [*Faktum*] *Dasein*, que es la forma que cobra cada vez todo *Dasein*, es lo que llamamos facticidad [*Faktizität*] del *Dasein*. La complicada estructura de esta determinación de ser [*Seinsbestimmtheit*] solo es captable, incluso como problema, a la luz de las estructuras existenciales fundamentales del *Dasein* que ya han sido puestas de relieve. El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” [*Geschick*] al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo. (*SuZ*: 56/82)

La facticidad, como enigma del *Dasein*, es en efecto lo suficientemente enigmática como para resistir la asunción apresurada de cualquier solución fenomenológica.¹⁰ Es con la advertencia de Heidegger en mente que

ensayo Heidegger regresa a la problemática de la intencionalidad como fue concebida por Aristóteles: “Se muestra cómo entra en escena la «intencionalidad», a saber, la intencionalidad «objetiva» como un tipo de actividad en que se esclarece «noéticamente» el trato que la vida mantiene con el mundo. El ente que se muestra bajo el aspecto fundamental del ser-movido –del «estar-ocupado-en-algo»– es el presupuesto, 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” (Heidegger, 2002a: 83; IA: 49).

10. “Esta incomprendibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente subyace a priori un enigma” (*SuZ*: 4/27). “[E] estado de ánimo pone al *Dasein* ante el «que [es]» de su Ahí [«*das Daß seines DA*»], que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada” (*SuZ*: 136/160). Para un análisis extendido acerca del papel de la enigmaticidad en *Ser y tiempo* ver Critchley (2002).

me aproximaré al problema de la facticidad, entendiéndola como un problema exclusivo de la finitud de toda la vida. La facticidad no es fundamentalmente exclusiva de la experiencia vivida por el ser humano, sino que se ubica ya *in nuce* en la investigación de Aristóteles acerca del alma. Del mismo modo como la definición de Aristóteles del alma como principio de vida es una aproximación desarrollada a través de la investigación de sus atributos varios, Heidegger no define explícitamente la facticidad como término singular en su etapa más temprana, más bien busca hacer disponible sus elementos constitutivos. Si el ser se dice de muchas maneras, la vida también se dice de muchos modos (πολλαχῶς λεγόμενον). Una consideración crítica de ambas comprensiones de la vida y sus múltiples modos –tanto la de Heidegger como la de Aristóteles– abre la posibilidad para descubrir una fuente motivadora de sentido para la enigmaticidad (*Rätselhaftigkeit*) de este mundo. Por tanto, Heidegger investigará el sentido de la vida (ζωή) como un fenómeno básico en el cual se centran las interpretaciones (griega, del Viejo Testamento, del Nuevo Testamento cristiano, la greco-cristiana) de la vida humana. A lo largo de los seminarios y las lecciones dedicados a Aristóteles, Heidegger no revela explícitamente cómo la vida está arrojada en el mundo, de otro modo que proporcionando una descripción fenomenológica de cómo el alma está siendo movida (*Bewegtheit*). Durante la *Introducción a Aristóteles* de 1922, Heidegger describe cómo el ser de la vida funciona como un tipo de movimiento:

Esto se lleva a cabo del siguiente modo: a partir del *De anima*, se interpreta la constitución lógico-ontológica de la vida sobre la amplia base proporcionada por la explicitación del ámbito ontológico de la *vida* con arreglo a su específica actividad [*Lebensbewegtheit*]. (Heidegger, 2002a: 83; IA: 49)

La interpretación de Heidegger de *DA* y de *MA* es el fundamento biológico para su comprensión del ser de la vida humana como movimiento. Este movimiento de la vida solo llega a una presencia noéticamente objetiva a través de la actividad de la intencionalidad. Mientras la constitución noética de la intencionalidad claramente aplica al ser humano, Heidegger revela una constitución más primordial de la intencionalidad

al comprenderla como un esencial estar dirigido hacia el mundo. Para distanciarse de una explícita comprensión husserliana de la intencionalidad, Heidegger se fascina cada vez más con una comprensión de la intencionalidad como un “vivir dirigido a algo” (*Leben auf etwas zu*).¹¹ Originariamente la intencionalidad no es otra cosa que la simple condición de esforzarse-por y esforzarse-hacia el mundo. Desafortunadamente, la *Introducción a Aristóteles* de Heidegger hecha en 1922 solo presenta una introducción esquemática al *DA* que nunca fue completada. Por lo tanto, es necesario reconstruir cómo las facultades del alma, que incluyen la percepción sensible (αἴσθησις), el intelecto (νοῦς), el movimiento (κίνησις), la nutrición (τροφήν) y el habla (λόγος) contribuyen a su dar cuentas a su caracterización de la facticidad.¹² La apropiación heideggeriana del alma solo complica su comprensión de la facticidad como rasgo propio y distintivo del *Dasein*, y finalmente debilita el límite ontológico que lo distingue de las otras formas de vida animal. Este ensayo reflexiona acerca de dos interrogantes que se mantienen problemáticos a través de la *oeuvre* de Heidegger. Primero: ¿por qué debemos establecer que el *Dasein* cuenta con un privilegio ontológico distintivo, si el alma funciona como fundamento biológico para su ontogénesis? Segundo: ¿cómo podemos empezar a reconcebir el proyecto original de una ontología fundamental como un modo de superar la oposición entre el *Dasein* y la vida animal?

11. Durante su etapa más temprana, en el semestre de emergencia por guerra o *Kriegsnotsemester* (*KNS*) de 1919, Heidegger efectivamente se distancia de la intencionalidad husserliana para desarrollar una comprensión del comportamiento que no remita al yo. “Antes se ha indicado que la caracterización de la simple vivencia interrogativa, en la que entra en juego la idea de un «yo me comporto», es desacertada e inexacta, ya que en la observación inmediata nunca encuentro algo así como un «yo», sino única y exclusivamente «la vivencia de algo», el «vivir dirigiéndose hacia algo»” (Heidegger, 2005: 83; *GA* 56-57: 68).

12. Gran parte de la literatura secundaria acerca de la interpretación de Heidegger en torno a Aristóteles se niega a investigar esta relación originaria entre la facticidad y el alma. Ver particularmente Volpi (1984), Sadler (1996), McNeill (1999a), Hanley (2000), Weigelt (2002) y Brogan (2005).

II

Para abordar la primera pregunta, debo empezar por considerar la decisión de Heidegger de escoger *DA* para aplicar el “mirar” fenomenológico del método de Husserl al corpus aristotélico. El seminario de 1921 que trata los dos primeros libros de *DA* está mediado por su reverencia al texto en cuanto es “fenomenológico sin una reducción explícita” (Spiegelberg, 1971: 73). Heidegger previó el seminario ante todo como una investigación fenomenológica acerca del problema de definir ontológicamente el alma, previo a investigar la definición de Aristóteles del ser (οὐσία) en *Metafísica* VII y de verdad (ἀλήθεια) en *Ética nicomaquea* VI.¹³ Inicia el seminario considerando la definición aristotélica de alma como “entelequia primera (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (δινάμει ζωὴν ἔχοντος)” (*DA* II, 1, 412a 28-29). A lo largo de los dos primeros libros de *DA*, Aristóteles define el alma como un modo de ser o como una realidad (ἐντελέχεια) que tiene vida, así como su propio principio y fin. El alma primero actualiza el potencial correspondiente de un cuerpo natural, al reunir los componentes dispares de la materia potencial, para formar un ser vivo unitario y auto-subsistente. El alma permite al cuerpo actualizar sus propias actividades de pensar y percibir, de moverse y reposar, de reproducirse y nutrirse, de crecer y decaer. Después de establecer al alma como el principio organizador del cuerpo natural, Aristóteles califica aún más su definición a través del examen de aquellas cualidades comúnmente atribuidas a la vida:

Y como la palabra vivir hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. (*DA* II, 2, 413a 22-25)

13. Helene Weiß, *Lecture Notes 1920-1949*, Stanford University Archives.

En *DA II*, Aristóteles distingue entre el intelecto, la percepción y la nutrición como elementos propios y constituyentes de las categorías humano, animal y vida vegetal. Sin embargo, ¿cómo refleja cada capacidad esas respectivas categorías? Heidegger piensa que el alma tiene vida por “tener” (ἔχειν) literalmente las facultades del inteligir, el percibir y la nutrición. La investigación de Aristóteles acerca de las facultades del alma no intenta definir qué es la vida, sino más bien intenta determinar el fundamento (ἀρχή) por el cual el alma tiene vida.¹⁴ Al hacerlo, Aristóteles busca comprender por qué la vida pertenece al alma, es algo propio del alma antes que de cualquier otra cosa. En el seminario de 1921 Heidegger investiga esta conexión fundamental entre las facultades biológicas del alma y la ontología de la vida fáctica. Describe la vida, en sus términos más básicos, como un tener-previo (*Vorhabe*). Uno está siempre fácticamente arrojado como una preposesión de la existencia. Si todos los seres vivientes comparten el mismo fundamento primordial de estar-arrojados en la vida, ¿cómo puede ser distinguido el *Dasein* del alma, si el *Dasein* esencialmente comparte el mismo atributo ontológico con los otros seres vivos?¹⁵

14. Agamben (1999b: 231) aborda cómo el principio del fundamento (ἀρχή) orienta el proyecto de la *Metafísica* de Aristóteles: “Lo que está claramente en juego aquí es el principio ejemplar del pensamiento de Aristóteles, el principio del fundamento. Este principio consiste en reformular todas las preguntas que tienen la forma «¿qué es?» como preguntas que tienen la forma «¿a través de qué cosa (*dia ti*) algo pertenece a otra cosa?». El *dia ti*, el «a través-de-qué», o el «porqué», que leemos en *Met.* VII, 16, 1041a 11, siempre debe buscarse de la siguiente manera: «¿a través de qué cosa algo pertenece a otra cosa?». Preguntar por qué (*dia ti*) se dice que una cosa es algo vivo es buscar el terreno a través del cual la vida pertenece a esta cosa”.

15. El significado de “tener” (ἔχειν) se introduce durante la lección de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, como *Dasein* siendo-movido (πάθος) por placer (ἡδονή) y dolor (λύπη): “Placer (ἡδονή) no es nada que no sea una determinación fundamental de estar en el mundo [*fundamentale Bestimmung des In-der-Welt-seins*]. En la medida en que tal ser está en el mundo, tengo [*habe*] una expresión para ser consciente de ello. El placer (ἡδονή) es cómo uno se encuentra con esta conciencia [*Aufschluß*] sobre mi ser en el mundo. Tengo al mismo tiempo una determinación de mi ser [*Bestimmung meines Seins*], una forma de mi ser [*Weise Meines Seins*]. Este fenómeno no es más que cuando hacemos la pregunta: «¿Cómo va todo?» [*Wie geht's?*]” (*GA* 18: 244. Las traducciones de *GA* 18 son mías, a menos que se indique lo contrario).

Aristóteles indica que debemos iniciar la investigación acerca del alma buscando, en primer lugar, la esencia del alma, y en segundo lugar, sus atributos. No obstante, la esencia del alma solo es comprendida a través de la investigación de sus atributos, “pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades [συμβεβηκότων] –ya acerca de todas, ya acerca de la mayoría– tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad [ουσία]” (DA I, 1, 402b 23-25). De una forma similar, Heidegger busca investigar cómo el alma humana es determinada a través de la posesión concreta o del “tener” los atributos. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre dichos atributos? ¿Predomina algún atributo en la constitución del alma humana, el alma animal o el alma de las plantas? ¿Puede su relativa unidad excluir cualquier organización jerárquica? En último término, Heidegger está preocupado con la misma aporía que confronta Aristóteles: “Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la misma dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil” (DA I, 1, 403a 3-5). Los atributos, con la posible excepción del intelecto, no existen sin la presencia del cuerpo. El cuerpo, como origen de esos atributos, es inseparable de ellos. Durante el seminario de 1921, Heidegger investiga esta relación entre los atributos del alma y el cuerpo, a través de la exploración del modo en que el cuerpo es movido por las afecciones (πάθη). Ciertas afecciones del alma, como la ira o el temor, no pueden existir aparte de su propia manifestación corporal.¹⁶ Heidegger se aproxima a la pregunta por cómo el cuerpo es movido, investigando la esencia del alma que permite al cuerpo estar abierto al movimiento ¿Cómo surge el movimiento del alma en sí mismo, desde sí mismo y fuera de sí mismo? ¿Hay allí un motor interno responsable de las distintas afecciones del cuerpo o son las afecciones determinadas por la presencia de un motor

16. “[E]l encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin [κίνησις τις τοῦ τοιοῦδι σώματος ἢ μέρους ἢ δυνάμεως ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε]. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto” (DA I, 1, 403a 26-29).

externo? En efecto, la presencia material del cuerpo llega a ser revelada no solo por investigar el movimiento de dichas afecciones, sino por preguntar respecto de la posibilidad de su movimiento, esto es, cómo las afecciones son originariamente movidas por aquellos entes que el alma encuentra en el mundo.

En *DA II*, Aristóteles define el alma como el principio de la vida animal (ἀρχή τῶν ζώων), determinada por la percepción sensible: “[D]e ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes” (*DA II*, 2, 413b 3-5). La percepción sensible está constituida por una apertura al mundo, que es únicamente atribuida al animal. Esta sensibilidad es una iterabilidad o capacidad para ser afectado por un entorno exterior. Aristóteles distingue entre el sentido del oído, el olfato, la visión, el gusto y el tacto. Es con la facultad del tacto que Aristóteles reconoce de mejor modo el desarrollo de la pasividad de la percepción sensible, como un fenómeno de la corporalidad. Mientras que el atributo distintivo de la percepción sensible es el tacto (ἄφή), existente aparte de los otros atributos, la función primaria de la percepción sensible es un estar-abierto (*Aufgeschlossensein*) a lo que es percibido. La percepción sensible es primero y primordialmente una afección (πάθος) gracias a la cual algo ocurre a aquel que está percibiendo. Por estar-abierto a aquello que es percibido, el cuerpo experimenta este sentir de la afección y la concordante vulnerabilidad de la exposición al mundo. Durante la lección de 1924, *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica*, Heidegger describe la percepción sensible precisamente como la forma de estar-abierto al mundo: “La αἴσθησις no se usa en el sentido estrecho de la sensación. Más bien, la αἴσθησις se usa como percepción en el sentido de *tener* el mundo presente [*die Wiese des Sie-Bahabens*]. No es un observar teórico, sino más bien un estar abierto a algo que está a mi alrededor” (*GA 18*: 283). El percipiente padece un cambio o alteración (ἀλλοίωσις) al tomar una posición dirigida al mundo, y distinguiendo entre objetos según el modo en que ellos se relacionan con su posición en el mundo. La actividad de la facultad sensitiva se ve afectada por aquellos objetos que activamente mueven al ser vivo. Esta capacidad de ser alterada o actualizada le permite al alma no solo la recepción pasiva (ἐνδέχεσθαι) de la forma sensible

de los objetos a través de la imaginación, sino que implica una distinción activa (κρίνειν) entre los objetos tal cual ellos son revelados (ἀλήθεύειν) a la percepción sensible. La imaginación media entre la visión y el intelecto al producir imágenes que pueden ser inscriptas en el alma. Este proceso es inaugurado con la capacidad originaria de la percepción sensible para distinguir (*abheben*) los objetos percibidos como tales.¹⁷ La percepción sensible como una actividad intencional condiciona el modo en que los objetos en el mundo devienen accesibles a nosotros. Los seres vivos solo pueden moverse localmente en el mundo gracias a la distinción de unos objetos respecto de otros. Heidegger subraya la naturaleza fáctica de la sensibilidad como equiprimordial (*gleichursprünglich*) en relación con el “tener” mundo. La presencia del mundo posibilita mi capacidad de percibirlo (GA 18: 238).

La capacidad de la sensibilidad para ser movida por objetos y distinguir activamente entre ellos refleja análogamente la capacidad del intelecto. Mientras la percepción sensible está delimitada por la encarnación de una cierta pasividad y la apertura hacia el mundo, el intelecto porta una ambivalencia fundamental consigo mismo como un requisito para la inteligibilidad. El intelecto posee la capacidad única de hacer los objetos inteligibles al alma, al devenir pasivamente en dichos objetos y al generarlos activamente: “Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas [καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν]” (DA III, 5, 430a 14). Aristóteles elabora una doble división del intelecto como simultáneamente activo y pasivo. Mientras la percepción sensible solo es actualizada por objetos sensibles particulares, el intelecto pasivo es actualizado por un objeto que es él mismo un producto del intelecto activo. En intelecto

17. Aristóteles en los *Analíticos segundos* alude a la capacidad mutua de la percepción sensorial y del intelecto para percibir lo universal: “En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas [ἀδιαφόρων ἐνόος] <se da> por primera vez lo universal [καθόλου] en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular [καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ’ ἕκαστον], la sensación lo es de lo universal [ἢ δ’ αἰσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν], v.g.: de *hombre*. pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales” (Aristóteles, *An. Post.* II, 24, 100a 15-b2).

activo posibilita que el intelecto pasivo devenga el objeto inteligible en la medida en que el intelecto activo posee su capacidad única para producir entes con solo pensarlos. Heidegger interpreta reductivamente la descripción de Aristóteles del intelecto de acuerdo con su capacidad pasiva de ser actualizado por las cosas (τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστίν) y, por tanto, descuida desarrollar extensamente su capacidad activa de hacer todas las cosas.¹⁸ Mientras la percepción sensible está dotada con la capacidad de percibir y distinguir entre entes particulares, solo el intelecto es capaz de aprender lo universal. El intelecto hace posible el momento de intuición para aprender lo universal en lo particular. Este momento no involucra meditación sino la inmediatez de la aprensión directa. Mientras que los sentidos son dependientes respecto de la existencia de un cuerpo, mediante el cual tiene lugar la percepción de los objetos particulares en la imaginación, el intelecto es independiente de ese encarnamiento con su capacidad de aprender lo universal. El intelecto revela el ser de una entidad o cómo dicha entidad “aparece” literalmente a nosotros como un fenómeno (φαινόμενον). En contraste con la visión, que requiere un órgano para percibir la entidad, el intelecto no depende de una presencia física de la entidad. La descripción de Aristóteles del intelecto activo emparenta este con el intelecto divino en su habilidad para pensar la entidad en su existencia. Sin embargo, la finitud y naturaleza discursiva del intelecto humano (διάνοια) implica –siempre– que nosotros nunca podemos relacionarnos con algo como este es *en sí mismo*, sino que nos relacionamos con el algo *como* esta o aquella cosa. Ambos, percepción sensible e intelecto, revelan afectivamente el mundo a través de sus respectivas actividades de percibir y pensar, abriendo un espacio para que el alma encuentre los entes.¹⁹

18. “En cualquier caso, estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo [ἄρεξις] y el intelecto [νοῦς] [...] Así pues, uno y otro –es decir, intelecto y deseo– son principio del movimiento [κινουῦντα] local” (DA III, 10, 433a 10).

19. Aristóteles expresa la prioridad de comprender las facultades nutritiva, intelectiva y sensorial de acuerdo con su función o actividad: “Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectiva o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores

Durante la lección de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (*Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*), Heidegger describe el modo en que el *Dasein* revela el mundo en su estar-arrojado en la búsqueda del placer (ἡδονή) y en la huida ante el dolor (λύπη).²⁰ El placer es equiprimordial respecto del ser-en-el-mundo: “Este estado de cosas es originalmente dado con ἡδονή [entendido] como determinación fundamental del ser humano” (GA 18: 114). El placer orienta el ser del *Dasein* como esfuerzo orientado hacia el mundo, y lo reorienta en un nuevo esfuerzo de vuelta a sí mismo. La descripción aristotélica del placer expresa la posibilidad fundamental, propia del ser vivo, de estar forzosamente dirigido hacia su propio fin. Los seres vivos están orientados por el placer, como un estado de ser-hacia-la vida, que es el que ellos más propiamente buscan por el bien de sí mismos.²¹ Aristóteles compara esta actividad (πρᾶξις) del placer con la actividad del ver (ὄρασις). Ambas son inteligibles como modos de ser perfectos o completos en la medida en que ellas contienen su fin (τέλος) en ellas mismas:

a las potencias [πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον]” (DA II, 4, 415a 17-23).

20. Heidegger transforma la afirmación de Aristóteles de acuerdo con la cual todos los seres vivos buscan el placer como el propósito fundamental de vivir en la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*); es decir, cómo el *Dasein* se encuentra arrojado al mundo: “Todos [los seres vivos] persiguen, están volcados hacia, un ἡδονή, una disposición afectiva [*Befindlichkeit*], y, en su mayor parte, no hacia el que ellos creen por el cual se están esforzando, ni hacia el que los hombres dicen que están buscando. Más bien, todos están dirigidos hacia lo mismo –lo que están buscando es vivir” (GA 18: 243).

21. Aristóteles define el placer como un movimiento del alma: “Admitamos como supuesto que el placer [ἡδονήν] es un cierto movimiento del alma [κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς] y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica [καὶ κατάστασιν ἀθρώαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν]; y que el pesar es lo contrario [λύπην δὲ τοῦναντίον]. Ahora bien, si el placer consiste en esto, es evidente entonces que también es placentero lo que produce [ποιητικόν] el estado de ánimo [διαθέσεως] dicho, mientras que lo que lo destruye [φθαρτικόν] o provoca un retorno contrario es penoso [λυπηρόν]” (*Ret.* II, 11, 1369b 34-1370a 4.). El placer también funciona como una actividad del alma: “La visión parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo [δοκεῖ γὰρ ἢ μὲν ὄρασις καθ’ ὄντινοῦν χρόνον τελεία]; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma [εἶδος]. En esto se le parece el placer [ἡδονή], que es un todo [ὅλον]” (*E.N.* X, 4, 1174a 15-19).

Este aspecto, a saber, que ἡδονή no es un κίνησις (porque ya es siempre τέλειον) lo caracteriza como una determinación de la presencia del *Dasein* [...] Dicho brevemente, ἡδονή no es más que un “cómo” de ser-en-el-mundo, una determinación que está presente en *Sich-befinden* como tal. (GA 18: 244-246)

La experiencia del placer es un modo particular de ser-en-el mundo. El placer está inextricablemente ligado con la inexorabilidad de la necesidad (*Not*), en la medida en que la existencia deviene placer para el *Dasein*. El *Dasein* está inexorablemente bosquejado en la persecución del placer con que soporta urgentemente su peso contra la existencia. El placer temporaliza al *Dasein* indicando cómo el paso, desde las turbulentas aguas de la necesidad hasta la orilla calmada de la satisfacción, abre la posibilidad para un significado mundano de la existencia. La búsqueda resuelta y la huida reflejan el modo en que el *Dasein* se encuentra a sí mismo en medio de (*Sein bei*) el mundo. El placer orienta la posibilidad del *Dasein* de caer y de recuperar su facticidad arrojada. De acuerdo con el modo en que uno se encuentra a sí mismo en el mundo (*Befindlichkeit*), el placer abre al *Dasein* a la posibilidad de ser-movido por los entes en el mundo.²² Los entes solo llegan a ser revelados desde su originaria sintonía con el placer, como la más fundamental determinación ontológica del *Dasein*:

Debido a que ἡδονή y λύπη se aprehendieron [*verhaftet*] originalmente con el *Dasein* y constituyen una *Befindlichkeit* fundamental –el modo en que el *Dasein* se asume a sí mismo lo largo de– [a priori] ἡδονή se puede caracterizar como πάθος [...] Aristóteles dice constantemente que tanto ἡδονή como

22. Aristóteles contrasta las actividades completas de la vista y el placer con los movimientos incompletos de perder peso, aprender, caminar y construir: “Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos [κίνησις ἀτελής]. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento [κινεῖται] cuando ya se ha movido [κεκίνηται], sino que son cosas distintas, y también lo son mover [κινεῖ] y haber movido [κεκίνηκεν]. Por el contrario, uno mismo ha visto [έώρακε] y sigue viendo [όρᾷ]” (*Met.* IX, 6, 1048b 29-35).

λύπη se dan junto con (ἔπεται) cualquier ocupación [*Besorgen*], con cualquier πάθος, pero aún más con cualquier percibir (αἰσθάνεσθαι), cualquier pensamiento (δια-νοεῖν), la previsión [ética] (φρόνειν), así como con la contemplación [*Betrachten*] con θεωρία. En la medida en que son modos fundamentales de ser *qua* viviente, ἡδονή está presente como una inseparable compañía. (GA 18: 247-248)

Persecución y huida determinan la naturaleza de las afecciones de placer y dolor. Esta sintonía con el placer o el dolor condiciona nuestro trato, nuestro estar ocupados con el mundo y, por tanto, orienta el doble movimiento de persecución y huida: “Αἴρεσις y φυγή son los rasgos que caracterizan la posibilidad fundamental del ser vivo como ser en medio de sí mismos [*bei sich selbst*]. Αἴρεσις y φυγή son los movimientos fundamentales del *Dasein*” (GA 18: 247). Como el origen de la afectividad y la receptividad, el placer revela el mundo al *Dasein* a través de la orientación de este movimiento forzosamente dirigido hacia el placer y que huye del dolor. El placer es una necesidad ontológica de la existencia, es el fundamento originario del estar-sintonizado con el mundo.²³

III

Durante los primeros seminarios y lecciones de Friburgo, Heidegger vuelve continuamente a dos capas para describir la vida fáctica: “[L]a de discernir [τῷ τε κριτικῷ] –actividad esta que corresponde al pensamiento y a la sensación– y la de moverse con movimiento local [καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησις]” (DA III, 9, 432a 15-17). Para Aristóteles, el alma siempre está situada en relación con el lugar en el cual se encuentra a sí

23. “Además, desde la infancia todos nos hemos nutrido de él [del placer (ἡδονή)], y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada [ἐγκεχρωσμένον] en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones [οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι]” (EN II, 3, 1105a 1-8).

misma siendo-movida. Heidegger transforma la terminología neokantiana empleada por Natorp y Dilthey para designar la conciencia absoluta de la subjetividad transcendental en una experiencia preteórica y primordial, que caracteriza la facticidad de ser-movido o del estar arrojado en el mundo. La facticidad de la vida humana se distingue por cierta angustia (*Bekümmernung*) y por la ocupación (*Besorgen*) respecto del ser arrojado al mundo. La lección de Heidegger de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, refleja su fascinación con la facticidad de la vida cristiana primitiva para la ontogénesis del *Dasein*. Heidegger incorpora la descripción de Agustín del alma como no original o hecha por Dios (*facticia est anima*) en sus exposiciones previas de la vida fáctica, al investigar la inquietud ansiosa producida por ser arrojado al mundo. La no originariedad del alma debe enfrentar subsecuentemente las pésimas consecuencias de ser creada por Dios, la caída del origen divino y el ocultamiento de la verdad divina.²⁴ La facticidad se distingue por su naturaleza caída, a través de este movimiento de dispersión y desintegración (*Verfallen*). La vida encuentra el mundo a través de un movimiento que la aleja de sí misma. Durante las lecciones de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger proporciona su análisis más extenso de la facticidad como *ruina*; el movimiento fundamental de la vida que se aleja de sí misma: “[E]s un movimiento que en sí mismo se forma a sí mismo, pero no por sí mismo, sino por el vacío en el que se mueve, porque su vacío es la posibilidad de movimiento” (GA 61: 131). La ruina está orientada por la inclinación (*Neigung*) como la tendencia más interna de caer y ser absorbido en el mundo, porque las posibilidades del mundo se vuelven tentadoras para la vida y, por lo tanto, producen una alienación (*Entfremdung*) que obstruye la posibilidad de cualquier genuino encuentro de la vida consigo misma. La vida se pierde en las costumbres y los hábitos del presente, de modo que al olvidar su arrojamiento elude la posibilidad de reconocer la facticidad

24. *Phänomenologie des religiösen Leben* ofrece un extenso análisis del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, en las que se cuestiona la relación del alma humana con la verdad divina. Véase especialmente el § 10 “De la beata vita”, capítulos 20-23: 45-55, GA 60: 193-201. Para una descripción general del curso, ver Pöggeler (1963) y Becker (1963).

de su propia existencia. Solo recuperando la facticidad arrojada a través de la anticipación resuelta de su propia finitud la vida vuelve a ser visible para sí misma. La anticipación de su propia (*eigentlich*) muerte como una posibilidad de ser elegida temporaliza la vida dándole la vista para que se apropie auténticamente de su situación actual. La existencia humana como una posibilidad de vida solo se convierte en una cuestión para el *Dasein* al agarrar y recuperar su vida de su ser caído.²⁵

Durante la lección de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger describe cómo el *Dasein* se mueve para perseguir la facticidad caída, desde el miedo (φόβος) de perder su propio ser. Heidegger desarrolla sus análisis del miedo como una sintonía fundamental, recurriendo a la exposición del miedo de Aristóteles a lo largo de *Retórica* (II, 5, 1382a ss.) y de *De anima* (I, 1, 403a 17 ss.) Aristóteles describe dos posibilidades de miedo para el ser vivo. La primera posibilidad se origina externamente desde un encuentro con una entidad en su entorno, mientras que la segunda posibilidad se origina internamente dentro del ser vivo mismo. El miedo se manifiesta a través de la imaginación (φαντασία). Sin embargo, el miedo no aparece por completo mostrándose directamente en la imaginación. Por el contrario, el miedo se anuncia a través de una serie de signos que se dirigen hacia el ser viviente, o luchan contra él, para ser peligrosos o destructivos. El miedo se revela gradualmente al producir un abrumador estado de anticipación mientras se espera la llegada de la presencia destructiva. El fenómeno del miedo se manifiesta por la manera en que uno se sintoniza primordialmente con el objeto del miedo y con la posibilidad del dolor que lo acompaña.²⁶ El

25. El problema de la facticidad es ante todo un problema de κίνησις: “Por lo tanto, se trata de presionar de manera interpretativa a un movimiento que constituye una movilidad genuina de la vida, en la cual, y a través de la cual existe la vida, y desde la cual la vida es determinable en su propio sentido de ser. Este movimiento hace que sea inteligible cómo un ser como la vida ha de ser llevado genuinamente a uno de sus modos de posesión apropiados y disponibles (problema de factibilidad, problema de κίνησις) (GA 61: 117).

26. Gadamer (2003: 177) captura de manera elocuente la naturaleza corporizada del miedo: “En el mismo sentido tampoco *phóbos* es solo un estado de ánimo, si no, como dice Aristóteles, un escalofrío: se le hiela a uno la sangre, y uno se ve sacudido por el estremecimiento. En el modo particular como se relacionan aquí φόβος y ἔλεος al caracterizar

miedo refleja tanto la huida lejos del objeto o la situación amenazante como la huida lejos de uno mismo y hacia el mundo:

El miedo es un modo de existencia desalentado (*Herabgestimmtsein*), un encontrarse en el mundo (*Befindlichkeit*), caracterizado como un escapar (φυγή), un huir de mi propio *Dasein* [no es] ni una búsqueda resuelta (αίρεσις) ni un modo elevado (*gehobenes*) de existencia, sino una retirada de uno mismo. (GA 18: 250)

El miedo es un escape hacia un modo de ser accidental o desordenado (ταραχή). Heidegger caracteriza el miedo como la dispersión del *Dasein* que se enreda en la confusión (*Verwirrung*) de caer en el mundo. El *Dasein* siempre está orientado por el movimiento de caída que constituye el fenómeno ontológico del miedo.

Aristóteles presenta una tensión central dentro del miedo, al distinguir entre la expectativa de destrucción y la esperanza de preservación. Mientras que el miedo está determinado por un momento de expectativa cuando se trata de una situación amenazante y destructiva, el contramovimiento del temor es la esperanza de preservación al luchar por liberarse de la situación a través de la huida. El arrojamiento del *Dasein* en tal situación inicia este retiro:

La posibilidad de la preservación debe mantenerse firmemente, y en la toma anticipada o esperanzada de esta posibilidad, de que tal vez no se haga, se mueve el característico retroceso respecto de aquello que amenaza. λύπη se entiende aquí como φυγή. El potencial para ser preservado –en resumen, ser– está presente y, sin embargo, retrocedo ante el ser. Este es el significado fundamental de ταραχή. (GA 18: 260)

la tragedia, φόβος significa el estremecimiento del terror que se apodera de uno cuando ve marchar hacia el desastre a alguien por quien uno está aterrado”.

La amenaza del dolor y el sufrimiento revela la posibilidad de que el *Dasein* huya desde la entidad temerosa [que es] en el mundo, hacia sí mismo. En la confusión de ser arrojado al mundo, el *Dasein* está ansiosamente dividido entre las posibilidades de huir y perseguir su facticidad arrojada. Al retomar la facticidad, el *Dasein* conserva su abandono arrojado al mundo como una posibilidad para ser elegido:

El *Dasein* no se abandona simplemente. En cambio, en la esperanza, sostiene la posibilidad de preservación. De esta manera, los dos momentos de δίωξις y φυγή se manifiestan en ταραχή. Ambas son determinaciones fundamentales del ser-movido peculiar del *Dasein*. (GA 18: 260)

En esta lucha hacia o en sentido opuesto al desorden y la confusión de ser arrojado y absorbido por el mundo, el *Dasein* se abre como un ser-dirigido al mundo. Esta proyección del *Dasein* en sus posibilidades es el movimiento del cuidado:

El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado [*Sorge*] (*curare*). En el “estar-ocupado-en-algo” [*Aussein auf etwas*] está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida. (Heidegger, 2002a: 35; IA: 6)

Este movimiento de cuidado se define por el trato que el *Dasein* tiene con su mundo. Estos tratos se convierten en un método concreto de preocupación que eventualmente puede culminar en la objetividad de la ciencia, de modo que la vida se aleje aún más de la posibilidad de recuperar su facticidad. El cuidado es el movimiento y el contramovimiento de la huida y la persecución. En lugar de marginalizar la huida y la persecución, Heidegger recupera su enigmática ambivalencia en todo *Sein und Zeit*, describiendo al *Dasein* como una proyección arrojada (*geworfener Entwurf*).²⁷

27. “Disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y el comprender [*Verstehen*] caracterizan como existenciales la aperturidad [*Erschlossenheit*] originaria del estar-en-el-mundo. En el modo

En *De anima* II, Aristóteles introduce la capacidad nutritiva del alma como responsable del alimento, crecimiento y alteración. Incluso antes de proporcionar su definición del alma como la actualidad, el acto, de un cuerpo natural, Aristóteles privilegia la capacidad nutritiva como la manifestación más fundamental de la vida misma, “y por vida entendemos autoalimentación [αὐτο τροφήν] y crecimiento [αὔξησιν] y deterioro [φθίσιν] de ese cuerpo” (*DA* II, 1, 412a 14-15). La presentación de Aristóteles de la facultad nutritiva como sujeta a la constante metamorfosis del cambio y la transformación es análoga al movimiento y el contramovimiento de los seres vivos. La capacidad de nutrición para mantener y preservar la vida es especialmente relevante para la vida fáctica. La nutrición, como el atributo distintivo de la vida planificada, es inseparable de este “tener” puro de la vida que une las otras capacidades del alma a un fin común:

Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella [...] El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio [τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι]. (*DA* II, 2, 413a 31)

El primer seminario de Heidegger dedicado a *De anima* interpreta las facultades del alma según este primordial “tener” (ἔχειν) de vida. La facticidad es esta posesión (*Vorhabe*) prioritaria de un “algo original” (*Ur-etwas*), o lo que llamamos “vivir”. La facticidad es la condición originaria

del temple anímico [*Gestimmtheit*], el *Dasein* «ve» posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante [*Entwurf*] de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio [*eigensten Seinkönnens*] está entregado [*überantwortet*] al *factum* [*Faktum*] de la condición de arrojado [*Geworfenheit*] en el Ahí [*Da*]. ¿No se torna más enigmático [*rätselhafter*] el ser del *Dasein* con la explicación de la estructura existencial del ser del Ahí en el sentido del proyecto arrojado [*geworfenen Entwurfs*]? Efectivamente. Es necesario que dejemos salir primero a luz toda la enigmaticidad de este ser, aunque solo sea para fracasar [*scheitern zu können*] de un modo genuino en la «solución» [*Lösung*] y poder así plantear de nuevo la pregunta por el ser del estar-en-el-mundo arrojado y proyectante” (*SuZ*: 148/171-172).

para el descenso y la dispersión de la vida lejos de sí misma. Desafortunadamente, Heidegger no revela explícitamente este fundamento primordial de la vida desnuda, o su relación con las facultades del alma.²⁸ Sin embargo, el curso de las lecciones de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: introducción a la investigación fenomenológica*, reconoce que este “tener” de la vida siempre está determinado por su encuentro inicial con el mundo. Este “tener” siempre implica el movimiento de la vida proyectándose en el mundo por sí misma:

La vida comienza a construirse fuera de este mundo y para él. La vida se establece siguiendo el sentido de su proyección [*Vor-nahmen*] y de sus *pre-posesiones* apropiadas [*zugeeigneten Vorhabe*]. Se asegura con una pre-posesión y se cuida a sí misma en una referencia explícita o implícita a él [el mundo]. (GA 61: 119-120)

La vida se desarrolla solo para deteriorarse a medida que se aleja de sí misma. Al proyectarse en el mundo, la vida se enfrenta posteriormente a la promulgación de su destrucción.²⁹ El movimiento constructivo y destructivo de la vida fáctica también refleja curiosamente la función natural de la vida vegetal:

28. Agamben (1999b: 301) compara la capacidad del alma para preservarse con la capacidad del intelecto de pensar por sí mismo: “Cuando Aristóteles define el intelecto (*nous*) por su capacidad de pensar por sí mismo, es importante recordar que ya ha considerado un paradigma autorreferencial, como hemos visto, en su discusión de la vida nutritiva y su poder de autopreservación. En cierto sentido, el pensamiento mismo tiene su arquetipo en la autopreservación de la vida nutritiva”.

29. La explicación de Heidegger de la vida fáctica también refleja la novela de Hölderlin, *Hyperion*, que presenta la metamorfosis de las plantas como metáfora de la vida. Aunque no relaciona la facticidad con la vida vegetal, Elaine Miller (2002: 85-86) captura con elocuencia el movimiento rítmico de progresión y regresión que caracteriza la vida vegetal: “Las plantas carecen de identidad propia y a través de su crecimiento encarnan los impulsos simultáneos del deseo y la resistencia. Debido al ciclo de metamorfosis constantes, una planta no puede regresar a sí misma como sí misma, ya que lo que es, físicamente hablando, se habrá alterado fundamentalmente. No se puede salir y volver al mismo «yo», si puede ser dicho «yo», incluso hipotéticamente, de una planta”.

De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen [ἔχοντα] en sí mismas la potencia [δύναμιν] y principio [ἀρχήν], en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias [ἐναντίους τόπους]: todos aquellos seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento. (DA II, 2, 413a 26-31)

El movimiento de dispersión como alejamiento de la vida de sí misma hacia el mundo es la condición para cualquier movimiento de la vida retornante a sí misma. La caída dispersa la unidad intencional de la vida en una multiplicidad de posibilidades dirigidas hacia el mundo y relacionadas con él. La organización preestructurante de la vida, en última instancia, promueve una falsa seguridad para que la posibilidad de cualquier apropiación genuina de la facticidad arrojada se pierda. La vida puede quedar irrecuperablemente adsorbida y enredada en sus propios encuentros con las entidades en el mundo.³⁰ La negación de las posibilidades que atrincheran la vida en el presente es necesaria para su temporalización. La vida se esfuerza hiperbólicamente en el mundo y retrocede elípticamente hacia sí misma como una posibilidad originaria de la existencia: “Este contramovimiento [*Gegenbewegung*], que es propio de la inquietud [*Bekümmern*] de la vida por no caer en el olvido, determina el modo según el cual se temporaliza la posible aprehensión auténtica de la vida” (Heidegger, 2002a: 43; IA: 13). El movimiento de retorno de estos encuentros con entidades en el mundo es la vida agarrando la posibilidad de su más propia existencia.³¹

30. El discurso conmemorativo de Heidegger, presentado en honor del compositor alemán Conradin Kreutzer, concluye con un adagio del poeta alemán Johann Peter Hebel: “Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos llegar a esperar un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En este fundamento la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces. Así, de una manera cambiada y en una época modificada, podría ser verdad lo que dice Johann Peter Hebel: «Somos plantas –nos guste o no admitirlo– que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto»” (Heidegger, 2002b: 31).

31. A lo largo de la analítica existencial de *Sein und Zeit*, Heidegger explica cómo la estructura de nuestra comprensión se “ha” siempre “establecido” u “organizado” de

Aunque el seminario de Heidegger de 1921 comienza y termina con el problema de definir el alma en los primeros dos libros de *De anima*, Heidegger dedica la mayor parte del curso a la definición de ser de Aristóteles. Heidegger investiga cómo el ser como principio (ἀρχή) y causa (αἴτιον) de la vida se articula a través de la facultad discursiva (λόγος). Si vamos a revelar el significado del ser, primero debemos entender cómo se afirma o se fija el ser como una definición (ὁρισμός).³² La pregunta por el ser surge o llega a desplegarse en el habla, como una posibilidad de la facticidad que debe recuperarse para hacer que la vida sea cuestionable. La capacidad humana para hablar inicia la recuperación de la vida desde su caída al revelar auténticamente la facticidad arrojada. El punto de partida de Heidegger para la recuperación de la facticidad es la destrucción de una tradición que subraya el ser como ser-producido y puesto a disposición (*Hergstelltsein*) como un objeto:

El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [...] Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (ποίησις), aquello que está a la mano [*Vorhandensein*] y disponible para una eventual utilización [*Gebrauch*]: esto es lo que propiamente *es*. (Heidegger, 2002a: 57; IA: 26)

Ser-producido es solo una categoría derivada que no toma en cuenta cómo nos encontramos con el ser en su significación, al percibir y hablar sobre entidades en un mundo ambiental. Durante la lección de 1924,

antemano: “Esta interpretación se funda siempre en un haber previo [*Vorhabe*]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida” (*SuZ*: 150/173-174). Para una discusión adicional sobre el papel del “haber previo” en los textos tempranos de Heidegger, ver Weigelt (2002: 140-143).

32. Declarar o afirmar algo no es otra cosa que establecer su definición (ὁρισμός) o la esencia (τί ἦν εἶναι) de una cosa en la que una cosa se dice ser en virtud de sí misma (καθ' αὐτό): “Por consiguiente, hay esencia [τί ἦν εἶναι] de todas aquellas cosas cuyo enunciado [λόγος] es definición [ὁρισμός]” (*Met.* VII, 4, 1030a 9-10).

Conceptos básicos de la filosofía aristotélica, Heidegger desarrolla explícitamente el significado de la facultad discursiva (capacidad de habla) para el *Dasein*. Como el único ser vivo con la capacidad para los conceptos, el *Dasein* proporciona significado o ser a las entidades en el mundo a través del habla: “Una ὄρισμός es un λόγος, un ser-en-el-mundo específico, que se encuentra con el mundo presente en su propio carácter de ser-presente [*Da-character*], lo aborda en su propio ser” (GA 18: 140). El *Dasein* encuentra entidades [*entities*] en el mundo *como, en tanto* que entes (*beings*), al hablar siempre de ellos como tal o cual cosa (λέγειν τι κατά τινός). La primacía de la percepción sensorial, que revela las entidades como necesariamente verdaderas en virtud del modo en que aparecen ante nosotros, se distingue del habla que siempre toma las entidades que aparecen al afirmarlas o hablar de ellas y arriesgarse así a la posibilidad de falsedad. Esta posibilidad de hablar es literalmente su forma de revelar entidades [*entities*] como entes [*beings*]. Sin embargo, el *Dasein* siempre ha estado arrojado al mundo: “[L]a orientación (*Orientierung*) primaria del *Dasein* –la iluminación de su ser en el mundo– no es un ahora, sino un hallazgo en sí mismo [*Sich-befinden*]... Solo con *Sich-befinden* y estando en el mundo así caracterizado es la posibilidad de hablar sobre cosas dadas” (GA 18: 262). La facticidad presenta al *Dasein* con esta posibilidad. Al igual que el *Dasein* se presenta con la posibilidad doble de huir o perseguir la facticidad arrojada, el discurso está orientado por una ambivalencia fundamental similar. Heidegger investiga la definición de Aristóteles del habla como un límite que orienta al ser humano, al elegir entre las posibilidades de la realización o ejecución, y la no realización o no ejecución, distinguiendo así –por tanto– lo que se dice de lo que permanece sin decir. Cada decir o afirmar es una reunión o inclusión (σύνθεσις) y una separación o exclusión (διαίρεσις). La posibilidad de reunir o incluir que un objeto es blanco siempre se postula junto con la posibilidad excluida de que el objeto no sea blanco.³³ Del mismo

33. El siguiente extracto examina la contribución del análisis de Heidegger acerca de la σύνθεσις y la διαίρεσις al movimiento del *Dasein*: “En la versión oral del curso *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (27 de febrero de 1930) Heidegger dijo que la *diairesis* vista como trascendencia humana «nos separa por así decirlo, y nos otorga un adelantamiento,

modo, el *Dasein* trae las mismas posibilidades ambivalentes a la facticidad de ser arrojado al mundo. El *Dasein* se enfrenta con una elección existencial para recuperar de manera auténtica la facticidad arrojada o permanecer inauténticamente absorto en la caída. La indeterminación originaria de ambas posibilidades se presenta como una condición de la facticidad arrojada. La facticidad revela la existencia como una posibilidad de ser elegido. Aristóteles caracteriza la elección de una *Existenz* auténtica de acuerdo con la vida teórica (βίος θεωρητικός) de permanecer junto (διαίρεσις) al mundo, en contemplación, como el modo más apropiado de ser completamente presente.³⁴ Sin embargo, esta concepción de *Existenz* remueve al ser humano de su encuentro con entidades en el mundo y contradice al estar-en medio (*Sein bei*) del mundo, iluminando gran parte del corpus aristotélico, particularmente *De anima* que investiga la vida de acuerdo con este “tener” (ἔχειν) originario de las facultades del alma:

Este carácter de ser del viviente es el alma, que se caracteriza porque ella es δύναμις, su ser se caracteriza por el *ser posible* [*Möglichkeitsein*] [...] La multiplicidad: alma nutriente, percipiente, pensante, volente, estos determinados modos del poder ser [*Seinkönnens*] de un viviente no son funciones que funcionen en armonía entre sí, de forma que lo importante fuese solo determinar con precisión estas relaciones, sino que se debe reconocer que estas distintas posibilidades del ser se

llevándonos a lo posible», pero al mismo tiempo el ser humano retorna de tal trascendencia a las entidades para conocerlas en términos de posibilidad; es decir, «para permitir a lo posible –como lo que faculta a lo actual– responder a lo actual de forma vinculante» [...] vinculando o uniendo: *synthesis*” (Sheehan, 1988: 80).

34. Heidegger (2002a: 71-72; *IA*: 38) distingue la contingencia finita de la φρόνησις de la naturaleza eterna y divina de la σοφία, constitutiva del movimiento de la contemplación pura o νοῦς: “En primer lugar, el νοῦς –en tanto que intelec puro– se encuentra en su actividad genuina cuando renuncia a toda ocupación *práctica* y cuando simplemente se limita a intelec; en segundo lugar, el intelec puro es como tal actividad que, en la medida en que tiene a la vista lo puramente intelecible, ha llegado a su fin; es una actividad que no solo no se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto ha llegado a su fin”.

fundan en un determinado y carácter originario del poder ser.
(Heidegger, 2008: 295-296; GA 17, 295)

Mientras que las facultades se distinguen en virtud de sus respectivas actividades, estas capacidades también se interrelacionan mutuamente como posibles formas de ser. ¿Debemos distinguir las facultades de lo múltiple como maneras fundamentalmente diferentes de ser que no pueden reconciliarse adecuadamente entre sí? ¿Cómo hemos de interpretar la primordialidad de estas múltiples facultades si no recurriendo a la condición desnuda de su potencial-ser que las une?

IV

Si hacemos un análisis riguroso de la deuda de Heidegger con Aristóteles, será necesario que regresemos a su recuperación de las facultades del alma para la ontogénesis del *Dasein*. ¿Cuál es el motivo original de Heidegger para fundamentar la facticidad en relación con las facultades de la vida biológica? En *De anima*, Aristóteles entiende el alma como un modo de ser-abierto a entidades distintas de sí misma. El alma es arrojada al mundo, lo cual posibilita esta apertura a entidades que se revelan a sí mismas.³⁵ Ciertamente hay diferentes etapas de receptividad que separan el alma de la planta del alma del animal y del alma del ser humano. Sin embargo, ¿cómo distinguimos los modos de ser-abierto propios de la planta, el animal y el humano, si no hay un sentido singular o unitario de ser para guiarnos en nuestra investigación? Si nuestra definición de ser-abierto, de acuerdo con Aristóteles y Heidegger, es de hecho múltiple, entonces también se debe considerar que las facultades del alma exhiben una naturaleza múltiple similar. A lo largo de *Sein und Zeit* Heidegger falla al considerar si estas capacidades del alma merecen una mayor explicación hermenéutica. Heidegger retoma *De anima*

35. “[P]ercibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección [τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν]” (*DA* II, 11, 424a 1).

solamente para describir el alma humana como constituida por la percepción sensible y el intelecto:

Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el “alma”, que es constitutiva del ser del hombre, descubre, en las maneras de ser de la αἴσθησις y la νόησις todo ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así, es decir, lo descubre siempre en su ser. (Syt: 35-36; SuZ: 14/35-36)

Heidegger deja de lado investigar, sea la capacidad de percepción sensorial para descubrir entidades, o la capacidad del intelecto para revelar la existencia de entidades tal como son. Incluso más evidentemente, Heidegger falla al defender su decisión de priorizar ontológicamente el *Dasein* sobre todas las demás entidades dignas de aclaración ontológica. Esta infranqueable separación entre la ontología fundamental y la biología delata una ansiedad que ronda al resto de *Sein und Zeit*.³⁶ En la lección de 1929-1930, *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Heidegger regresa a la pregunta de la vida biológica para aislar efectivamente el dominio de la vida animal del dominio de la existencia humana:

Este estar estar-abierto [*Offenheit*] posee el animal en su esencial. El estar abierto en perturbamiento es *posesión esencial* del animal [...] por eso esta posesión del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo si es que el

36. “En el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología como ‘ciencia de la vida’ se funda en la ontología del *Dasein*, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente solo accesible en el *Dasein*. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un ‘mero vivir’ [*Nur noch leben*]. La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa” (SuZ: 49-50/74-75).

mundo forma parte de la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. (Heidegger, 2007: 325; GA 29-30: 391-392)³⁷

Heidegger distingue a los animales no humanos del *Dasein* por “tener” o “no tener” mundo. Mientras que el *Dasein* es “formador de mundo” (*weltbildend*) y, por lo tanto, tiene mundo, el animal es “pobre de mundo” (*weltarm*) en el sentido de estar privado de mundo, que solo es accesible y, por tanto, abierto al *Dasein*. El estar-abierto del animal a su ambiente por aturdimiento (*Benommenheit*) es demarcado por este “no tener” mundo.

Si bien los últimos pronunciamientos de Heidegger pueden parecer desalentadores para cualquier *acercamiento* entre la vida animal y la humana, sus primeras interpretaciones del alma a lo largo de las primeras lecciones de Friburgo y Marburgo siguen siendo la fuente original para considerar cómo podría comenzar la tarea de repensar la ontología fundamental. El primer paso para cuestionar la frontera entre la vida animal y la existencia humana implica investigar cómo el alma está, de hecho, arrojada al mundo. El arrojamiento del alma refleja la apertura receptiva de la percepción sensible y el intelecto, para descubrir y revelar entidades en tanto que entes. A través de su receptividad, percepción sensible e intelecto cumplen una función homogénea al interior del alma. Sin embargo, ambas exhiben cierta heterogeneidad en su relación aporética con las otras capacidades. El intelecto comparte con la percepción sensorial la capacidad pura y simple de percibir, pero esta inmediatez se pone en tela de juicio una vez que comenzamos a considerar el papel del intelecto como mediador de la facultad discursiva. Si el intelecto está situado dentro del dominio del discurso, ¿cómo puede este retener la inmediatez no discursiva que comprende lo universal como su atributo distintivo? Si los límites que separan la capacidad discursiva no pueden delimitarse suficientemente, entonces, en última instancia, el límite que separa la vida animal de la existencia humana se convierte en una cuestión aún más desconcertante. Esta ambigüedad es particularmente reveladora cuando examinamos la descripción de la previsión o la prudencia (*φρόνησις*) de

37. Véase también McNeill y Walker (1999b) y Agamben (2004).

Aristóteles como aplicable tanto a los humanos como a los animales. “Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de la previsión [δύναμιν προνοητικήν] para su propia vida” (EN VI, 7, 1141a 27-29). La previsión se caracteriza por una estructura intencional de conocimiento en torno al modo [de vida] de uno en el mundo, en razón de distinguir entre alternativas competitivas y deliberar sobre una decisión futura. Si, de hecho, algunos animales poseen previsión y la capacidad de deliberar entre alternativas competitivas, ¿qué condición genuina queda para privilegiar la existencia humana? Tal vez la asimilación de las facultades del alma más problemática se produce entre la percepción sensorial y el habla. Ambas poseen la capacidad de revelar y descubrir las entidades hacia las cuales están dirigidas. A lo largo de *De anima*, Aristóteles incluso describe cómo la percepción sensorial posee su propio modo único de λόγος:

A su vez y de manera similar, el sentido [αἴσθησις] sufre también el influjo [πάσχει] de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma [ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον]. (DA II, 2, 424a 23-25)

Heidegger privilegia el habla como esencia distintiva del *Dasein*, sin embargo, falla al investigar la relación entre hablar y percibir, es decir, cómo el habla siempre está, en última instancia, informada por la percepción sensorial. Si la capacidad del habla depende de la percepción sensorial que compartimos con miembros de otras especies animales, deberemos comenzar a reconfigurar nuestro entendimiento de la primacía del habla como exclusivo del dominio humano.³⁸ Quizá el habla

38. “De manera oblicua y fragmentaria, en los márgenes de su discurso principal, Aristóteles parece perfilar un cuestionamiento acerca de la especificidad humana con respecto a los demás animales. Esto no significa que lo único y propiamente humano sea negado –sino que esto es interrogado como un intento de delinearlo, que el modo específicamente humano de animalidad permanece en la pregunta y como pregunta, que

ya no es el atributo distintivo de la especie humana, sino una capacidad compartida con otros animales por el amor al buen vivir. En el párrafo final de *De anima*, Aristóteles alude a las capacidades de la percepción sensorial para vivir una vida feliz: “Los demás sentidos [...] los posee el animal [τὰς δ’ ἄλλας αἰσθησῖς ἔχει τὸ ζῶον], no simplemente con el fin de que pueda subsistir, sino para que goce de una existencia mejor [οὐ τοῦ εἶναι ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ εὖ]” (DA III, 13, 435b 20-21). Para Aristóteles, la existencia humana incluye y excluye la vida animal. La existencia humana está separada y opuesta a la vida animal gracias a la facultad discursiva, mientras mantiene siempre una relación con la vida animal debido a la capacidad de percepción sensorial.³⁹ Mientras el habla pueda parecer excluida de la vida animal, el habla es solo una posibilidad de la facticidad o del ser arrojado al mundo. La diferencia entre la existencia humana y la vida animal es una diferencia interior a la facticidad misma. La facticidad es la apertura originaria que ciega tanto a humanos como a animales, en su finita receptividad del mundo. En el nivel más primordial, es necesario comenzar a entender la posibilidad fáctica de estar afectado (πάσχειν τι) como concordante con la revelación del mundo. El fenómeno de ser afectado solo surge de la apertura incompleta y de la imperfección de los seres vivos como la indicación más fundamental de su finitud. Ambos, humanos y animales, están esencialmente incompletos como lo está su propia capacidad de ser. Asimismo, las capacidades esenciales que constituyen su existencia son en sí mismas incompletas al estar expuestas y abiertas al mundo. Con las facultades de la percepción sensible y el habla, los seres vivos son arrojados al mundo como la encarnación de su finitud y, por lo tanto, abiertos a la revelación del mundo a través

sus límites son transgredidos precisamente como ellos están trazados y presentes en su dinámica cambiante” (Baracchi, 2003: 237).

39. Heidegger no es el último filósofo contemporáneo en tratar la distinción aristotélica ζῶή/βίος. El *Homo sacer* de Agamben brinda una historia genealógica de la distinción en Arendt y Foucault, antes de culminar con la propia biopolítica de Agamben (2006: 18): “La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de la nuda vida-existencia política, ζῶή-βίος, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone entre sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva”.

del movimiento de ocultamiento y desocultamiento (ἀλήθεια).⁴⁰ No es insignificante que durante una lección de 1931 dedicada a *Metafisica* Θ 1-3 de Aristóteles, Heidegger vuelva a esta relación entre la percepción sensorial y el habla que separa la existencia humana de la vida animal:

Debemos sobre todo adherirnos a lo que Aristóteles presenta como un hecho: que de hecho el animal es αἰσθητικόν, κριτικόν –en el sentido del sacar a la luz [*Abhebens*]. Así como tan poco se nos permite hacer a un lado el significado desarrollado de λόγος como noticidad [*Kundschaft*]. Para el asunto seguramente se exige que no neguemos el λόγος al animal como ahora se sostiene –sino dejar la pregunta abierta. Y esta es precisamente la posición que Aristóteles toma de modo totalmente inequívoco en *DA* Γ 9, 423a 30 ss.: τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥαδίως: “Nadie puede resolver fácilmente respecto de la facultad de percibir, si esta es una capacidad carente de información [*erkundungsloses*] o es una capacidad informada [*kundiges Vermögen*]”. Esta precaución con respecto a la decisión y al preguntar debe ser aún hoy ejemplar para nosotros, independientemente de la cuestión adicional sobre dónde se encuentra el límite esencial entre el animal y el humano. (*GA* 33: 126)

Durante un momento crítico, Heidegger comienza a repensar la oposición esencial entre la existencia humana y la vida animal, la cual ha plagado la historia de la metafísica y además la historia de su mismo

40. Heidegger vuelve a una investigación acerca de las facultades del alma durante su lección de 1931, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931): “El ἔργον de la αἴσθησις, como el de la νόησις, es ἀλήθεια –la apertura de los entes, y de una manera especial es la perceptibilidad de las cosas” (*GA* 33: 196). Después de yuxtaponer a Aristóteles con Protágoras, Heidegger concluye: “Aristóteles no fue capaz de comprender, no menos que ninguno antes o después de él, la esencia propia y ser de lo que constituye este entre –entre el αἰσθητόν y la αἴσθησις– y que en sí mismo provoca la maravilla de que, aunque se relaciona [la αἴσθησις] con entes independientes, no elimina a través de esta relación su propia independencia, sino que hace posible que tal ente asegure su independencia en la verdad” (*GA* 33: 202).

pensamiento. ¿Cómo podemos determinar que el animal es “pobre de mundo” y está privado de facticidad original si el animal de hecho posee algo parecido al habla? ¿Son las capacidades del habla, dentro de lo humano y lo animal, demasiado distintas como para ser consideradas en su unidad? El reconocimiento de Heidegger de la capacidad del animal de poseer habla levanta una serie de preguntas ontológicas que merecen además investigación sobre cómo podemos comenzar a entender la facticidad de la animalidad.⁴¹ ¿Cuáles son las potenciales consecuencias de repensar el proyecto de la ontología fundamental de acuerdo con esta *enigmática* admisión del ser animal? Pensar con y contra en este *otro comienzo* es recuperar la posibilidad de la facticidad como el fundamento originario de su pensamiento. Tal vez tal recuperación también podría cultivar un nuevo *ethos* que afirme y respete la finitud radical de toda vida.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2006), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, I, Valencia: Pre-Textos.
- (2004), *The Open: Man and animal*, Stanford University Press.
 - (1999a), “The passion of facticity”, *Potentialities: Collected essays in the history of philosophy*, Stanford University Press.
 - (1999b), “Absolute inmanence”, *Potentialities: Collected essays in the history of philosophy*, Stanford University Press, 220-302.
- AGUSTÍN (1992), *Confessions*, ed. J. O’Donnell, Oxford: Clarendon Press.
- (1979), *Las confesiones*, *Obras de San Agustín*, II, trad. Á. Custodio Vega, Madrid: Editorial Católica.
- Aristóteles (2003), *Acerca del alma*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.

41. “En este punto, estoy dejando de lado el difícil pasaje (*DA* II, 12, 424a 26 ss.) en donde la αἴσθησις es directamente designada como λόγος τις. No debemos entender el λόγος en este pasaje simplemente como relación, ni simplemente como razón o discurso en el sentido del lenguaje; más bien, lo que de hecho se entiende por λόγος τις es el percibir explorador de..., y el estar versado en relación a..., la relación que toma conciencia de su entorno, la relación con lo que se presenta a sí mismo en el entorno como lado opuesto” (*GA* 33: 127).

- (2003), *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
 - (1999), *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid: Gredos.
 - (1998), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. J. Pallí Bonet, Madrid: Gredos.
 - (1995), “Analíticos segundos”, *Tratados de lógica (Organón)*, II, trad. M. Candel, Madrid: Gredos.
- BARACCHI, C. (2003), “Toward a reconfiguration of the Aristotelian interpretation”, *Epoche*, VII (2): 223-249.
- BECKER, O. (1963), *Dasein and Dawesen*, Pfullingen: Neske.
- BRENTANO, F. (1862), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg: Herder.
- BROGAN, W. (2005), *Heidegger and Aristotle: The twofoldness of Being*, Albany: State University of New York Press.
- CRITCHLEY, S. (2002), “Enigma variations: An interpretation of Heidegger’s *Sein und Zeit*”, *Ratio*, 2: 154-175.
- GADAMER, H.-G. (2003), *Verdad y método*, Madrid: Síntesis.
- HANLEY, C. (2000), *Being and God in Aristotle and Heidegger*, Maryland: Rowan & Littlefield.
- HEIDEGGER, M. (2002a), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (2002b), *Serenidad*, trad. Y. Zimmermann, Barcelona: Serbal.
 - (2000), “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser*, trad. F. Duque, Madrid: Tecnos, 95-104.
 - (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 60). [Traducción: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Ciudad de México: FCE, 2006; *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, Ciudad de México: FCE, 1997.]
 - (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 17). [Traducción: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008.]
 - (1989), “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) [1922]”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VI: 237-269. [Traducción: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián, Madrid: Trotta, 2002.]

- (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2000.]
 - (1987), “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 56-57). [Traducción: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. Adrián, Barcelona: Herder, 2005.]
 - (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
 - (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 29-30). [Traducción: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-finitud-soledad*, trad. A. Ciria, Madrid: Alianza, 2007.]
 - (1981), *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 33).
 - (1976), *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9). [Traducción: *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leite, Madrid: Alianza, 2001.]
 - (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.]
- KISIEL, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- MCNEILL, W. (1999a), *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany: State University of New York Press.
- (1999b), “Life beyond the organism: Animal being in Heidegger's Freiburg Lectures 1929-1930”, en H. P. Steeves (ed.). *Animal Others: On ethics, ontology, and animal life*, Albany: State University of New York Press, 197-248.
- MILLER, E. (2002), *The Vegetative Soul: From philosophy of nature to subjectivity in the feminine*, Albany: State University of New York Press.
- PÖGGELER, O. (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske.
- SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle: The question of Being*, London: Athlone Press.
- SHEEHAN, T. (1988), “*Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on*

- Aristotle”, en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- SPIEGELBERG, H. (1971), “Husserl to Heidegger: From a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2: 58-83.
- VOLPI, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne.
- WEIGELT, C. (2002), *The Logic of Life: Heidegger's retrieval of logos*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.



Heidegger y la repetición fenomenológica del *De anima*: alma, vida fáctica y movimiento

Jorge Luis Quintana Montes

Corporación Universitaria Rafael Núñez

Los primeros años docentes del joven Heidegger, acontecidos entre el final de la década de 1910 y los primeros años de la década de 1920 –previos a la publicación de *Sein und Zeit*–, se encuentran caracterizados por el incesante diálogo que establece el Mago de Messkirch tanto con los filósofos de su época como con la tradición del pensamiento occidental. Husserl, Rickert, Natorp, San Agustín, Lutero, Descartes y Aristóteles son algunos de los nombres que aparecen en las cientos de hojas redactadas por Heidegger entre 1919 y 1926. La mencionada coincidencia entre presente y tradición se encuentra expresada en la ya mil veces citada sentencia de Heidegger, presente en el prólogo de su *Ontología: hermenéutica de la facticidad*: “Mentor en la busca fue Lutero el joven; modelo, Aristóteles, a quien aquel odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (Heidegger, 2000: 22; GA 63: 5).

Tal cual se anticipa en el título de la presente contribución, el análisis que será desplegado en las próximas páginas se concentra en el llamado “modelo” del joven Heidegger, específicamente, en el *De anima* del Estagirita. El abordaje que realizaremos intentará poner de relieve el modo en que el joven Heidegger se apropia de las consideraciones biológicas y psicológicas de Aristóteles –presentes en el Περὶ ψυχῆς– para (i) poner en cuestión la reducción-ocultamiento que ejecutan –a su juicio– Descartes y Husserl del fenómeno de la vida, y (ii) para desplegar la caracterización ontológica de la facticidad, propia del proyecto de juventud heideggeriano. En este sentido, nuestra meta es demostrar la vitalidad que adquiere el *De anima* en el horizonte de una hermenéutica de la vida fáctica. Una sencilla indicación historiográfica nos puede ofrecer una pequeña luz al

respecto: el primer seminario dedicado a Aristóteles, ofrecido por Heidegger en el semestre de verano de 1921, se encuentra dedicado al Περὶ ψυχῆς del Estagirita, y es acompañado por un análisis de *Metafísica Z*. Asimismo, el semestre de invierno de 1922-1923 en Friburgo es dedicado por el joven fenomenólogo alemán nuevamente a *De anima* y *Metafísica*, y se ve acompañado en esta ocasión por una exégesis de la *Ética nicomaquea*. Paulatinamente, la incursión de la *Física* y la *Retórica* –así como del *De interpretatione* o *De motu animalium*– en la constelación de la destrucción fenomenológica de Aristóteles revela la importancia del *De anima* en la reconstrucción heideggeriana del proyecto fenomenológico. En este sentido, no afirmamos contra el mismo Heidegger que su apropiación del Περὶ ψυχῆς goce de primacía alguna respecto de su lectura de *Física*, *Metafísica* o *Ética*; no obstante, sí afirmamos y destacamos la vitalidad del tratado psicobiológico aristotélico en el nacimiento del proyecto de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica –impactando de modo silente hasta *Sein und Zeit*–, coincidiendo en esto con lo señalado por Francisco J. Gonzalez (2018a: 238-239):

Pero el seminario de 1921 [...] hace que el problema sea especialmente agudo para mostrar hasta qué punto la ontología de Heidegger del *Dasein* está influenciada por la explicación de Aristóteles del ser de la vida en *De anima* [...] Si los seminarios y cursos posteriores ya no se enfocan en *De anima*, la lectura temprana de este texto por parte de Heidegger sigue siendo decisiva; en efecto, no sería una exageración caracterizarlo como una ruptura.

1. La reducción del sentido aristotélico de la vida

Para exponer el modo en que Descartes y Husserl reducen el sentido aristotélico de la vida, por vía del *Ego* y la *Bewußtsein*, es menester partir de la definición aristotélica de ψυχή. Para ello, fijaremos nuestra atención *De anima* A, 1, pues, aunque el mismo Aristóteles señale que la pretendida definición general (κοινότατος λόγος) del alma es tarea de *De anima*

B, las líneas iniciales del tratado nos ofrecen la primera caracterización general de la ψυχή, que delinea y anticipa las posteriores reflexiones del Estagirita. En 402a 6-7, el alma es definida como el principio (ἀρχή) de todo ser viviente (ζώων). A esta definición se añadirá de forma paulatina el carácter de la ψυχή como forma (εἶδος), entelequia (έντελέχεια) en tanto entelequia primera (έντελέχεια ή πρώτη) y esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de un cuerpo natural potencialmente viviente y orgánicamente constituido. A estas formulaciones de la definición general del alma, se añadirán posteriormente –y estos dos rasgos de la definición son vitales para nosotros–, primero, el alma como causa y principio (αἰτία και ἀρχή) de (i) la entidad, (ii) del fin y (iii) del movimiento del viviente; y segundo, el alma como principio de las facultades (δύναμις). Estos dos aspectos de la definición del alma por parte de Aristóteles son relevantes al joven Heidegger, a nuestro juicio, porque destacan el alma como principio (primera definición de ψυχή en 402a 6-7), en relación con el movimiento (κίνησις) del ente y con el fenómeno mismo de la vida –entendido desde la actualización de cualquiera de las δυνάμεις del alma–. Realicemos unas breves indicaciones al respecto.

Lo propio de los entes vivientes, a juicio del Estagirita, es su condición de ser seres animados; es decir, que todo ser vivo es aquel que posee alma. Lo que se precisa para brindar luz acerca de este nexo ψυχή-ζωή es esclarecer el sentido mismo de la ζωή. Al respecto, vale la pena indicar que, así como el ὄν y la ψυχή se dicen de muchos modos para Aristóteles, del mismo modo la vida se dice en, al menos, dos sentidos distintos. Una primera definición de vida corruptible se encuentra en 412a 13-15, en donde indica el Estagirita que lo propio del vivir es la capacidad de alimentación, el desarrollo orgánico y la corrupción del cuerpo vivo: “Ahora bien, ente los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación [τροφήν], al crecimiento [αὔξησιν] y al envejecimiento [φθίσιν]”. La vida, así pensada, se cristaliza en la actividad de la facultad nutritiva, razón por la cual todo ser vivo, perfecto o imperfecto, supone como condición de posibilidad de su existencia orgánica la nutrición y la consunción de sí, lo cual implica que las plantas son, en último término, seres vivos en cuanto poseen alma nutritiva.

Este primer modo en que se dice la ζωή resulta ampliado por Aristóteles en 413a 22-25. En el pasaje indicado, comenta el Estagirita que la vida debe ser entendida a partir de distintos tipos de actividades: i) actividad del intelecto; ii) actividad de la facultad sensitiva; iii) actividad de la facultad motriz, y iv) actividad de la facultad nutritiva (primera definición de vida en 412a 13-15): “Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive, aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto [νοῦς], sensación [αἴσθησις], movimiento y reposo locales [κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον], amén del movimiento entendido como alimentación [τροφήν], envejecimiento [φθίσιν] y desarrollo [αὔξησιν]”. Esta segunda definición de vida expone la amplitud de los análisis ontológicos de la ζωή, pues incluye desde la forma más básica y finita del vivir (las plantas) hasta la forma más elevada y eterna (θεὸς como puro inteligir [Met. Λ, 7, 1072b 25-27]), añadiéndose a la vida corruptible sublunar las facultades discursiva, desiderativa e imaginativa.

La vida como conjunto de actividades nos reconduce a una de las distintas formulaciones de la definición general de alma ofrecidas por Aristóteles en *De anima*, específicamente, a la que ya hemos aludido y hace de la ψυχή el principio de las δυνάμεις: “Por ahora baste decir que el alma es principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva [θρεπτικῶ], sensitiva [αἰσθητικῶ], discursiva [διανοητικῶ] y movimiento (κινήσει)” (DA. B, 2, 413b 11-13). Con el esbozo hasta aquí ofrecido, se pone de relieve el vínculo originario que se tiende entre ψυχή y ζωή, siendo la primera el ἀρχή de las facultades que, en su actualización, determinan los distintos modos en que se dice la vida. Lo indicado en estas líneas nos conduce de forma necesaria al carácter del alma como *causa*, específicamente, a su comprensión como causa motriz, pues en último término la ζωή de los entes finitos solo puede ser pensada, incluso desde su modo más simple, desde la κίνησις –en sus distintos modos de decirse–. Detengamos brevemente la mirada en ello.

En 412b 15-17 Aristóteles indica, al distinguir entre cuerpo naturales y cuerpos artificiales, que el alma es esencia de los primeros, en tanto en cuanto estos poseen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo: “[E]s que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este

tipo (artificial), sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo”. Lo que se sigue de esta indicación es pensar los distintos modos de decirse el movimiento. Manteniendo la vista puesta en *De anima* –tratado objeto de la presente disertación–, habría que indicar que el movimiento se expresa en, al menos, cuatro sentidos: “[C]uatro son las clases de movimiento –traslación [φορᾶς], alteración [ἀλλοιώσεως], corrupción [φθίσεως], crecimiento [αὐξήσεως]–”. En *De anima* B, 4, 415b 21-27, Aristóteles condensa, en un breve pasaje, el modo en que debe ser pensada el alma como principio y causa de κίνησις:

Por último, el alma constituye también el principio primero del movimiento local, si bien tal potencia no se da en todos los vivientes. También la alteración y el crecimiento existen en virtud del alma. En cuanto a la sensación, parece ser un tipo de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y el envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida.

El argumento de Aristóteles puede ser resumido del siguiente modo: i) el alma es principio del movimiento de traslación o local, porque una de sus potencias es la motriz. En *De anima* Γ, 9, el Estagirita expone el modo en que un animal perfecto, al desear el objeto sensible que le genera placer, se desplaza para darle alcance. Asimismo, si el objeto le genera dolor huye de él, moviéndose localmente; ii) el alma es principio del movimiento por alteración, porque la facultad sensitiva, en su actualización, expresa un modo de la alteración que, antes que destruir aquello que se altera, lo conserva, llevándolo a expresión. En este sentido, cuando un objeto sensible estimula la facultad, el tránsito de la potencia al acto es alteración que pone en acción la naturaleza misma, dormida en tanto que potencia, de la δύναμις sensitiva (*DA.* B, 5); Y 3) el movimiento por corrupción y crecimiento supone, al igual que los otros dos modos de decirse la κίνησις, una potencia del alma. En los casos anteriores, potencia

motriz y potencia sensitiva explicaban el carácter de causa y principio de la ψυχή, respecto del movimiento local (traslación) y del movimiento por alteración. Para este caso final, la facultad nutritiva condensa los dos últimos modos de decirse la κίνησις; la primera definición de vida suponía autoalimentación, crecimiento y envejecimiento, todas actividades de la facultad nutritiva. Crecimiento y envejecimiento; por tanto, son movimientos que dependen de la δύναμις más común del alma.

Hasta este punto, hemos esbozado el modo en que el concepto de alma aristotélico se edifica en el marco del *De anima*. Nos desplazaremos ahora, desde aquí, hacia las reflexiones cartesianas y husserlianas en torno al *cogito* y la *Bewußtsein* –siguiendo el sentido de la lectura heideggeriana–, con el fin de exponer brevemente el modo en que los distintos modos en que Aristóteles piensa la vida devienen, con Descartes y Husserl, bien en simples formas del pensar o bien en los distintos modos de las vivencias puras.

Respecto de Descartes, y más allá de las hartas investigaciones que exponen la relación que se establece entre su proyecto filosófico y el horizonte histórico y científico del siglo XVII –sobre las cuales no pretendemos ahondar–, es menester indicar que, en respuesta al escepticismo de la época y, de la mano con ello, en respuesta a la “crisis de la conciencia europea” (Koyré, 1980; Cassirer, 1986; Cottingham, 1992; Koyré, 2000; Williams, 2014), el filósofo de Touraine pone en obra sus disquisiciones metafísicas con el fin de traer a la luz la piedra de toque que permita el despliegue seguro del pensamiento científico. Por vía de la duda –y poniendo en juego una suerte de escepticismo contra todo escepticismo– se revela el principio indubitable, la piedra angular: la subjetividad. En palabras de Descartes: “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa [...] «yo pienso, luego soy» (*je pense, donc je suis*)” (Descartes, 2011b: 123; AT, VI: 32); en consecuencia, el “yo” que duda es aquello de lo cual no se puede dudar: “El uso de la duda como el punto inamovible para el conocimiento del sí mismo, del yo, es obtenido y (la proposición) «Pienso, luego existo» es descubierta [...] mi existencia es una condición necesaria para mi habilidad de dudar y, en consecuencia, la existencia de la duda implica la existencia de un sí mismo o de un «yo»

que está dudando” (Skirry, 2008: 29-31). El escepticismo metódico cartesiano descubre el principio arquimédico de un saber radicalmente fundado, del cual deben derivarse todas las verdades restantes (*ibid.*: 32).

Ganada la piedra angular, lo que sigue es su caracterización; esto es, determinar el rasgo definitorio del *Ego* que *piensa y es*, en cuanto pensante. Para ello, fijaremos la mirada ya no en el *Discours de la méthode*, sino en las *Meditationes de prima philosophia*. Dejando de lado la discusión del problema del dualismo alma-cuerpo, porque nos desvía del objetivo propuesto, pero afirmando a la vez la radical unidad de ambos, pues –consideramos– la separación realizada al inicio de las *Meditationes* tiene simplemente un sentido metódico, hay que indicar entonces que la primera caracterización ofrecida del “yo” apunta al mencionado nexo cuerpo-alma: por un lado, el *Ego* parece aludir a la corporalidad de quien medita en las *Meditationes*, así como al alma del mismo. De aquí, lo llamativo es la forma en que la comprensión del “yo” como alma nos retrotrae a la definición aristotélica ya esbozada: “En primer lugar, se me ocurría: yo tengo rostro, manos, brazos y toda esta máquina de miembros, tal como se ve en un cadáver, a la cual designaba con el nombre de cuerpo. Se me ocurría, además: yo me alimento [*nutriri*], ando [*incedere*], siento [*sentire*] y pienso [*cogitare*], acciones que refería al alma” (Descartes, 1997: 23; AT, VII, 26). Las acciones relacionadas por Descartes con el alma apuntan a las potencias nutritiva, motriz, sensitiva e intelectual aristotélica. El ejercicio de la duda pone fuera de juego tres rasgos específicos del alma, asociados por el filósofo de Touraine con el cuerpo: alimentación, sensación y movimiento (Descartes, 2011; Sepper, 2016). Lo que queda necesariamente de esto, como rasgo específico del *Ego*, es el *cogitare*:

¿Tendré alguna de las que atribuía al alma? ¿Alimentarme o andar? Pero puesto que no tengo cuerpo, estas cosas no son más que ficciones. ¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo [...] ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo (*Ego sum, ego existo*); es cierto [...] así pues, hablando con precisión, soy solo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón. (Descartes, 1997: 24; AT, VII: 27)

Lo que resta como residuo aplicada la duda es la identificación del “yo”, en cuanto potencia intelectual –por decirlo con Aristóteles–, con el pensamiento: “La mente cartesiana simplemente es el alma intelectual, es la forma sustancial del ser humano y es la única forma sustancial que permanece en pie su metafísica” (Skyrri, 2005: 40). Ahora bien, el *cogitare* cartesiano se dice también, como la vida, el ente y el movimiento en el Estagirita, de muchos modos: desear, imaginar, sentir¹ y las formas de la actividad intelectual: afirmar, negar y dudar: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda [*dubitans*], que entiende [*intelligens*], que afirma [*affirmans*], que niega [*negans*], que quiere [*volens*], que no quiere [*nolens*], que imagina [*imaginans*] también y que siente [*fentiens*]” (Descartes, 1997: 25; AT, VII, 28). Lo que tenemos, en función de la caracterización cartesiana de su principio indubitable, es la ejecución de la reducción del fenómeno aristotélico de la ζωή: en primer lugar, en ciamtp el francés deja fuera de juego el carácter móvil –en sus múltiples sentidos– propio de la vida, al quebrar el nexo κίνησις-ψυχή. Como pusimos de relieve, la duda vincula con mayor radicalidad el cuerpo con el movimiento, en tanto que con Aristóteles la vida, además de actividad, es automovimiento. Este automovimiento se expresa en un segundo rasgo que se pierde con Descartes, a saber: la ψυχή ya no se relaciona con la nutrición del viviente. Finalmente, desear, imaginar, sentir e inteligir ya no son modos de decirse la ζωή, sino formas de decirse la subjetividad por vía del *cogitare*. Lo que sigue es mostrar la manera en que Husserl se mueve dentro de los límites de la reducción ejecutada por Descartes.

Las *Investigaciones lógicas* ponen en juego el proyecto fenomenológico, entendido allí por el mismo Husserl como (i) una crítica del conocimiento (*Erkenntniskritik*) y (ii) como una psicología descriptiva (*deskriptive Psychologie*). El tránsito de los “Prolegómenos” a la segunda parte

1. Vale la pena indicar, simplemente, que la comprensión cartesiana del sentir como modo del *cogitare* la distingue de la sensación propia de los sentidos. La primera, el sentir en términos estrictos, debe entenderse como pura inspección de la mente. Cuando la cera pierde su olor, textura y firmeza al ser expuesta al fuego, el “sentir” que determina que sigue siendo la misma cera es el sentir como *cogitare*, antes que el percibir con los ojos, la nariz o las manos.

de las *Investigaciones* tiene por objetivo –de acuerdo con Dan Zahavi (2003)– lograr una validación subjetiva de las idealidades lógicas. La quinta investigación pone en evidencia la aparición de la subjetividad en el marco de la fenomenología husserliana. Los años venideros harán del a priori trascendental de correlación (conciencia (*Bewußtsein*)-mundo (*Welt*), uno de los ejes centrales del pensamiento del filósofo moravo. El de 1913 es un año determinante en la concreción del proyecto: la publicación de *Ideas I* hace de la *Bewußtsein* una nueva región del ser que requiere un abordaje científico; esto es, fenomenológico puro. Husserl se mueve aquí, tal cual lo muestra Iso Kern (1997), dentro de los límites de la vía fenomenológica cartesiana,² dada la cercanía –salvando las especificidades y evidentes diferencias– que se tiende entre el proyecto del filósofo de Touraine y los postulados del moravo.

El punto de arranque de la investigación fenomenológica en *Ideas I* es la distinción trazada por Husserl entre el ámbito propio de la actitud natural (*natürlichen Einstellung*) y el de la actitud fenomenológica (*phänomenologischen Einstellung*). Metódicamente, el moravo procede, en su intento por acceder a la región de la conciencia pura, a partir de la descripción del vivir cotidiano: “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural [*natürlichen Lebens*]” (Husserl, 1962: 64; *Hua III-1*: 56). Lo que halla la mencionada descripción es la relación mundana que se establece entre el sujeto y el horizonte en que vive en actitud natural; por ello, el moravo indicará que ante la vida natural comparece el mundo en un sentido pragmático:

2. El mismo Husserl (1966) nos ofrece, en 1921 (*Hua XI*), una distinción clarificadora acerca del despliegue de su reflexión, esencial, en lo que se refiere a la necesidad de leer de modo no restringido la fenomenología del moravo. Husserl distingue la fenomenología en sentido estático de la fenomenología constitutiva y la fenomenología genética. A esta triple distinción se puede añadir la vía generativa, propia de los años 30. En este sentido, la exposición que realizaremos aquí se realiza en función de destacar los aspectos en que Heidegger pone la atención en la fenomenología husserliana, pero sin desconocer que, en lo absoluto, la obra del fenomenólogo moravo no se agota en la recepción heideggeriana.

Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico [als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt]. (Husserl, 1962: 66; *Hua* III-1: 58)

Las ciencias que versan sobre dicho mundo son llamadas por Husserl “ciencias de la actitud natural” (*Wissenschaften der natürlichen Einstellung*). Si la pretensión del moravo es acceder al ámbito de la subjetividad abierto por Descartes, requiere una herramienta metódica que abra, como lo hizo la duda del francés, la región de la conciencia en tanto que tema científico de la actitud fenomenológica. Husserl ejecuta, en razón de la meta, la ἐποχή. Con ella no incurre en una suerte de escepticismo metódico como el cartesiano, pues no pone en duda la existencia del mundo, sino que suspende momentáneamente la creencia que se tiene en su “estar ahí delante”. Por esta vía se accede al ámbito de la conciencia, en tanto que residuo fenomenológico: “Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la ἐποχή «fenomenológica» su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia «pura» y a continuación la región fenomenológica entera” (Husserl, 1962: 76; *Hua* III-1: 68). Lo que sigue a esto, necesariamente, es ofrecer una caracterización del residuo. Una primera definición de conciencia se encuentra en el § 33 de las *Ideas*: “En un amplísimo sentido comprende la expresión conciencia (aunque menos exactamente) todas las vivencias” (Husserl, 1962: 75; *Hua* III-1: 67).

El carácter parcialmente inadecuado de la definición se ubica –a nuestro juicio– en el doble modo en que puede ser entendida la vivencia (*Erlebnis*), a saber: bien como vivencia psicológica o bien como vivencia pura. Siendo precisos, hay que indicar que las vivencias a que alude Husserl como objeto temático de la fenomenología son las vivencias puras que laten de fondo en toda vivencia psicológica. Detengámonos brevemente aquí: para el fenomenólogo moravo existen –como modos de las vivencias psicológicas– los actos teoréticos, los actos perceptivos y las formas del deseo:

A este mundo [...] se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Asimismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolverse y obrar. Todos ellos [...] están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogito*.

Constantemente me encuentro conmigo como con alguien que percibe [*wahrnimmt*], se representa [*vorstellt*], piensa [*denkt*], siente [*fühlt*], apetece [*begehrt*], etc., y al encontrarme así conmigo, me encuentro las más de las veces referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. (Husserl, 1962: 66-67; *Hua* III-1: 58-59)

La ἐποχή revela lo que late de fondo en estas vivencias psicológicas, a saber: las vivencias puras, la actividad pura de la conciencia en cuanto conciencia constituyente, así como el conjunto de sus estructuras. Dicho de otro modo: cuando la desconexión tiene lugar, se pone en evidencia que a toda vivencia psicológica le corresponde de forma paralela una *cogitatio* pura e inmanente: “Tan natural es verlas como tales (vivencias psicológicas), que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de cambiar de actitud y que andamos buscando un nuevo dominio de objetos, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son las mismas de que brota por obra de la nueva actitud el nuevo dominio” (Husserl, 1962: 75-76, *Hua* III-1: 67). Tomando esto como punto de partida, es menester señalar que, detrás del teorizar psicológico hay un teorizar puro, detrás de las formas psicológicas del deseo hay un deseo puro y, finalmente, detrás del percibir psicológico hay también un percibir puro; esto es, vivencias depuradas por vía de la desconexión, que se articulan en función de las estructuras de la *Bewußtsein* (*noésis-noéma*, temporalidad e intencionalidad): un desear (*noésis*) intencionalmente dirigido al objeto de

deseo (*noéma*), el cual se inserta en el flujo o corriente de conciencia (temporalidad subjetiva).

¿Qué implica lo dicho hasta aquí? Que Husserl se desplaza dentro de los límites de la reflexión cartesiana en un modo muy preciso, a saber: la reducción del sentido amplio de la vida. Por vía de la *ἐποχή*, transita de la vida natural y su mundanidad propia, a la vida de la subjetividad, a la vida del “yo” puro que vive en cada vivencia intencional acontecida: “En cada *cogito* actual vive su vida [el yo puro] en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas” (Husserl, 1962: 133; *Hua* III-1: 123). ¿Cuáles son las formas puras del *cogito* a las que alude Husserl, y en que se cristaliza la vida de la conciencia constituyente? Ya lo mencionamos: el teorizar, el percibir y el querer fenomenológicamente reducidos; esto es, las potencias aristotélicas asociadas al inteligir, el sentir y el desear, vistas ahora bajo el prisma trascendental. Así las cosas, con la *ἐποχή* y el análisis fenomenológico puro de la vida de conciencia, se apuntala la reducción de la *ζωή* aristotélica iniciada por el *Ego* cartesiano.

2. La apropiación fenomenológica de *De anima*

De acuerdo con lo sostenido por Theodore Kisiel en su *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1995), más allá de las consideraciones del Heidegger tardío acerca de la influencia de Franz Brentano en sus primeros años de formación (Heidegger, 2007: 95; *GA* 14: 91), la apropiación del Estagirita ejecutada por el joven fenomenólogo tiene lugar a partir del diálogo establecido por él con la tradición cristiana. En este orden de ideas, serán los cursos ofrecidos entre el semestre de invierno de 1920 y el semestre de verano de 1921 (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* –WS 1920-1921–) y *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) los que reconducirán al joven Heidegger hasta Aristóteles, por vía de Lutero y la crítica a la impregnación griega de las Escrituras (Kisiel, 1995: 228):

[D]ebemos excusar al Heidegger tardío cuando actúa como si los dos cursos acerca de la religión no hubiesen intervenido

entre su curso acerca del método fenomenológico del semestre de verano de 1920 y el primer curso acerca de Aristóteles, del semestre de invierno de 1921-1922. (Kisiel, 1995: 229)

La vuelta a Aristóteles desplegada por el joven Heidegger a principios de la década de 1920 supone una suerte de replanteamiento del proyecto emprendido en 1919 (*KNS*): la fenomenología como una ciencia de la vida, fundada en la apropiación (*Ereignis*) de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) por vía de la intuición hermenéutica (*die hermeneutische Intuition*), dio un paso del cristalino husserliano hacia el enfoque ontológico aristotélico (Kisiel, 1995: 230). Walter Brogan (2005) destaca con suma puntualidad el papel jugado por el Estagirita en el tránsito de una fenomenología trascendental (Husserl) a una fenomenología de corte hermenéutico-ontológico –aunque debemos tener en cuenta aquí también el papel ya comentado del cristianismo (San Agustín) en esta transformación, como bien lo sugiere Kisiel y también Hayes (2007)–:

En algunos aspectos, se puede decir con razón que fue su lectura de Aristóteles lo que le permitió redefinir para sí mismo la tarea de la fenomenología, una dirección y un método filosóficos articulados por primera vez por su maestro, Edmund Husserl. (Brogan, 2005: 1)

Vale poner de relieve la siguiente indicación: las investigaciones psicobiológicas aristotélicas tienen un enfoque ontológico más amplio que el puesto en marcha por el joven Heidegger, pues este se concentra exclusivamente en esclarecer la constitución ontológica del vivir fáctico específicamente humano, mientras que el Estagirita pretende establecer el principio de la vida en general, incluyendo así todos los entes sub y supralunares:

Puede haber una pequeña duda (en la interpretación del hombre como unificador de las potencias del alma –tal cual sugiere el fenomenólogo–), sin embargo, tenemos aquí una

anticipación del propio movimiento de Heidegger, que va de una ontología de la vida a una ontología del *Dasein* humano. (Gonzalez, 2018a: 228)

Dicho esto, entremos en materia esbozando la apropiación de la ψυχή, en el intento heideggeriano de juventud por exponer la reducción-ocultamiento cartesiano-husserliana del fenómeno de la vida, dando nuestro primer paso a partir de la indicación que nos ofrece Franco Volpi (1994: 341): “Es en el esfuerzo por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de «subjetividad» que Heidegger interpreta y retoma la determinación aristotélica de la ψυχή como un ἀληθεύειν”. Un vistazo rápido a la recepción heideggeriana del “alma” en su relación con el “revelar-desocultar” nos reconduce de inmediato a la apropiación de los postulados éticos del Estagirita, ejecutada por el oriundo de Messkirch –al menos– desde 1922, año en que redacta el *Informe Natorp* e incluye, como indicamos previamente, la *Ética nicomaquea* en el marco de la destrucción, que operaba al menos de forma expresa, entre 1922 y 1923, con *De anima* y *Metafísica*.

Ahora bien, antes de abordar la relación ψυχή-ἀληθεύειν, detengámonos en el primer tramo de la afirmación de Volpi: “Es en el esfuerzo por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de «subjetividad»...”. La lectura heideggeriana de los trabajos de Husserl –que hemos seguido aquí con el fin de reconstruir su apropiación del Περὶ ψυχῆς, pero siempre teniendo en mente que a ello no se reduce el trabajo del moravo– destaca una suerte de olvido o, quizá más bien, encubrimiento del ámbito de la vida fáctica por parte del enfoque teórico husserliano. Como esbozamos en el apartado anterior, la vida natural, si bien es destacada por el propio Husserl como un ámbito que requiere expresa atención fenomenológica, es sometida a desconexión en cuanto se coloca como objeto temático de la fenomenología trascendental la vida propia de la región de la conciencia pura. En contraste con esto, pero manteniendo fuertes impulsos husserlianos, nacidos de la recepción del concepto de mundo de vida (*Lebenswelt*) (Xolocotzi, 2016), Heidegger hará de la vivencia del mundo circundante y –posteriormente pero en la misma línea– de la facticidad el centro de gravedad de su ciencia

fenomenológica de corte hermenéutico: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico” (Heidegger 2002: 31; GA 62: 348).

Un año más tarde, en su primer curso de Marburgo (GA 17), Heidegger destacará como uno de los aspectos propios de la vida el huir de sí misma, el autoocultamiento. Aquí resulta esencial, a nuestro juicio, la recepción heideggeriana de *De anima* B, específicamente el análisis de la facultad sensitiva para la afirmación de la facticidad como *Phänomen* propio de la fenomenología. Aristóteles distingue, respecto de la sensibilidad de los vivientes, tres tipos de sensible: el propio, el accidental y el común. *Phänomen* como φαίνόμενον alude –en primer lugar– a aquello que se muestra por sí mismo desde sí mismo: “El concepto de φαίνόμενον no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo [*selbs Sichzeigende*], tanto si se muestra *en la claridad* como en la *oscuridad*” (Heidegger, 2008: 30; GA 17: 10). El fenómeno, en cuanto mostrarse desde sí, remite a los sensibles propios del Estagirita, que –como es sabido– son siempre verdaderos; sin embargo, existe una segunda posibilidad de mostración del fenómeno: que en su mostrarse no se muestre tal cual es, sino que la mostración dé a lo mostrado “como algo que no es”: lo falso (ψεῦδος). Esta mostración falsa se funda en los otros dos tipos de sensible –el accidental y el común– pues en estos, insiste Aristóteles, sí hay lugar al error, ya que puedo errar en que lo rojo es una silla o una mesa, pero no en que veo un color. La vida fáctica –como fenómeno de la fenomenología– puede ser *Phänomen* en ambos sentidos: mostrándose a sí misma desde sí misma, en el revelar (*Aufdecken*) propio de la investigación fenomenológico-hermenéutica, o bien puede mostrarse “como algo que no es”, cuando huye y se extravía; esto es, cuando se hace objeto de su propio ocultar (*Verdecken*).³

Vale preguntarse aquí por el modo en que se relaciona lo recién indicado en torno al autoocultamiento de la vida con las reflexiones de Descartes y Husserl acerca del *Ego* y la conciencia pura. A este respecto,

3. La huida del *Dasein* respecto de sí es pensada por Heidegger desde la *amenaza* (*Bedrohung*) y el *extrañamiento* (*Unheimlichkeit*). Por cuestiones de extensión, remitimos a Heidegger (2008: 285-286; GA 17, 289-290).

Heidegger es contundente: ambos, tanto el filósofo de Touraine como el fenomenólogo moravo, se encuentran determinados por lo que llama el oriundo de Messkirch *preocupación* por el conocimiento reconocido; es decir, por un conocimiento científico radicalmente fundado: “*La preocupación se dirige al conocimiento reconocido [erkannte Erkenntnis] [...] Esta preocupación por el conocimiento reconocido llegará en la investigación fenomenológica a una base objetiva, a partir de la cual se volverá genuina la fundamentabilidad de todo saber y del ser cultural*” (Heidegger, 2008: 74; GA 17: 60). En el caso del francés, el *Ego* aparece justamente como piedra de toque del edificio de la ciencia. Con Husserl, la fenomenología nace y pervive, al menos durante sus primeros años –nos arriesgamos a afirmar–, como crítica del conocimiento. Es por ello que Heidegger comenta que “precisamente con respecto a la *conclusión de la cuestión del ser de la conciencia* y en lo que toca al *sentido del esse certum*, Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes [...] Husserl está dentro de una tendencia fundamentalmente acorde con la investigación cartesiana, de modo que en él la preocupación del *conocimiento como preocupación de la certeza [die Sorge der Erkenntnis als Sorge der Gewißheit]* está, en definitiva, viva” (Heidegger, 2008: 256-259; GA 17: 254-258). La preocupación por el conocimiento reconocido deviene en olvido de la vida fáctica, pues, al desplazarse hacia las fronteras de la vida subjetiva, el carácter mundano de esta se pierde de vista: “*Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos: la existencia humana [menschliches Dasein]*” (Heidegger, 2008: 100; GA 17: 91).

El descuido de la facticidad en función de la preocupación por la certeza tiene su razón de ser en el carácter huidizo propio de la vida. Para Heidegger, cuando la filosofía hace del *Ego* o de la *Bewußtsein* su objeto temático, lo que tiene lugar es un escape de la vida respecto de sí. En este sentido, deviene φαivόμενον no en tanto que sensible propio, sino en tanto que sensible común y sensible accidental que se oculta en su mostrarse, al darse “como algo”. En el caso específico al que aquí nos referimos, la vida se oculta en la medida en que deviene interés por la subjetividad:

¿Cómo ocurre que la *conciencia* se erige en sí misma en campo de investigación? [...] *La conciencia como campo temático*

adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma. La existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical. este es el sentido que tiene el proceso aparentemente inocuo de convertir la conciencia en campo temático. (Heidegger, 2008: 66-120; GA 17: 50-111)

Llegados a este punto, debemos indicar entonces que la repetición de *De anima* le permite al joven Heidegger, por vía de la apropiación del análisis de la facultad sensitiva, caracterizar a la vida fáctica como el fenómeno propio de la fenomenología hermenéutica, destacando su carácter autoencubridor. Ganado esto, gracias a la distinción planteada por Aristóteles entre sensibles propios, comunes y accidentales, el oriundo de Messkirch pone de relieve que la existencia, al huir de sí, coloca como centro de gravedad a la preocupación por el conocimiento certero y, por esa vía, al *Ego* (Descartes) y a la vida de conciencia (Husserl), reduciéndose con esto, en último término, la riqueza del fenómeno de la vida que fue puesto al descubierto por Aristóteles:

Ya el Περὶ ψυχῆς, *Sobre el alma*, es confuso si nos atenemos a aquello de lo que se habla en él: percepción [*Wahrnehmung*], pensar [*Denken*], querer [*Wollen*], para Aristóteles no son vivencias. El Περὶ ψυχῆς no es una psicología en sentido moderno, sino que trata del ser del hombre (o viviente en general) en el mundo. (Heidegger, 2008: 26-27; GA 17: 6)

El sentido de la sentencia –a nuestro juicio– no restringe la crítica a la psicología a la que alude explícitamente. En la indicación de que αἴσθησις, ὄρεξις y νοῦς no son vivencias intencionales sino modos en que se dice la vida se apunta concomitantemente a la fenomenología husserliana. En *Ideas I*, indicamos, la región de la conciencia pura se encuentra constituida por el pensar, el percibir y el querer. Si una vivencia pura es el residuo fenomenológico que se tiende detrás de la vivencia del yo psíquico, necesariamente la crítica contra la psicología pone en tela de juicio a la fenomenología husserliana, pues en ella tendría lugar también la reducción

del fenómeno de la vida a *cogitationes*, en este caso, no del yo psicológico sino del yo puro. Así pues, el pensar, el percibir y el desear no son –originariamente– actos puros de una subjetividad trascendental, no son vida de conciencia, son, antes bien, concreciones del existir en el mundo:

Aristóteles: *De anima*. Si se traduce “Sobre el alma”, entonces esto es hoy psicológicamente (y fenomenológicamente) confuso. Si nos atenemos, en vez de a las palabras, a aquello de lo que se habla en la investigación de Aristóteles, entonces traducimos: “Sobre el ser en el mundo”. Lo que de modo burdo se designa, de una manera confusa, como potencias del alma, percepción, pensamiento, querer, para Aristóteles, no son vivencias, sino modos de la existencia de un viviente en su mundo. (Heidegger, 2008: 288; GA 17: 293)

Volvamos ahora nuestra atención hacia la segunda parte de la afirmación de Volpi, de la cual nos hemos servido para adentrarnos en la destrucción del tratado aristotélico, a saber, “...que Heidegger interpreta y retoma la determinación aristotélica de la ψυχή como un ἀληθεύειν”. En el ya referenciado *Informe Natorp*, Heidegger aborda el análisis aristotélico de las virtudes dianoéticas con una franca posición ontológica: “La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las «virtudes dianoéticas» son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una custodia del ser en la verdad [*Seinsverwalzung*]” (Heidegger, 2002: 60; GA 62: 376). El análisis de la ψυχή desplegado por el Estagirita en *Ética nicomaquea* lo conduce a la exégesis de la virtud (ἀρετή). La ἀρετή es un modo de acceso del alma a la verdad en sus múltiples sentido: teórica, práctica y productiva (*EN* VI, 2 1139b 12). El *Platon: Sophistes*, lección de invierno de 1924-1925, explora con mayor detenimiento la relación ψυχή-ἀλήθεια-ἀληθεύειν, tomando como núcleo del análisis la mencionada *Ética nicomaquea*; no obstante, el punto de partida desde el cual se plantea la relación en el seminario es el *De anima*. En los §§ 2 y 3 Heidegger expone el modo en que la comprensión griega de la ἀλήθεια tiene un sentido privativo: la ἀ inicial anula –por decirlo de algún modo– el

carácter originario de la expresión λήθεια. Esta, λήθεια, alude a lo que se encuentra oculto, lo cerrado (*verschlossen*). La ð privativa, por tanto, indica que lo que está cerrado pasa al ámbito de lo abierto, de lo desoculto. Lo primariamente oculto es el mundo. El *Dasein* tiene un carácter aletheiológico en la medida en que trata con el mundo y, en su trato, pone en obra el sentido privativo de ð. Guiado por la necesidad (*Bedürfnisse*), la vida fáctica –en obra de la conciencia natural (*natürlichen Bewußtsein*)– se las ve con el mundo circundante al revelarlo (*aufdeckendsein*).

El modo en que tiene lugar el desocultamiento es por vía discursiva. El lenguaje es el modo primario y originario de abrir-revelar el mundo que se cierra: “Nosotros no intentamos traducir esta palabra, ἀληθεύειν. Ella mienta el estar revelado [*aufdeckendsein*]. Sacar al mundo de su encerramiento [*Verschlossenheit*] y ocultamiento [*Verdecktheit*]. Y este es un modo de ser del *Dasein* humano [*menschlichen Daseins*]. Aparece por primera vez en el hablar [*im Sprechen*] con otros, en el λέγειν” (GA 19: 17). ¿Cómo se inserta *De anima* en la caracterización del *Dasein* como ente revelador del mundo por vía discursiva? En primer lugar, Heidegger alude a la definición aristotélica de lo propiamente humano como ζῶον λόγον ἔχον, asumiendo el λόγος como un modo de ser el viviente en el mundo –léase esto teniendo en mente el pasaje en que traduce *Περὶ ψυχῆς/De anima* como “Sobre el ser en el mundo” (“*Über das Sein in der Welt*”)–. El carácter propio de ser del λόγος, en tanto que revelador, es edificado desde *De anima* B, 8: “El habla como notificación, anuncio [*Verlautbarung*] (como un anunciar [*verlauten*]) no es un mero sonido [*Geräusch*], ψόφος, sino que es un ψόφος σημαντικός, un sonido que significa algo: esto es φωνή y ἔρμηνεία: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστὶν ἐμπύχου (DA B, 8; 420b5 ss.)” (GA 19: 18). El λόγος es una voz significativa que, en tanto que significativa, comunica al interlocutor respecto de lo que se habla en el discurso. Este revelar discursivo no es nada distinto que el ἀληθεύειν:

El hablar es por tanto φωνή, un anunciar, un comunicar que tiene una ἔρμηνεία, que dice algo comprensible acerca del mundo. Y como anunciar, el habla es un modo de ser de lo vivo, un modo de la ψυχή. Aristóteles concibe este modo de ser como ἀληθεύειν. En este sentido, la vida humana en su

ser, ψυχή, es hablar, interpretar, es decir, es un llevar a cabo el ἀληθεύειν, (GA 19: 18-19)

Lo que sigue de aquí en el desarrollo del *Platon: Sophistes* es la indicación que expone el tránsito del *De anima* a la *Ética*, exponiéndose con esto el ya mentado carácter metódico fundamental que adquiere el tratado psicobiológico en la caracterización ontológica del *Dasein*, ejecutada por el joven Heidegger (GA 19: 19).

Para finalizar, quisiéramos hacer alusión brevemente a un último aspecto determinante, entre algunos otros a los que –por cuestiones de extensión– no podemos referirnos aquí, que funciona en gran medida como uno de los focos de atención del joven Heidegger y su intento por caracterizar ontológicamente la vida fáctica. Nos referimos al problema del movimiento y su relación con el cuidado (*Sorge*) y el trato (*Umgang*).

Indicamos en el apartado anterior que, para Aristóteles, el alma debe ser entendida como causa y principio del movimiento en un triple sentido. De los tres, hay que fijarse en la traslación o movimiento local (κίνησις κατά τόπον). *De anima* Γ es el libro dedicado por el Estagirita al esclarecimiento del desplazamiento de los seres vivos perfectos. A su juicio, el fenómeno del movimiento debe ser pensado desde tres elementos: lo que mueve, lo que es movido y aquello con lo que se mueve el viviente. Lo que es movido, evidentemente, es el ser vivo. Con lo que es movido, son las extremidades y articulaciones que permiten su desplazamiento. Finalmente, lo que mueve es doble: i) el objeto deseado por el animal (lo bueno), pues si se desplaza es para obtener lo que desea, y ii) la facultad desiderativa, esto es, el deseo (ὄρεξις), ya que, en caso de que no deseara un bien, tampoco se movería localmente. El deseo tiende, se dirige a lo que se desea. En virtud de lo dicho, indica el Estagirita, el principio del movimiento de los animales, en sentido estricto, además del objeto deseado es la potencia desiderativa. Ella es la condición de posibilidad de cualquier desplazamiento: “Es pues evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo” (DA III, X, 433a 31-433b 1). En virtud de lo dicho, debemos indicar entonces que la ὄρεξις deviene en κίνησις κατά τόπον, se expresa en el desplazamiento y es, a la par, su condición de posibilidad.

Heidegger, por su parte, se mantiene en cierto sentido cercano a las consideraciones del Estagirita acerca de la vida, pues hace de la movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica uno de sus problemas, sino el problema determinante de sus reflexiones de juventud: “El existir *se mueve* (*fenómeno fundamental*) [Das Dasein *bewegt sich* [*Grundphänomen*] [...]]” (Heidegger, 2000: 51; GA 63: 31). Dicha movilidad se expresa en la tendencia de la vida fáctica hacia la caída, deviniendo en extravío en los entes con que se las ve en el mundo. La vida se mueve en cuanto, en el trato con los entes, se absorbe en ellos antes que volver sobre sí misma. Este extraviarse supone dos conceptos fundamentales: primero, el cuidado (*Sorge*) y segundo, el trato (*Umgang*). El carácter móvil de la existencia es denominado por Heidegger *Sorge*: “El sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica es el *cuidado*” (GA 62: 352). El cuidado, en cuanto rasgo definitorio de la facticidad, se refiere al nexo que se tiende entre el *Dasein*, el mundo, los otros y él mismo. El cuidarse se cristaliza de modo concreto en el trato, en la “manipulación de” y “ejecución de”. El cuidado tiene un sentido intencional: se cuida de un útil concreto, en tanto que apunta a él. La concreción de dicha direccionalidad del cuidado es el *tratar*, el usar, el manipular el útil a que se dirige el cuidado: “El «a lo que» (se dirige) el cuidado es el «con lo que» (trata) el trato” (GA 62: 352). Hayes lo expresa como sigue: “Heidegger designa el cuidado (*Sorge*) como un «estar orientado hacia algo» (*Aussein auf etwas*) que tiene el carácter práctico del trato con su mundo” (Hayes, 2005: 62).

Volpi (2012: 91-113) pone de relieve el modo en que *Sorge* y ὄρεξις tienen en Heidegger un sentido radicalmente cercano, destacándose el hecho de que el cuidado tiene un carácter específicamente ontológico. La definición de *Sorge* como movilidad de la vida fáctica establece el vínculo con la ὄρεξις aristotélica, pues el deseo es definido por el Estagirita justamente como una especie de movimiento: “[E]l que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento (καὶ ἡ ὄρεξις κίνησις τίς ἐστίν)” (DA III, x, 433b 17-18). Ahora bien, la ὄρεξις deviene en desplazamiento del viviente que busca aquello que desea, por ello –dijimos– se hace concreto en el κίνησις κατὰ τόπον: se mueve para buscar aquello que ha *elegido*. De acuerdo con Francisco Gonzalez (2018b), el análisis de *De anima* desplegado por el joven Heidegger en su segundo

seminario dedicado al tratado psicobiológico (1922-1923) hace de la elección (προαίρεσις) la movilidad fundamental de la vida fáctica, lo cual no contradice el indicado vínculo *Sorge-ῥρεξις*; antes bien, lo apuntala, pues la προαίρεσις no es otra cosa que un modo de concreción de la ῥρεξις, a saber: es deseo deliberado (ῥρεξις βουλευτική). Por ello, como indica el propio Estagirita, el principio de la acción (πρᾶξις) es la elección, y el de la elección –como punto de partida de movimiento (ᾄθεν ἢ κίνησις)– lo es el deseo (*EN* VI, 2, 1139a 30-31):

El tema central aquí es la noción de *proairesis* (usualmente traducida como “elección”) y la razón de Heidegger para este enfoque y punto de partida pronto se vuelve claro: es en la *proairesis* que él encuentra el movimiento que define el ser de la vida humana. Esto explica el extraño punto de partida elegido por Heidegger para su lectura de *De anima*: libro 3, capítulo 9. (Gonzalez, 2018b: 2)⁴

Por su parte, el cuidado se cristaliza en el *Umgang*. Con Volpi, y atendiendo a la definición de deseo como movimiento, hemos indicado la coincidencia *Sorge-ῥρεξις*, pero ¿puede establecerse la misma coincidencia entre κίνησις κατὰ τόπον y *Umgang*? A nuestro juicio, la respuesta es positiva. En las notas de Oskar Becker al seminario de 1922-1923, aparece consignado el modo en que el joven Heidegger traduce el κίνησις κατὰ τόπον aristotélico por *Umgang*, atendiendo a *De anima* Γ, 9: “*De anima*

4. Vale indicar aquí que, si bien seguimos en este punto específico la exposición de Gonzalez (2018b), no por ello coincidimos a plenitud con ella, ya que piensa el concepto aristotélico de vida únicamente desde las actividades propias de las facultades del alma, con lo cual desplaza el concepto de movimiento, propio tanto de la primera definición de ζωή en su totalidad (vida = automovimiento) como de la segunda parcialmente (vida = actividad/movimiento y reposo local/automovimiento). Obvia, en este sentido, el hecho que el alma es esencia de los entes que tienen en sí mismos el principio del movimiento y el reposo. Así, más bien, sugerimos distinguir entre (i) la vida de los entes finitos en tanto que movimiento y actividad, y (ii) la vida del motor inmóvil exclusivamente como actividad. Atendiendo a la sugerencia planteada, antes que proponer una ruptura entre Aristóteles y Heidegger por vía de la disímil comprensión de la vida (actividad [Aristóteles]-movimiento [Heidegger]), afirmamos más bien una suerte de solución de continuidad, en clave ontológico-destructiva, entre κίνησις y *Bewegtheit*.

Γ9: κίνησις κατά τόπον: trato, movimiento (del viviente) en su mundo [*Umgang, Bewegung in seiner Welt*]” (Becker, 2007: 26). Entre tanto, en el primer curso de Marburgo (1923-1924) la movilidad de la vida es pensada una vez más atendiendo al movimiento local aristotélico: “El hombre es un ente tal [...] que está en la posibilidad de moverse [*Sichbewegens*] (κίνησις κατά τόπον)” (GA 17: 26).

La relación heideggeriana de la κίνησις con el *Umgang* vuelve a aparecer en el seminario de verano de 1926 (*Grundbegriffe der antiken Philosophie*), en el que la vida es pensada nuevamente en relación con el movimiento:

Κίνησις como movilidad de la vida [*Lebensbewegtheit*] [...] Donación fenoménica de la vida (libro Γ, caps. 9-10). La κίνησις es πορευτική κίνησις (cfr. 432b 14), “ponerse en movimiento hacia” [*sich zubewegen auf*], “trasladarse a” [*sich hinbringen zu*], “tratar con” (*Umgang mit*)... (Heidegger, 2014: 219; GA 22: 186)

Con esto se pone en evidencia el modo en que la apropiación del *De anima* es vital para pensar ontológicamente la *Lebensbewegtheit* como *Sorge* y *Umgang*, a partir de la asimilación de los conceptos aristotélicos de ὄρεξις y κίνησις κατά τόπον. Asimismo, hemos destacado la forma en que el tratado psicobiológico aristotélico le permite al joven Heidegger caracterizar ontológicamente a la vida fáctica, a partir del ἀληθεύειν propio del λόγος, sin olvidar aquí la forma en que sustenta la crítica a Descartes y Husserl, en tanto que sus proyectos filosóficos acaban por hacer de la subjetividad el foco del pensar.

Referencias

- ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, Madrid: Gredos [W.D. Ross, ed., *Aristotle's metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1924].
- (1988), *Acercas del alma*, Madrid: Gredos [Aristotle (1967). [W. D. Ross, ed., *De anima* (ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ), Oxford: Clarendon Press.]
- (1994), *Ética a nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos.

- BECKER, O. (2007), "Heidegger Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-1923 (Nachschriften)", en A. Denker, G. Figal, F. Volpi y H. Zaborowski, *Heidegger-Jarbuch* 3, Freiburg: Karl Alber, 9-49.
- BROGAN, W. (2005), *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: State University of New York.
- CASSIRER, E. (1986), *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, I, Ciudad de México: FCE.
- COTTINGHAM, J. (1992), *The Cambridge Companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- DESCARTES, R. (2011a), "Las pasiones del alma", en *Descartes*, Madrid: Gredos.
- (2011b), "Discurso del método", en *Descartes*, Madrid: Gredos. [C. Adam y P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, VI, Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, 1902.]
- (1997), *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos. [C. Adam y P. Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes*, VII, Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, 1904].
- GONZALEZ, F. (2018a), "The birth of *Being and Time*: Heidegger's pivotal 1921 reading of Aristotle's *On the Soul*", *The Southern Journal of Philosophy*, LVI (2): 216-239.
- (2018b), "Movement versus activity: Heidegger's 1922-1923 seminar on Aristotle's ontology of life", *British Journal for the History of Philosophy*, 27(3): 615-634.
- HAYES, J. (2007), "Deconstructing *Dasein*: Heidegger's earliest interpretations of Aristotle's *De anima*", *The Review of Metaphysics*, LXI (2): 263-293.
- HEIDEGGER, M. (2007), *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 14). [Traducción: *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Madrid: Tecnos, 2009.]
- (2005), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 62). [Traducción parcial: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. J. Adrián, Madrid: Trotta, 2002.]
- (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21) 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*

- (SS 1921) 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 60).
- (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 17). [Traducción: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008.]
 - (1993), *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22) [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014.]
 - (1992), *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
 - (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2000.]
- HUSSERL, E. (1996), *Analysen zur passiven Synthesis (Husserliana XI)*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III-1)*, Den Haag: Martinus Nijhoff. [Traducción: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, t. I, Ciudad de México: FCE, 1962].
- KERN, I. (1997), “Los tres caminos de la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, en A. Serrano de Haro, *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Complutense.
- KISIEL, T. (1995), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Los Angeles: University of California.
- KOYRÉ, A. (2000), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Ciudad de México: Siglo XXI.
- (1980), *Estudios galileanos*, Ciudad de México: Siglo XXI.
- SEPPER, D. (2016), “Animal spirits”, en L. Nolan, *The Cambridge Descartes Lexicon*, New York: Cambridge University Press, 26-28.
- SKIRRY, J. (2008), *Descartes: A guide for the perplexed*, London: Continuum.
- (2005), *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, London: Continuum.
- VOLPI, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE.

- (1994), “La existencia como praxis: las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”, en G. Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá: Norma, 327-383.
- WILLIAMS, B. (2014), *Descartes: The project of pure enquiry*, London: Routledge.
- XOLOCOTZI, Á. (2016), “Mundo circundante y mundo de vida en 1919: contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, en J. Adrián (ed.), *Studia Heideggeriana*, v: *Heidegger-Husserl*, 71-97.
- ZAHAVI, D. (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press.

Motivación divina y mortal: sobre el movimiento de la vida en Aristóteles y Heidegger*

Jussi Backman

University of Jyväskylä

Vita maxime in motu manifestatur.

*(La vida se encuentra manifiesta
del modo más pleno en el movimiento).*

Santo Tomás de Aquino,
Summa contra gentiles, IV, 20

Sabemos que al inicio de los años 20 Heidegger se refirió frecuentemente a su proyecto principal –el trasfondo para sus famosos cursos en Friburgo y Marburgo– como “Interpretaciones fenomenológicas en conexión con Aristóteles” (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*). Si bien, en algún punto alrededor de 1924, el proyecto sobre Aristóteles fue definitivamente suplantado por, o más bien transformado en, el proyecto de *Ser y tiempo*,¹ es claro que Heidegger nunca abandonó las observaciones esenciales de sus lecturas de Aristóteles, sino que más bien las incorporó en *Ser y tiempo* y en sus obras posteriores. La mayoría de los estudiosos ahora están de acuerdo que el encuentro de Heidegger con Aristóteles fue decisivo para la orientación inicial de su “camino de pensamiento”. Thomas Sheehan, notablemente, ha sugerido que entender la reapropiación de Heidegger de los conceptos entrelazados de Aristóteles de *dýnamis* (capacidad, potencialidad) y *kínēsis* (movimiento, proceso)

* Traducción del inglés: Fernando Huesca Ramón (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla). Revisión: Jean Orejarena Torres y César Mora Alonso. Traducción autorizada por Springer: Jussi Backman, “Divine and Mortal Motivation: On the Movement of Life in Aristotle and Heidegger”, *Continental Philosophy Review*, 38 (2005): 241-261, <https://doi.org/10.1007/s11007-006-9007-4>.

1. Acerca de esta transformación, véase Kisiel (1993: 311-314).

nos permitiría, en particular, acercarnos al “asunto” unificador (*Sache*) del pensamiento de Heidegger como un todo –el asunto al que Heidegger a partir de los años 30 se refirió como *Ereignis*, el evento, o el “tener lugar” de la significatividad–.²

El *Informe Natorp*³ de 1922 muestra que este asunto estaba presente ya desde la fase más temprana de la carrera de Heidegger. Aquí, Heidegger acomete precisamente la tarea de comprender la ontología del movimiento de Aristóteles, así como la conexión de esta ontología con el entendimiento de Aristóteles de “la movilidad de la vida” (*Lebensbewegtheit*).⁴ “[L]a estructura ontológica del ser humano resulta comprensible a partir de la ontología del ente en el modo de una determinada movilidad [*Bewegtheit*] y a partir de la radicalización ontológica de la idea de

2. Esta es una tesis central en la mayoría de los escritos de Sheehan sobre Heidegger. En particular, véase Sheehan (1973: 22, 1978a: 313, 1978b: 279, 1979: 634-635, 1981a: 18-19, 1981b: 536-537, 1983b: 132-133, 1983a: 307-308, 1992: 62).

La importancia fundamental de la *dýnamis* y la *kínēsis* aristotélicas para Heidegger, especialmente para su temprana fenomenología de la vida, es también subrayada por Brague (1984), Brogan (2000), Caputo (1991), Elliott (2002), Fielding (2003), Gadamer (1995b), Hanley (1999, 2000: 163, 2002), Sadler (1996: 58-57), Volpi (1990), Weigelt (2002).

3. El *Informe Natorp* (*Natorp-Bericht*), titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, es un breve esbozo del proyecto original sobre Aristóteles, escrito en octubre de 1922 como respuesta a las peticiones de los profesores Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) en torno a las publicaciones previstas por Heidegger. Al parecer, este esbozo ayudó a Heidegger a conseguir el nombramiento como profesor asociado en Marburgo en 1923. El manuscrito permaneció inédito hasta 1989. Al respecto, véase Kisiel (1993: 248-252).

4. La expresión *Lebensbewegtheit* o *Bewegtheit des Daseins* desempeña un rol central en la lección del semestre de invierno de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung ind die phänomenologische Forschung* (GA 61: 116-155) y se encuentra en la lección del verano de 1923, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63: 65/86) y en la del verano de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22: 186/219).

Debe notarse, por supuesto, que en *Ser y tiempo* (§ 10; de ahora en adelante *SuZ*, y con la citación proveniente de la paginación de la edición de Niemeyer), Heidegger distingue explícitamente al *Dasein*, como ontológicamente más fundamental, de la “vida” (*Leben*), tal como la estudia la biología. Sin embargo, en sus primeras lecciones, Heidegger prefirió la expresión “vida fáctica” (*faktisches Leben*), que todavía se usa de manera intercambiable con *Dasein* en 1923 (GA 63: 7/25). Con todo, la decisión de evitar la expresión “vida” parece basarse en sus asociaciones engañosas con la biología, la “filosofía de la vida” y, más tarde, con Nietzsche. Cf. Kisiel (1993: 141, 147, 493).

esta movilidad” (Heidegger, 1989: 26/72), traducción modificada). En lo que sigue, discutiré precisamente este fenómeno, que puede ser visto como el punto focal preciso de la interpretación de Heidegger en torno a Aristóteles: el movimiento, la movilidad o la “motivación” de lo viviente. Siguiendo el camino indicado por Thomas Sheehan, intentaré mostrar cómo Heidegger “lee a Aristóteles contra Aristóteles”, al tratar de encontrar en el concepto de *kínēsis*⁵ una formulación de la estructura ontológica de la vida humana que sea más originaria y apropiada (*eigentlich*) –fenomenológicamente, más adecuada para el fenómeno en sí mismo– que la que se encuentra en la reflexión específica de Aristóteles sobre las causas finales y la esencia suprema de lo viviente. Mientras que Aristóteles mismo fundamentó la esencia de la vida humana precisamente en la consecución de un cierto grado de inmortalidad y presencia permanente, una reapropiación radical del concepto aristotélico de *kínēsis* podría ciertamente permitirnos el cuestionar esta dimensión “teleológica” de la ética de Aristóteles, y el pensar a la vida como el evento fundacional de la mortalidad y de la finitud.

1. Estar-presente y estar-dirigido

¿Cuál es el principio más fundamental de la filosofía de Aristóteles? La respuesta de Heidegger a esta cuestión es bien conocida: este principio se expresa por la palabra griega *ousía*, literalmente “ser”, que Heidegger interpreta en su mayor parte como *Anwesenheit*, “presencia”, “estar-presente”, o

5. Además del *Informe Natorp*, Heidegger discute el concepto aristotélico de *kínēsis* especialmente en *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18: 283-329, 378-395), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22: 170-181/201-213), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24: 324-388/279-330), “Vom Wesen und Begriff der Physis: Aristoteles, Physik B, 1”, en *Wegmarken* (GA 9: 239-301/199-249). Según el resumen de Kisiel (1993: 230-232, 238-248, 271-274), el problema de la *kínēsis* desempeñó un papel central en el seminario de 1920 sobre *De anima*, en la lección del semestre de verano de 1922 y en el seminario de 1922-1923 sobre *Ética nicomaquea* VI, *Metafísica Z* y *De anima*. La lección completa de 1931, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3: *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, estuvo dedicada al concepto de *kínēsis* (GA 33).

como *Vorhandenheit*, “disponibilidad”, “estar-a-la-mano”.⁶ *Ousía* indica, de acuerdo con Heidegger, nada menos que el significado fundamental e inicial del ser para Aristóteles. Es un principio que Aristóteles explica y articula en investigaciones fundamentales, tales como los libros Z y H de la *Metafísica* y el tratado sobre las *Categorías*. *Ousía* significa la manera “sustancial” del ser, la primera categoría del ser “subyacente” (en griego, *hypokeímenon*; en latín, *substantia*), de la cual se predicen las otras categorías: independencia de otros seres, autoidentidad, unidad, uniformidad, fundamentalidad, indivisibilidad y permanencia.⁷ Todas estas, dice Heidegger, son básicamente aspectos del uno e idéntico carácter fundamental de la entidad de los entes –la presencia constante (*beständige Anwesenheit*)–. Esta aprehensión inicial del sentido comprensivo del ser se ha vuelto tan autoevidente, en el curso del desenvolvimiento de la tradición occidental de pensamiento, que ya no es, incluso, un tema de investigación. En el esquema heideggeriano, fue el desenvolvimiento epocal de distintos aspectos implícitos de la *ousía* lo que produjo la teología medieval del Dios cristiano como el *ens realissimum*, como el más real y sustancial (el más constantemente presente) de los entes; la interpretación cartesiana del Yo-sujeto cognoscente (*cogito*) como autopresencia indubitadamente cierta; la interpretación hegeliana de la historia como un desenvolvimiento de la absoluta-presencia-de-sí-misma de

6. Acerca de la interpretación de la *ousía*, véase GA 18: 21-35; *Platon: Sophistes* (GA 19: 269-270, 466-467), *SuZ* (25), GA 24: 152-153; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (GA 31: 40-73). [En el texto en inglés, Backman emplea la expresión “being-at-hand”, que es traducida aquí correctamente como “estar-a-la-mano”, y que podría, tal vez, confundir al lector en castellano con la expresión proveniente de la traducción de Gaos “ser-a-la-mano”, que es la traducción de *Zuhandensein/heit*, en su versión de *El ser y el tiempo*. Se sugiere, en este punto, mantener a la vista que Heidegger distingue dos modos de ser del ente, cuyo ser es diferente al *Dasein*: lo *Vorhandene* (que es aquello a lo que apunta el pasaje de Backman) y lo *Zuhandene* (que apunta al tipo de ente que es útil *para* el *Dasein*). N. del R.]

7. Estos criterios iniciales de *ousía* se establecen en *Categorías* 5 2a11-4b19 (véase la edición de *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello) y en *Metafísica* Δ 8 (véase la edición de ed. W. D. Ross). Al comienzo de *Metafísica* Z (1028b2-4) Aristóteles transforma la pregunta “¿qué es eso-que-es?” [*tí tò ón?*] en la pregunta “¿qué es la *ousía*?”. Básicamente, lo que pregunta es qué tipo de ser satisface mejor el sentido inicial y predefinido de ser como *ousía*, y esta pregunta se analiza a lo largo de los libros Z, H y Θ .

la subjetividad; y, como su fase final, el pensamiento de Nietzsche de la “voluntad de poder” como el impulso del sujeto viviente a asegurar su autopresencia por medio de autoafirmación.⁸

La interpretación heideggeriana de la *ousía* está tal vez mejor ilustrada por el *contraejemplo* de Heidegger a este principio: la vida fáctica en su manera de ser móvil y motivacional. De la manera en que es analizado por Heidegger, el *Dasein* humano, en su modo más propio (*Eigentlichkeit*), sencillamente no se presenta a sí mismo como una presencia-en-sí-misma-y-para-sí-misma perfecta, estable, unificada, completa, acabada y autosuficiente. Al contrario, el ser humano tiene su propia y adecuada manera de tener-lugar, caracterizada por Heidegger en *Ser y tiempo* como “ex-sistencia” o “temporalidad extática”,⁹ expresiones que literalmente significan “permanecer-fuera”; el ser humano se encuentra esencialmente “fuera de sí mismo”, esto es, fuera y más allá de un ahora puramente presente o de autoaprehensión, autoidentidad y autocoincidencia. La manera en la que el *Dasein* existe es capturada por la expresión *cuidado* (*Sorge*), que es explicitada como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo) [*Sich-vorweg-schon-sein-in(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*]” (*SuZ*: 192/214). Esta estructura compleja es luego elucidada en términos temporales en la parte I, división 2, de *Ser y tiempo*, “*Dasein* y la temporeidad”, especialmente en el § 65, “La temporeidad como el sentido ontológico del cuidado”. El ser humano es esencialmente futuro, “adelantado a sí mismo”, esto es, la vida se vive hacia delante, la vida siempre gana sentido presente o significado del futuro (*Zukunft*), desde las posibilidades y metas hacia las que se orienta, y ve su pasado, su ya-sido-vivido (*Gewesenheit*), como significativo por medio de las posibilidades que abre para el futuro. El ser humano se encuentra esencialmente “ya en el mundo”, históricamente –esto es, cualquier

8. Para una visión general de esta historia de la metafísica como una “historia del ser”, véase, por ejemplo, *Nietzsche, Zweiter Band* (Heidegger: 1998: 363-438), así como “Superación de la metafísica”, en *Vorträge und Aufsätze* (Heidegger: 2000b: 67-95/63-89).

9. Véase, en particular, *SuZ*: 12-13,133, 328-332, además de la nota c al margen de Heidegger a la página 133, en *SuZ*: 442.

situación presente significativa de la vida es significativa sobre la base de un trasfondo de facto, un pasado “ya efectivamente pasado”, una tradición que genera y delimita por adelantado las posibilidades fácticas de uno—. Solamente así puede el ser humano encontrarse a lo “que-hace-frente” —esto es, encontrarse con entes, de manera significativamente presente en una situación vivida (*Gegenwart*)—. En el *Informe Natorp*, Heidegger tiene una expresión muy apta para este carácter “autoexterior”: estar vivo es esencialmente *Aussein auf etwas*, “estar dirigido hacia algo”, “encontrarse buscando algo” (Heidegger, 1989: 240/35, traducción modificada).

En otras palabras, el ser humano es atraído, movido —“motivado”, en el sentido literal de la palabra— *hacia fuera*, hacia la exterioridad, y esta motivación hacia fuera entonces, constituye el carácter trascendente del vivir. Sin embargo, no hay un sí-mismo inmanente o interior previo, o un sujeto subyacente que haya de ser trascendido, ni tampoco es el ser humano motivado por algo exterior a él mismo. El ser humano como tal es su propia motivación hacia fuera: es un movimiento hacia sus propias posibilidades sin realizar, y estas posibilidades son precisamente aquello de lo que la vida misma se trata, la fuente de su mismidad.¹⁰ Lo que se acomete el ser humano como un todo, en su movimiento, es precisamente a él mismo como una *posibilidad*. En la formulación de Heidegger: “El *Dasein* existe por mor de un poder-ser [*Seinkönnen*] de sí mismo” (*SuZ*: 364/380).

Precisamente a causa de esta movilidad constitutiva, automotivada y autotranscendente, la vida no puede ser aprehendida radical y adecuadamente por medio de la categoría de la *ousía*. El ser humano nunca

10. Este es el verdadero significado del *dictum* heideggeriano, popularizado e incomprendido por Sartre, de que la “esencia [*Wesen*] del *Dasein* consiste en su existencia” (*SuZ*: 42/67); cf. 318/336, y “Brief über den «Humanismus»” (*GA* 9: 325-329/267-271). “La mismidad [*Selbstheit*] solo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo [*Selbstseinkönnen*], es decir, en la propiedad del ser del *Dasein* en cuanto cuidado [*Sorge*]. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del sí-mismo* como presunta persistencia del sujeto [...] La *estabilidad del sí-mismo* [*Selbst-ständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora [*Entschlossenheit*] [...] *El cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es, más bien, la existencialidad, en cuanto constitutum del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo*” (*SuZ*: 322-323/340-341).

está enteramente encapsulado dentro de un momento presente autosuficiente, o un ahora, sino que siempre está fuera y más allá del presente, el cual, de hecho, solamente puede ser significativamente presente en relación con lo que es precisamente no presente: aquello-hacia-donde (futuro, posibilidad), y aquello-desde-donde (pasado, historia) la vida está siendo vivida. No hay inmanencia sin trascendencia. El ser humano no es el estado de estar-vivo –es el evento, el venir-a-suceder de lo viviente–. Mientras la vida sea vida, no puede estar “concluida” –la vida no logra la más perfecta forma de actualidad, *entelécheia*, “habiendo-alcanzado-completitud”, lo que Heidegger interpreta como el simple reposar de un ente en su más perfecta forma de presencia en sí mismo y como él mismo, su *eîdos*–.¹¹ Por el contrario, lo viviente está esencialmente caracterizado por la intranquilidad perpetua (*Unruhe*) (GA 61: 93).

Sin embargo, a pesar de que el ser humano está siempre “en camino” hacia sí mismo, el vivir la propia vida no es simplemente un proceso de producción, en griego *poiēsis*, que sería completado al alcanzar alguna meta final o propósito, *télos*, que se encuentra fuera del proceso mismo. El ser humano no está inacabado en el sentido en que un edificio en construcción está inacabado. En una situación dada de la vida, el proyecto inacabado que estoy ejecutando es mi vida misma. El ser humano en su completitud inacabada está siempre “ocurriendo”, “a toda marcha” –*enérgeia*, “ya-operativa”–.¹² La vida es sencillamente este estar-en-camino-hacia-sí-mismo.¹³

En este sentido, el movimiento del ser humano encaja con la definición aristotélica de *prâxis* como actividad pura que siempre ya contiene su propio *télos* y sigue en marcha por mor propio.¹⁴ Sin embargo, para Aristóteles, la *prâxis*, en el más auténtico sentido, es un movimiento

11. Véase GA 18: 295-297, 367-370; GA 22: 172-175; GA 9: 282-287/233-237; Heidegger (1998: 363-373).

12. *Enérgeia* es traducido como “estar-ya-operativo” por Sheehan (1995: 282).

13. En la lección de 1923, Heidegger exclamó “El *Dasein* [...] ¡es, en cuanto *estar en marcha* [*Unterwegs*] de sí mismo hacia sí mismo!” (GA 63: 17/35, traducción modificada).

14. La distinción entre *poiēsis* y *prâxis*, producir y actuar, es realizada en la *Ética nicomaquea* (EN VI 5 1140b 3-4, 6-7): “[P]roducir [*poiēsis*] y actuar [*prâxis*] son de diferente tipo [...] Porque el fin [*télos*] de producir es otro [que el propio proceso de producción],

autoinmanente, un movimiento enteramente privado de exterioridad o incompletitud –esto es, descanso–, mientras que la vida, en cualquier situación dada, también tiene posibilidades y potencialidades no realizadas, en griego, *dynámeis*. Siempre hay algún “asunto inacabado” en la vida. Como un movimiento autotranscendente y motivado-hacia-fuera, el ser humano como un todo no tiene la autoinmanencia de la *prâxis*. El ser humano tiene actualidad precisamente mientras tenga posibilidades puramente potenciales, no realizadas. Cuando ya no hay más posibilidades abiertas, la vida está, ciertamente, “acabada”, pero en el sentido de que está “cerrada su cuenta” (*SuZ*: 236/257). La temporalidad extática del *Dasein*, por lo tanto, transgrede y elude la clasificación fundamental de actividades bajo *poiêsis* y *prâxis*: es un movimiento que tiene la trascendencia de la *poiêsis*, y, sin embargo, no logra la meta externa, sino como *prâxis*, tiene lugar por mor propio.¹⁵ Esta paradójica manera de ser –ser precisamente realizado en el no-estar-todavía-acabado–, está obviamente en compromiso con el sentido del ser que gobierna la filosofía occidental, *ousía*.

2. Una vida propia

¿Cómo, entonces, puede la pregunta por la esencia del ser humano como vida ser abordada desde dentro del marco de la *ousía*? La respuesta

mientras que el fin de actuar no podría ser [otro que el actuar en sí mismo]. Porque la acción adecuada es en sí misma un fin” (traducción propia).

15. En este punto mi interpretación difiere un poco de la de Taminiaux (1989/1991). Estoy totalmente de acuerdo con Taminiaux (1989: 166/1991: 124) cuando dice que, en el período de la ontología fundamental, Heidegger está “radicalizando” el concepto aristotélico de *prâxis*. Sin embargo, también ve esta frase de Heidegger: “El *Dasein* existe por mor de un poder-ser de sí mismo” como una simple “transposición de la teoría aristotélica de la *prâxis*” (1989: 165/1991: 124), lo que implica que la estructura de la temporeidad trascendente del *Dasein* es la estructura de la *prâxis* como tal. Esta interpretación se reitera en Taminiaux (1992a: 56-64/1997: 38-45), aunque aquí se dice que Heidegger “metamorfosea” la *prâxis* aristotélica en la existencia finita del *Dasein*, ignorando así, en una manera “solipsista”, los elementos de pluralidad y vida política involucrados en la *prâxis*.

“teológica” de Aristóteles, en el libro X de la *Ética nicomaquea*, a la cuestión concerniente al fin último, el *télos*, de la vida humana, es uno de los movimientos más decisivos en el desarrollo del pensamiento occidental. Aquí, la búsqueda de Aristóteles por la vida más apropiada para el ser humano resulta en la conclusión de que su realización más plena tiene lugar en la manera “teórica” de la vida, el *bíos theōrētikós*.¹⁶ *Theōría* o *theōreîn* significa sencillamente la consideración “desinteresada”, no instrumental de la realidad, específicamente, de las estructuras eternas fundamentales y necesarias de la realidad. En la actividad del *theōreîn*, el alma viviente cesa de “estar ocupada en algo”, como es constantemente en su vida ordinaria, y se concentra en considerar el presente permanente y pleno, por mor de su presencia en sí misma, sin referencia hacia posibilidades no realizadas o metas. Esto hace de la *theōría* la más poderosa (*krátistē*), la más contigua (*synechestátē*), la más placentera (*hedístē*), y la más auto-suficiente e independiente (*autarkéstatos*) –con todo, más presente-para-sí-misma, y la más actualizada– la forma de vivir la propia vida (*EN* 1177a 19-b1). La *theōría* no es un opuesto a la *prâxis*, a la actividad humana que se ocupa de sí misma; por el contrario, es la perfección de la *prâxis*: un movimiento de la vida que está motivado puramente por la presencia plena del presente pleno.¹⁷ En un cierto sentido, Aristóteles dice que esta forma de vivir es un *athanatízein*, un “ser-inmortal”, que contiene una cierta liberación de la mortalidad humana y la finitud (*EN* 1177b 31-34; cf. *GA* 19: 178). Como tal, la vida teórica es también la manera más “divina” (*theîon*) de vida posible para el ser humano (*EN* 1177b 26-31).

16. Véase *EN* 1177a 12-18. Cf. *GA* 19: 119-123.

17. Véase *Einleitung in die Philosophie* (*GA* 27: 174-179/186-192). En la *Política*, Aristóteles indica que lo que es verdaderamente “práctico” no es, como se piensa comúnmente, lo que se dirige a los *resultados* separados de las prácticas de la vida, sino precisamente el tipo de contemplar y considerar cosas que no tienen lugar por mor de cualquier fin o resultado externo. “El hombre de *prâxis* no tiene por qué estar en relación con los demás, como algunos lo dirían, ni es necesario que solo las consideraciones, que tienen lugar ante los resultados de la *prâxis*, estén relacionadas con la *prâxis*. Es más bien necesario que aquellas formas de *theōría* y aquellas consideraciones que son completas en sí mismas y que tienen lugar por sí mismas [estén relacionadas con la *prâxis*]: porque propiamente la *prâxis*, y, por lo tanto, una determinada *prâxis*, es un fin” (*Pol.* 1325b 16-21, traducción propia).

Heidegger enfatiza que, en Aristóteles, “divino” ha de ser entendido estrictamente como un término ontológico que significa sencillamente ser “inmortal”, “autosuficiente” y “supremo”.¹⁸ En el libro Λ de la *Metafísica*, la divinidad, la manera divina de ser –aquí entendida como un ideal al que la vida humana puede a lo mucho aproximarse, pero nunca, por causa de su imperfección esencial, lograrse permanentemente–, es descrita como teniendo su esencia en el *noûs*, una concepción o aprehensión, por ejemplo, en el aprehender de verdades indivisibles y permanentes, de manera pura, inmediata, no proposicional, no discursiva, no temporal y no analizable, y particularmente en el *νόēsis noēseōs*, en la aprehensión autorreferencial que se aprehende puramente a sí misma. La perfección de Dios contiene la conciencia activa y, para ser perfecto, esto puede ser solamente la autoconciencia de Dios de su propia actividad perfecta (*Met.* 1074b 15-35). Dios es sencillamente la más perfecta presencia-en-sí-misma-y-para-sí-misma, sin referencia alguna hacia fuera o más allá de sí misma.

Ciertamente mantenemos que la divinidad [*theós*] es una manera de ser constante y sumamente excelente, de modo que están presentes en la divinidad un contiguo y constante vivir [*zōē*] y una extensión del ser. Puesto que esto es precisamente lo que es la divinidad. (*Met.* 1072b 28-30, traducción propia)

Aristóteles por lo tanto ve la posibilidad suprema y esencial de la vida en un cierto liberarse a uno mismo de la mortalidad y de la intencionalidad, de estar “ocupado en algo”. Uno debe, de cierta manera, “dejar de existir”, para realizar las posibilidades supremas de uno, como ser humano, lo que, al mismo tiempo, significa aproximarse a la divinidad. Aristóteles, por lo tanto, extrae las conclusiones “éticas” enteras de la inicial identificación del ser con la presencia constante. Lo que atisba como la vida humana más auténtica y perfecta es ya indicado en las palabras

18. Heidegger (1989: 263/75-76), GA 19, 242; GA 22: 179/211, GA 26: 13/21.

reputadas de Anaxágoras citadas en un fragmento que supuestamente pertenece al *Protréptico* de Aristóteles:

Y cuando alguien preguntó a Anaxágoras para qué fin uno elegiría venir al ser y a la vida, se dice que respondió a la pregunta diciendo: “Para observar [*theásasthai*] los cielos y las estrellas, la luna y el sol en ellos”, siendo todo lo demás de ningún valor. (*Protréptico* B 19)¹⁹

En el *Informe Natorp*, Heidegger apunta brevemente cuán decisiva ha sido esta interpretación aristotélica de la esencia y actualidad de la vida humana para la entera tradición posterior de pensamiento, lo que llama la “interpretación grecocristiana de la vida”.²⁰ En los tratados de Aristóteles, Heidegger ve en obra la constante tendencia del pensamiento occidental hacia lo que después habría de llamar “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*), especialmente en su aspecto “ético” fundamental, como olvido del ser humano. La conclusión de Aristóteles –el *bíos theōrētikós* como la más perfecta forma de vida– es, en un sentido, inevitable, dado que la *ousía* es aceptada desde un inicio como el sentido más fundamental del ser.

En el libro VI de la *Ética nicomaquea* –un texto al que Heidegger dedicó la primera parte de su famoso curso sobre el *Sofista* de Platón en 1924-1925–, Aristóteles define las cinco “virtudes del pensamiento discursivo” (*dianoēthikāi aretaí*) por medio de las cuales el alma “mora en el desocultamiento de los entes” (*aletheúei*): saber-cómo (*téchnē*), maestría intelectual (*epistēmē*), prudencia situacional (*phrónēsis*), entendimiento comprensivo (*sophía*), inteligir inmediato (*noûs*) (*EN* 1139b 15-17). De estas, las principales dos facultades son la *phrónēsis*, esto es, la habilidad para develar las situaciones activas de la vida por medio de las posibilidades inherentes que ofrecen para la vida apropiada como un todo, y la

19. Se sabe que Aristóteles dedicó su *Protréptico*, una exhortación a la filosofía escrita en estilo popular, a Themison, un príncipe de Chipre. La reconstrucción de Düring de esta obra se basa en citas anónimas extraídas del *Protréptico* del neoplatónico Jámblico de Calcis (siglo III d. C.). Véase *Protréptico*, Düring (1961: 11-39).

20. Heidegger (1989: 250-251/51); *SuZ*: 48-49/78-79.

sophía, esto es, la comprensión de la realidad en su plenitud con una visión hacia sus principios y estructuras fundamentales e inmutables.²¹ Al final del libro VI, Aristóteles aborda la siguiente cuestión: ¿cuál de estas es la superior y más profunda manera de acceder a la apertura de los entes? Aquí, el Estagirita hace una elección ontológica, que, en el horizonte de la *ousía*, parece inevitable:

Por lo tanto, es evidente que la *sophía* debe ser la forma más rigurosa del conocimiento [*epistémē*] [...] Puesto que estaría algo fuera-de-lugar [*átopon*], si alguien lo juzgara [...] que la *phrónēsis* es el tipo de conocimiento más profundo, a menos que los seres humanos fueran superiores a los demás entes en el orden celestial [*kósmos*]. (EN 1141a 16-17, 20-22, traducción propia)

La razón fundamental para esto es que la *phrónēsis*, que devela la realidad vivida al aprehender cada situación en sus posibilidades, está dirigida hacia lo que es “contingente”, a lo que admite otro modo de ser²² –dos situaciones vividas no son iguales, cada una es única–, mientras que la *sophía* articula la significatividad por medio de los principios fundamentales y necesarios que *nunca* son otra cosa distinta de lo que son.²³ En otras palabras, la *phrónēsis* se refiere a la no permanencia, a la orientación-por-metas, la historicidad, la temporalidad y la contingencia de situaciones humanas concretas vividas, mientras que la *sophía* está relacionada con lo que es más permanentemente presente, y así, lo que es en mayor grado, lo que es más real.

Los criterios éticos últimos para la determinación de la perfección y la actualidad plena de la vida humana, entonces, no son tomados de las estructuras de la vida humana en sí misma, sino de lo que es permanentemente e incambiablemente presente, “divino”. Sin embargo, la *phrónēsis*,

21. En torno al análisis de Aristóteles de la *phrónēsis*, véase EN 1140a 24-b30; y de *sophía*, EN 1141a 9-20.

22. EN 1140a 31-b4, b27-28; 1141 b9-23.

23. EN 1141a 1-3; 1141b 2-3; cf. GA 19, 135-138, 168-171.

ocupación por la situación, es la forma *primaria* de acceso a la realidad en el sentido de que es imposible ejecutar las metas adecuadas y los propósitos de la vida humana si uno no es primero capaz de aprehender y experimentar las situaciones vividas singulares, en vista de estas metas y propósitos. “Está claro por lo que hemos discutido que no se puede ser excelente [*agathón*] en su sentido propio sin *phrónēsis*” (EN 1144b 30-31, traducción propia). En su lectura de la discusión de Aristóteles en torno a la *phrónēsis*, Heidegger encuentra que Aristóteles descubre aquí la estructura temporal de lo que en *Ser y tiempo* es llamado el *Augenblick*, el “vistazo del ojo” [*the glance of the eye*],²⁴ el momento indivisible, la situación única de actuar y vivir, el *kairós*.²⁵ La *phrónēsis* capta cada situación en su singularidad y hace posible la “actuación” de su situación, permitiendo así la *prâxis*. Esto es definido por Aristóteles como la “facultad discursiva [*metà lógou*] y desocultante [*alethê*] y práctica, concerniente a lo que es conveniente para los humanos” (EN 1140b 20-21, traducción propia).

La *phrónēsis* es sencillamente la habilidad humana de descubrir los propósitos adecuados y las metas de la vida temporal de uno, así como la temporalidad de la vida como tal –comprende los tipos de intencionalidad que en *Ser y tiempo* son referidos como prudencia o circunspección (*Umsicht*), la conciencia moral (*Gewissen*), y la resolución (*Entschlossenheit*)–.²⁶

24. Según Taminiaux (1992b: 26) en la lección *Platon: Sophistes*, Heidegger “suscribió la prioridad [aristotélica, o más bien platónica] del *bíos theōrētikós*”. En la lectura de McNeill (1999: 17-54), sin embargo, el tipo de “ver” que Heidegger buscó “rehabilitar” aquí es precisamente la “mirada del ojo” instantánea y temporal que Aristóteles llama el *noús* de la *phrónēsis*, en lugar de la visión autoinmanente, completa y supratemporal de la *theōría*. [Backman alude en inglés a la expresión “The glance of the eye”, que remite, por una parte, a la expresión empleada por Heidegger en *Platon: Sophistes* (GA 19: 164), en la que el término *Augenblick*, el instante, proviene de la expresión compuesta “Blick des Auges”, que significa, literalmente, “el vistazo del ojo”, conectando así a la *phrónēsis* con ese “vistazo” que intuye el instante propicio; por otra parte, también alude al título de la obra de McNeill (1999), que desarrolla con detalle las implicaciones de la interpretación de Heidegger de Aristóteles, en torno a la relevancia de la *theōría* en relación con la *prâxis*. N. del R.: J. O. T.]

25. Véase GA 19: 163-164; GA 22: 312-313/339-340; GA 24, 409/345.

26. En la lección *Platon: Sophistes*, Heidegger interpreta a la *phrónēsis* como “circunspección” o “prudencia” (*Umsicht*), como “inspección” (*Einsicht*; GA 19: 21-22) y como

Como muchos estudiosos de Heidegger han mostrado, es obvio que la parte publicada de *Ser y tiempo* en gran medida se basa en el libro VI de la *Ética nicomaquea*, especialmente en el tratamiento de la *phrónēsis*, que Heidegger desarrolla, articula y radicaliza.²⁷ Lo que Heidegger quiere hacer aquí es dar a Aristóteles “una nueva oportunidad”,²⁸ trabajar aquellos elementos y efectuar aquellas posibilidades de la fenomenología de Aristóteles que fueron desatendidas por la tradición posterior, que, si bien se fundamentó en los tratados del Estagirita, se apropió solamente de aquellos elementos en Aristóteles que sirven a la metafísica general de la *ousía*. Estos elementos, a menudo, fueron fijados en tesis dogmáticas que gradualmente cubrieron los problemas fenomenológicos concretos con los que Aristóteles estaba lidiando.²⁹ Notablemente, el fenómeno principal que Heidegger busca descubrir, el fenómeno que está “más allá” de la *ousía*, y que es de hecho el prerrequisito para toda presencia significativa, es la movilidad trascendente del vivir.

3. Presencia inacabada

Kínēsis, movimiento, elaborado en la *Física* y en el Libro Θ de la *Metafísica*, es uno de los conceptos fundamentales de Aristóteles. Su significado no se limita a la locomoción espacial; en su sentido más amplio, *kínēsis* –a veces sinónimo con *metabolé*, transición– denota todo tipo de procesos que existen, todo cambio y toda alteración, todo devenir en

“conciencia moral” (*Gewissen*: GA 19: 21-22); *euboulía*, “tender-hacia propio”, la más apropiada ejecución de la *phrónēsis*, es interpretada como “resolución” (*Entschlossenheit*; GA 19: 150). Gadamer (1995a: 7) recordó un seminario en el que Heidegger exclamó repentinamente en torno al tema de la *phrónēsis*: “Señores, ¡esto es la conciencia moral!”. En torno a *Umsicht*, *Gewissen* y *Entschlossenheit*, véase *SuZ*: 69, 267-301, 305-310/97, 287-319, 325-329.

27. Véase Bernasconi (1986, 1989), Brogan (1989: 149-153, 1990: 137-146, 267, 1994: 213-227, 442-443), Gadamer (1987: 199-200, 1976: 201-202), Long (2002), Taminaux (1988, 1989, 1991, 1992b), Volpi (1984: 115-116, 1988, 1992, 1990).

28. Véase GA 24: 157/144; GA 26: 197/182-183.

29. GA 22: 22/trad. cast.: 38; *SuZ*: 22/ 45-46; GA 33: 31-32.

general. El primer capítulo de la *Física* declara que el movimiento es una realidad básica que simplemente debe ser abordada:

Queda establecido como fundamento para nosotros [en nuestra investigación] que los entes que llegan a ser [*tà phýsei*] están en movimiento. Esto es evidente sobre la base de la inducción [*epagōgē*, es decir, dejando que los fenómenos nos guíen a su estructura general]. (*Fís.*, 185a 12-14, traducción propia)

Lo que hace radical a este punto de partida es el hecho de que el cambio y el movimiento fueron considerados por muchos pensadores anteriores como los precisos opuestos al ser, en el sentido griego de estar-presente y ser-completo, y, por lo tanto, excluido de la consideración filosófica. En su poema, Parménides deja claro que, puesto que existe el ser y puesto que no existe el no-ser, no puede existir cambio o devenir, dado que ello implicaría que algo llega a ser, a la presencia, desde el no-ser, desde la no-presencia, y viceversa, lo que *es*, entonces, es uno y unificado, “inmutable”, todo a la vez.³⁰ Es un lugar común que los eléatas, la escuela de Parménides, negaron la realidad del movimiento en su conjunto; Zenón de Elea esbozó sus famosas paradojas para mostrar la imposibilidad de incluso pensar el movimiento y el cambio consistentemente.³¹ De acuerdo con Aristóteles, la razón por la que estos filósofos no pudieron arreglar cuentas con la realidad del movimiento fue su inhabilidad para distinguir entre el no-ser absoluto (*haplôs*) y el contingente o relativo (*katà symbebēkós*), entre (a) sencillamente no-ser, y (b) no-ser por ahora, pero ser-capaz de llegar a ser (*Fís.* 191a 33-b15). La necesidad de reformular la tesis de Parménides ya había sido atisbada por Platón en el *Sofista*:

Para defendernos será necesario que pongamos a prueba el discurso del padre Parménides y obligar a la fuerza [la tesis] de

30. Parménides, 28 B 8 1-6, en Diels y Kranz (1960).

31. La refutación de las paradojas de Zenón sobre el movimiento la lleva a cabo Aristóteles en *Física* VI, 9.

que el no-ser [*tò mè ón*] es en cierto sentido y, a su vez, el ser [*tò ón*] en cierto sentido no es. (*Sofista*, 241d 5-7, traducción propia)

En su última lección completa dedicada a Aristóteles de 1931 –una suerte de culminación de su encuentro con él–, Heidegger discute extensamente la confrontación del Estagirita con la escuela megárica en el libro Θ, capítulo 3, de la *Metafísica* (GA 33: 160-224). Aristóteles nos dice aquí que, de acuerdo con los megáricos –contemporáneos de Aristóteles y descendientes intelectuales de Parménides–, no es correcto decir que un constructor es capaz (*dýnasthai*) de construir una casa, si él o ella no se encuentra efectivamente en la obra (*energeîn*) de construirla (*Met.* 1046b 29-32). Esto parece ser obviamente falso, pero, de hecho, Heidegger apunta que Aristóteles tiene que tomar este argumento muy seriamente, puesto que es bastante consistente con la concepción griega básica de lo que significa lo que “es” (GA 33: 179-180). Lo que los megáricos quieren decir es que la capacidad del constructor de construir no está presente, no se muestra, cuando no está siendo ejercida, esto es, cuando el constructor no está construyendo. No puede *ser* que tal cosa como una posibilidad o capacidad pura, no realizada y meramente potencial, *dýnamis* –las posibilidades puras– no están *presentes*, precisamente porque no están realizadas. Solamente lo que está plenamente efectuado, *enéргеia*, es real y presente. Pero al negar la realidad de la *dýnamis*, los megáricos, al igual que los eléatas, son llevados, a final de cuentas, a negar la realidad de todo movimiento, de todo devenir y cambio, de toda *kínēsis* en general (*Met.* 1047a 14.). Puesto que, sin la capacidad para construir, el constructor nunca puede empezar a construir, de hecho, el constructor no puede *ser* un constructor, puesto que es sobre la base de la capacidad para construir que él o ella aparece frente a nosotros como un *constructor* (*Met.* 1046b 33-1047a 4). De la misma manera, si seguimos el razonamiento de los megáricos, no hay sentido al decir que una casa está ahora siendo construida, en el proceso de ser construida, pero que todavía no está acabada, pues no hay una casa presente, antes de que haya una casa terminada. Si, entonces, lo que no está completamente *presente* y acabado es sencillamente no presente, sencillamente no real y no existente, nunca puede *llegar a la presencia*. Entonces, nada puede nunca llegar a ser o dejar de ser:

Pero [si seguimos el argumento de los megáricos] el que está en pie estará siempre de pie, y el que está sentado, sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que no es capaz [*dynatòn*] de ponerse de pie. Ahora bien, si no cabe admitir que tales cosas están articuladas [*légein*] de manera significativa, es evidente que la capacidad-de-ser [*dýnamis*] y el estar-ya-operativo [*enérgeia*] son diferentes [...] de modo que una cosa capaz de ser algo admite que [*endéchetai*] no es [lo que es capaz de ser], y, en consecuencia, una cosa capaz de no ser [algo] admite ser [lo que es capaz de no ser]. (*Met.* 1047a 15-19, 20-22, traducción propia)

Todos vemos que las cosas cambian, llegan a ser algo, y dejan de ser otra cosa. Más aún, como en el caso del constructor, los fenómenos que cambian son significativamente presentes para nosotros, en vista de sus capacidades y posibilidades todavía no realizadas, de lo que *son capaces de ser*. El constructor ocioso está, de alguna manera, presente para nosotros como un constructor, y el sitio de construcción está de alguna manera presente a nosotros como un edificio que está todavía siendo construido. Aristóteles da otros muchos ejemplos: lo que es frío o cálido para tocar, o lo que sabe dulce, es considerado que es frío, cálido o dulce, incluso cuando no está presencialmente siendo sentido o saboreado, y la persona que normalmente ve, no se dice que está ciega, cuando sucede que sus ojos están cerrados (*Met.* 1047a 4-10). La presencia significativa del constructor, de la casa inacabada, del fuego cálido y de la persona ciega, están constituidos por la respectiva *dýnamis* de cada uno de estos entes; esto es, por la referencia presente a lo que *presencialmente no son*, pero que son capaces de llegar a ser, lo que es solamente *ausente de modo relativo*³² de ellos. Es esta estructura de la *dýnamis*, como una relación constitutiva con la ausencia relativa, la que hay que tener en cuenta al interpretar la definición de Aristóteles:

32. Sheehan (1981b, 1983a: 289-290, 1992: 30-31) interpreta la *dýnamis* como “ausencialidad relativa”, “presencia de la ausencialidad”, “pres-ausencialidad”.

Ser capaz [*dynatòn*] es [*ésti*] ser algo que no puede ser [*éstai*] incapaz en cualquier aspecto, en el punto en el que comienza en él el estar-operativo [*enérgeia*] de aquello que se dice que tiene la capacidad. (*Met.* 1047 a 24-26, traducción propia)³³

Heidegger llama a esta “definición”, aparentemente circular y trivial –lo que no es incapaz, es capaz–, una expresión de “el mayor conocimiento filosófico de la antigüedad”, “un conocimiento que incluso hoy permanece poco apreciado y malentendido en la filosofía” (*GA* 33: 219). Él no nos dice realmente por qué esto es así. Sin embargo, poniendo atención a los tiempos usados en el planteamiento de Aristóteles, quizá podría desecharse su circularidad y ayudar a entender la importancia que Heidegger le adscribe. Lo que *es presente* (*ésti*), como algo capaz de algo, es presente como tal, en la medida en que *no será* (*éstai*) incapaz de efectuar la plena presencia de su capacidad. El constructor desempleado está ahora presente frente a nosotros como un constructor, precisamente porque entendemos que el constructor está dispuesto de tal manera que, una vez que la actividad de construir comience, él o ella *será capaz* de efectuar esta actividad en su extensión plena y en todos sus aspectos. Un bloque de mármol se muestra a nosotros como una escultura de mármol que puede-ser, precisamente, en la medida en que se entiende que su constitución es tal, que una vez que la actividad de esculpir una escultura comience no hay nada esencial en el mármol en sí mismo que le impida entrar en el proceso entero que lleva al propósito y fin de esculpir, a la escultura acabada.

Aristóteles no nos da una definición abstracta de lo *que* es el ser-capaz; más bien, él da una indicación fenomenológica de *cómo* algo capaz está presente como capaz de algo (*GA* 33: 220-221). Desde un punto de vista heideggeriano, la importancia única –y también la dificultad fundamental– de esta indicación debe yacer en el hecho de que estar-presente es aquí descrito en términos del futuro, lo que todavía no está presente. En su definición de *dýnamis*, Aristóteles entonces se encuentra

33. Cf. *GA* 33: 219-224.

con el carácter temporal del ser, con la constitución trascendente de la presencia significativa por medio de lo no-presente, la relación esencial con la ausencia que constituye la presencia. Esto es precisamente el “significado kinético de la esencia del ser”, aquello que, de acuerdo con Sheehan (1979: 630, 1981a: 15, 1981b, 1992: 30-31), es de lo que trata toda la filosofía de Heidegger.

De acuerdo con esta lectura, *kínēsis* y *dýnamis* son los dos conceptos aristotélicos que ofrecen las posibilidades más radicales de reapropiación. Están íntimamente interconectados y, de hecho, se definen mutuamente el uno al otro. De acuerdo con la famosa definición del libro III de la *Física*, el movimiento no es otra cosa que la presencia plena y completa de aquello que todavía no está presente plenamente, sino solamente en capacidad (*dynámei ón*), precisamente en la medida en que es algo que *puede* y *podría* ser, y, así, todavía no es.³⁴ Así, la *kínēsis* actual del construir casas es sencillamente la presencia significativa de una casa que todavía no está plenamente presente, pero que presencialmente viene a presencia. Para Heidegger, esta definición del movimiento es parte integrante del gran logro de Aristóteles, en comparación con la tradición anterior y posterior. Es precisamente la aprehensión ontológica de la *kínēsis* lo que hace, para Heidegger, a la *Física* –en vez de la *Metafísica*– “el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda” (GA 9: 242/201)

La otra caracterización principal de Aristóteles para la *kínēsis* es igualmente decisiva:

La razón por la que el movimiento parece ser algo indefinido [*aóriston*] es que <simplemente> no se debe colocar bajo la capacidad ni bajo el estar-operativo de lo que-es [...] El movimiento parece ser una especie de estar-operativo, pero de un tipo inacabado [*atelés*]: la razón de esto es que el ser capaz [*tò dynatón*], del cual el movimiento es el estar-operativo, está inacabado. (*Fís.* 201b 27-29, 31-33, traducción propia)

34. *Física* 201a 10-11; cf. GA 18: 287-315; GA 22: 171-172, 320-321/202-203, 347-349.

Estar-en-movimiento es una forma de estar presente, actualizado, *enérgeia*, pero es una presencia *inacabada* (*atelés*), una presencia en la que todavía falta algo, y que no puede ser entendida sin referencia a un fin que todavía no está presente.

Expresado brevemente, al elaborar fenomenológicamente las estructuras de *dýnamis* y *enérgeia*, Aristóteles adelanta una comprensión inicial del fenómeno del mundo (*Welt*), en el sentido de Heidegger de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo dado en el modo del “estar-a-disposición” (*Zuhandenheit*),³⁵ en el que los entes mundanos particulares adquieren su sentido por medio de su contexto histórico o cultural de referencia (*Bewandtnis*), y por medio de su “propósito-para-qué” futuro, su carácter de “para-el-fin-de” (*um zu*). La estructura más general de este carácter dado, significativo, de los entes, es la temporalidad del ser (*Temporalität des Seins*), la que Heidegger se proponía trabajar en la faltante división 3 de la parte I de *Ser y tiempo*, “Tiempo y ser”, y luego retrabajada bajo el título *Ereignis* (Sheehan, 1992). La temporalidad del ser –esto es, la constitución temporal de toda significatividad– se correlaciona con la temporalidad extática del *Dasein* mismo.³⁶ La autotrascendencia de la apertura (*Da*), como el contexto para todo sentido posible, es una precondition para el carácter dado, autotrascendente de los entes dentro de este contexto. La movilidad motivada del vivir no es solamente un tipo de movimiento o proceso, es precisamente el movimiento que hace posible el carácter dado, móvil, cinético de toda realidad. En 1926,

35. En la lección del verano de 1924, Heidegger comenta: “Ser *dýnāmei* es una determinación positiva del [ser] [...] ahí [*Da*]. Hace mucho que tengo la costumbre de indicar esta asignación del carácter de ser de *Dasein* como significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Este carácter de ser es el carácter principal en el que se encuentra el mundo” (GA 18: 300, traducción propia). En las notas fragmentarias para la lección del verano de 1926, Heidegger realiza la siguiente observación concerniente a la *kínēsis*: “El movimiento es una determinación de ser del ente, el ente movido. ¿Qué significa *ontológicamente* el movimiento? *Utilizabilidad* [*Zuhandenheit*] de lo disponible en su disponibilidad [*Bereithheit*]” (GA 22: 173/204).

36. Heidegger especifica: “El término «Temporalidad» [*Temporalität*] [...] significa temporeidad [*Zeitlichkeit*] en la medida en que se convierte en tema como condición de la posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal” (GA 24: 324/278, traducción modificada).

Heidegger establece que, “en efecto, ha sido precisamente la primera aprehensión fenomenológica de la vida la que condujo a la interpretación del movimiento e hizo posible la radicalización de la ontología” (GA 22: 182/215). El horizonte para el análisis revolucionario de Aristóteles sobre el movimiento es un entendimiento preontológico de la esencia móvil y motivada de la vida misma.

4. Motivación divina y mortal

Aristóteles, al igual que la larga tradición filosófica posterior a él, es plenamente consciente del rol constitutivo de la conciencia viviente para toda presencia significativa: en su tratado sobre el alma dice que “el alma [*psyché*; entendida simplemente como el principio de la vida, la animación] es, de alguna manera, todo lo que-es” (DA 431b 21, traducción propia). Pero, a pesar de muchas intuiciones, ni Aristóteles ni la larga tradición metafísica después de él tematizaron la manera de ser de este contexto para toda posible significatividad y necesidad –el alma, el espíritu, la conciencia–, como un movimiento extático, motivado externamente, como existencia.

Sin embargo, como vimos, Heidegger establece que “la estructura ontológica del ser humano” en Aristóteles “se vuelve comprensible sobre la base de la ontología de los entes en el modo de una movilidad específica”. En otras palabras, Aristóteles ciertamente encuentra la entera actualidad del ser humano en un tipo *específico* de movimiento. El carácter de este movimiento es explicado por Heidegger de manera muy clara:

Ser significa [para Aristóteles] *estar-finalizado-y-listo* [*Fertigsein*], es decir, un tipo de ser en el que el movimiento llega a su *fin*. El ser de la vida es considerado como una actividad cuando la vida humana ha llegado a su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del inteligir puro [...] En primer lugar, el *noús* –en tanto que inteligir puro– se encuentra en su actividad genuina cuando renuncia a toda ocupación *práctica* y cuando *simplemente* se limita a

inteligir; en segundo lugar, el inteligir puro es como tal la actividad que, en la medida en que tiene a la vista lo puramente inteligible, ha llegado a su fin; es una actividad que no solo se detiene, sino que es justamente *movimiento* en cuanto ha llegado a su fin [...] Tan solo la *noēsis* como puro *theōreîn* satisface la idea suprema de la actividad pura. (Heidegger, 1989: 260-261/71-72, traducción modificada)

Como hemos visto, la entera actualidad y esencia de la vida no ha de ser encontrada, a los ojos de Aristóteles, en un movimiento hacia fuera *extático*. La vida se encuentra plenamente realizada solamente cuando llega a reposo, y alcanza la autoinmanencia más plena posible en el *theōreîn*, en la contemplación y el asombro. Pero *theōreîn* es todavía un verbo: un ejercicio del vivir, una *prâxis*. Como Heidegger establece repetidamente, estar-en-reposo es un modo de movilidad; el estar-en-reposo no tiene ningún sentido sin una posibilidad inherente de movimiento.

Habrà que buscar el más puro despliegue de su esencia [del movimiento] en los momentos en los que el reposo no significa cesar ni interrumpir el movimiento, sino en donde la movilidad se recoge en el *detenerse o estar quieto* y ese estar en sí no excluye, sino incluye, la movilidad, es más, no solo la incluye, sino que es la primera que consigue abrirla. (GA 9: 284/234)

En el *theōreîn*, la vida ciertamente detiene su movimiento extático y autotranscendente hacia sí misma como una posibilidad, como un todavía-no, y se concentra en lo que *está* plenamente presente. Pero, al llegar así al reposo, el vivir no se encuentra privado de movimiento. Por el contrario, su modo de motivación cambia. El movimiento de la vida no es más motivado por algo exterior, por posibilidades, por el “todavía-no”, ya no se encuentra dirigido más hacia fuera; ahora está motivado por la simple e inmediata recepción intuitiva (*noûs, noeîn*), de lo que está completamente presente como tal. En el *theōreîn*, el ser humano ya no va más allá de sus propios límites, ya no se encuentra dirigido hacia la exterioridad y la otredad; sencillamente permanece “activamente” como

él mismo, morando dentro de los linderos de su propia esencia, como un receptáculo autopresente y autoidéntico de la presencia del presente. El movimiento de la vida motivado externamente, extático y trascendente se convierte en un movimiento internamente motivado y autoinmanente de reposo alrededor de uno mismo.

En *Metafísica* Θ, capítulo 6, Aristóteles reserva el nombre de *kínēsis* solamente para el primer tipo de movimiento, que siempre está inacabado (*atelēs*), y prefiere llamar al otro tipo, una *enérgeia*, “estar-ya-operativo” (*Met.* 1048b 34-35). A pesar de que, hasta ahora, Aristóteles ha usado principalmente la palabra *enérgeia* para describir la completitud de los objetos producidos, aquí todos sus ejemplos de *enérgeia* son actividades vividas (*práxeis*): ver, considerar, aprehender, vivir adecuadamente y ser feliz:

Ninguna de las actividades [*práxeis*] para las que hay un límite [*péras*] es un fin [*télos*] [en sí mismo], sino que se trata más bien de actividades que tienen que ver con el fin [...], y como aquello por mor de lo cual [*hôn héneka*] el movimiento tiene lugar no está presente [en el movimiento mismo], no es *prâxis*, o al menos no es *prâxis* completas, pues no es fin [en sí mismo]. Pero en el otro tipo [de actividad –es decir, además de la inacabada, que no es verdadera *prâxis*– que es ciertamente *prâxis*], están presentes el fin y la actividad misma. Por ejemplo, uno ve, cuando ya ha visto, uno medita, cuando ya ha meditado, uno piensa, cuando ya ha pensado; mientras que uno no sigue aprendiendo [algo], cuando ya ha aprendido y mientras uno se sigue sanando, todavía no se ha sanado. Al vivir apropiadamente, uno sigue inmediatamente [*háma*] una vida adecuada y, al ser feliz, ya ha alcanzado la felicidad.³⁷ (*Met.* 1048b 18-19, 20-26, traducción propia)

37. Por razones desconocidas, este pasaje se omite en algunos manuscritos en griego y aparece muy corrupto en otros; además, aunque su punto general es claro, muchas frases individuales son ambiguas. Los pasajes expuestos aquí son enmiendas sugeridas por Herman Bonitz. Véase el comentario de Ross en *Aristotle* (1924, vol. II: 253-254).

Para Heidegger, *enérgeia* y *entelécheia*, en su sentido fundamental, significan, para cada ente, el movimiento de permanecer dentro, habitando su *eídos* más íntimo, su forma, que también es su *télos*; lo que este ente como tal es en su modo más adecuado. Para los seres humanos, la *enérgeia* más perfecta sería la *prâxis* más perfecta, la manera más perfecta de vivir activamente la propia vida, a la par que ya se ha alcanzado la perfección. Como ya se ha mostrado, esta *prâxis* suprema es el asombrarse puro y la contemplación de verdades permanentes. Para los seres humanos, el *theōreîn* es una intuición de la actividad de la divinidad, *nóēsis noéseōs*, de la aprensión que aprehende su propia actividad. La divinidad es el motor inmóvil y no-movido; pero, puesto que se dice que la divinidad es una vida, que es constantemente como la que vivimos en nuestro mejor momento, su inmovilidad no puede ser entendida negativamente como falta de actividad (*Met.* 1072a 24-26; 1072b 14-16; 1074b 17-18). Por el contrario, la divinidad tiene una motivación propia: es la actividad auto-inmanente de una autoconciencia autotransparente y autocoincidente.

El *theïon* es *nóēsis noéseōs* porque solo un inteligir de este género, considerado en su carácter de ser, es decir, aprehendido como tal en su movilidad, es el que satisface de la manera más pura la idea del ser-movido en cuanto tal. (Heidegger, 1989: 263/75-76, traducción modificada)

La reapropiación heideggeriana de Aristóteles no es así una simple transformación de un entendimiento “estático” de la vida, hacia una concepción del vivir “dinámica” y “kinética”. Es más bien la transición de una comprensión de la movilidad de la vida, en una forma más originaria de movimiento; la transición de una movilidad divina a una mortal, la traducción de la ontología “teológica” occidental en una más arcaica y “antropológica”. Los griegos pensaron el movimiento y la actividad sobre la base de la actividad paradigmática del reposar en la perfección; Heidegger busca pensar el movimiento más fundamental, el movimiento del vivir humano, como uno que nunca tiene reposo y que nunca alcanza la perfección, sino precisamente en su *imperfcción*. El esfuerzo de *Ser* y

tiempo es mostrar cómo una movilidad finita, imperfecta, extática, auto-trascendente y motivada hacia afuera es el horizonte ontológico necesario, pero ignorado, para la constitución del ideal de un movimiento del vivir, infinito, perfecto, autoinmanente y motivado internamente.

Referencias

- ARISTÓTELES (1957), *Politics*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1956), *De Anima*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1949), *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford University Press.
- (1936), *Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1924), *Aristotle's Metaphysics vol. I-II*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press.
- (1894), *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater, Oxford University Press.
- BERNASCONI, R. (1989), "Heidegger's destruction of phronesis", *The Southern Journal of Philosophy*, 28: 127-147.
- (1986), "The fate of the distinction between *Praxis* and *Poiesis*", *Heidegger Studies*, 2: 111-139.
- BRAGUE, R. (1984), "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec: Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d'Aristote", en J. Marion y G. Bonjour-Planty (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris: PUF, 247-273.
- BROGAN, W. (2000), "Heidegger's interpretation of Aristotle on the private character of force and the twofoldness of Being", en C. Scott y J. Sallis (eds.), *Interrogating the Tradition Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 111-130.
- (1990), "Heidegger and Aristotle: *Dasein* and the question of practical life", en A. Dallery, C. Scott y P. Holley Roberts (eds.), *Crises in Continental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 137-146.
- (1989), "A response to Robert Bernasconi's «Heidegger's destruction of phronesis»", *The Southern Journal of Philosophy*, 28: 149-153.
- CAPUTO, J. (1991), "Heidegger's *Kampf*: The difficulty of life", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XIV (2)-XV (1): 61-83.

- DIELS, H. y W. KRANZ (eds.) (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, vol. III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DÜRING, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus: An attempt at reconstruction*, Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- ELLIOT, B. (2002), *Anfang und Ende in der Philosophie- Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der Aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot, 128-154.
- FIELDING, H. (2003), "Questioning nature: Irigaray, Heidegger and the potentiality of matter", *Continental Philosophy Review*, XXXVI (1): 1-26.
- GADAMER, H. (1995a), "Erinnerung an Heideggers Anfänge", en *Gesammelte Werke*, 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr, 3-13.
- (1995b), "Heidegger und die Griechen", en *Gesammelte Werke*, 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: Mohr, 31-45.
- (1987), "Die Marburger Theologie", en *Gesammelte Werke*, 3: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, Tübingen: Mohr, 197-208.
- (1976), "Martin Heidegger and Marburg Theology", *Philosophical Hermeneutics*, trad. David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 198-212.
- HANLEY, C. (2002), "Force and Dynamism in Aristotle and Heidegger: Becoming What You Are... To Be", en A. Tymieniecka (ed.), *Life: Energies, forces and shaping of life, vital, existential*, Dordrecht: Kluwer, 3-18.
- (2000), *Being and God in Aristotle and Heidegger: The role of method in thinking the infinite*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- (1999), "Heidegger on Aristotle's Metaphysical God", *Continental Philosophy Review*, 32 (1): 19-28.
- HEIDEGGER, M. (2002), *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 18).
- (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer. [Traducción: *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.]
- (2000a), "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität", en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 16).
- (2000b), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske. [Traducción: *Conferencias y artículos*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Del Serbal, 1994.]
- (1998), *Nietzsche Zweiter Band*, Stuttgart: Neske.

- (1996a), *Einleitung in die Philosophie* (1928-1929), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 27).
- (1994), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (1930), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 31).
- (1993), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 22). [Traducción: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter, 2014.]
- (1992), *Platon: Sophistes* (1924-1925), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 19).
- (1989), "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, v: 235-274. [Traducción: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián, Madrid: Trotta, 2002.]
- (1985a), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1926), ed. Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 61).
- (1982b), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 63). [Traducción: *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza, 2000.]
- (1981), *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 33).
- (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 26). [Traducción: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2007.]
- (1976), *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 9) [Traducción: *Hitos*, trad. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Trotta, 2000.]
- (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* 24). [Traducción: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000.]

- KISIEL, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- LONG, C. (2002), "The ontological reappropriation of *phronēsis*", *Continental Philosophy Review*, 35 (1): 35-60.
- MCNEILL, W. (1999), *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the ends of theory*, Albany: State University of New York Press, 17-54.
- PLATÓN (1961), "Sophista", en *Platonis opera Tomus I*, ed. J. Burnet, Oxford University Press.
- SADLER, T. (1996), *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London: Athlone.
- SHEEHAN, T. (1995), "How (not) to read Heidegger", *American Catholic Philosophical Quarterly*, IV (2): 275-294.
- (1992), "Time and Being, 1925-27", en C. Macann, *Martin Heidegger: Critical assessments*, vol. I: *Philosophy*, London: Routledge, 87-145.
- (1983a), "Heidegger's philosophy of mind", en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy: A new survey*, vol. 4: *Philosophy of Mind*, The Hague: Nijhoff, 287-318.
- (1983b), "On the way to *Ereignis*: Heidegger's interpretation of *Phýsis*", en H. Silverman, J. Sallis y M. Seebohm (eds.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 278-314.
- (1981a), "Introduction: Heidegger, the project and the fulfillment", en T. Sheehan (ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago: Precedent, vii-xx.
- (1981b), "On movement and the destruction of ontology", *The Monist*, vol. 64 (4): 534-542.
- (1979), "Heidegger's topic: Excess, recess, access", *Tijdschrift voor Filosofie*, XLI (4): 615-635.
- (1978a), "Getting to the topic: The new edition of *Wegmarken*", en J. Sallis (ed.), *Radical Phenomenology: Essays in honor of Martin Heidegger*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 299-316.
- (1978b), "Heidegger's interpretation of Aristotle: *Dýnamis* and *Ereignis*", *Philosophy Research Archives*, IV (4): 278-314.
- (1973), "Heidegger: From Beingness to the Time-Being", *Listening*, VII: 17-31.
- TAMINIAUX, J. (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker*:

- Arendt and Heidegger*, trad. M. Gendre, Albany: State University of New York Press.
- (1992a), *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris: Payot.
 - (1992b), "The interpretation of Aristotle's notion of *Aretê* in Heidegger's first courses", trad. J. Hansen, en F. Raffoul y D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 13-27.
 - (1991), "The reappropriation of the *Nicomachean Ethics: Poiesis and Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology", en *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trad. M. Gendre, Albany: State University of New York Press, 1991, 111-137.
 - (1989), "La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque: Poiesis et Praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale", en *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*, Grenoble: Millon, 147-189.
 - (1988), "The interpretation of Greek Philosophy in Heidegger's fundamental ontology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19 (1): 3-14.
- VOLPI, F. (1992), "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", trad. C. Macann, en C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical assessments*, vol. II: *History of Philosophy*, London: Routledge, 90-129.
- (1990), "La «riabilitazione» della *dýnamis* e dell'*energeia* in Heidegger", *Aquinas*, XXXIII: 3-27.
 - (1988), "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1-41.
 - (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padua: Daphne.
- WEIGELT, C. (2002), *The Logic of Life: Heidegger's retrieval of Aristotle's concept of logos*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.



Sobre los colaboradores

Jussi Backman. Profesor titular de Filosofía en la Universidad de Jyväskylä, Finlandia. Sus principales áreas de investigación son fenomenología, hermenéutica, política, filosofía francesa y filosofía antigua con intereses primordialmente en autores como los presocráticos, Platón, Aristóteles, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Alain Badiou y Quentin Meillassoux. Obtuvo la Maestría en 2002 por la University of Helsinki, con Diplomado en Estudios Avanzados por la Universidad de Nice, y se formó como doctor en Filosofía Teórica por la Universidad Helsinki. Su investigación reside en el interés de la situación contemporánea de la filosofía occidental, con gran dominio en el tema del “fin de la metafísica”. Miembro de las redes de investigación *Intellectual Traditions in Ethics and Politics* y *The West Network*, y actual partícipe del proyecto de investigación *Creation, Genius, Innovation: Towards a Conceptual Genealogy of Western Creativity* (Academy of Finland, 2018-2023). Es autor del libro *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being* (2015). Entre sus artículos destacados se encuentran “Being itself and the Being of Beings: Reading Aristotle’s critique of Parmenides (*Physics* 1.3) After *Metaphysics*” (2017) y “The end of the world after the end of finitude: On a recently prominent speculative tone in philosophy” (2017).

Rudolf Bernet. Estudió filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, en la que es profesor emérito de Filosofía y presidente de los Archivos Husserl (2008). Fue presidente y vicepresidente de la Sociedad Alemana de Investigación Fenomenológica (1994-1998). También ha sido profesor invitado en la Universidad de Niza, la Universidad de Roma y la Universidad de Copenhague; fue profesor visitante distinguido en Boston College y en la Universidad Estatal de Nueva York. El 2004 fue elegido miembro del Instituto Internacional de Filosofía y el 2008 fue galardonado

con el premio de investigación Alexander von Humboldt. Sus líneas de investigación son fenomenología, antropología filosófica e historia de la filosofía. Es autor de libros como *Husserl* (1989), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (1983) y *Force, désir, pulsion: une autre philosophie de la psychanalyse* (2013), por mencionar algunos; asimismo tiene una amplia publicación de artículos como “Spinoza on the role of feelings, imagination and knowledge in sex, love, and social life” (2018), “Heidegger on Aristotle: dunamis as force and drive” (2018), “The secret according to Heidegger and «The Purloined Letter» by Poe” (2014); además es autor de libros en coordinados como *Heidegger und Husserl* (2012), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren* (2009) y *Edmund Husserl: Critical assessments of leading philosophers* (2005).

Enrico Berti (†). Licenciado en Filosofía por la Università degli Studi di Padova (1957) y catedrático de Historia de la Filosofía en la misma universidad en la que, desde 2009, fue profesor emérito. En dicha universidad fue director del Departamento de Filosofía (1997-2003) y Embajador internacional (2011). Fue profesor visitante en la Universidad de Ginebra, en la Universidad de Bruselas, en la Universidad de Santa Fe (Argentina) y en la Facoltà di Teologia di Lugano, Fue presidente honorario del Institut International de Philosophie (2011 a 2014), director de la serie “Elenchos” de ILIESI (CNR), presidente nacional de la Sociedad Filosófica Italiana, y de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, socio nacional de la Accademia dei Lincei, y miembro de la Pontificia Academia de las Ciencias. Fue galardonado con el premio de la Asociación Internacional “Friedrich Nietzsche” por la Filosofía (1987), el premio internacional de la Fundación *Antonio Jannone* para la Filosofía Antigua (2005), premio Santa Marinella (2007), premio “Athene Noctua” (2009), el premio periodístico “Lucio Colletti” (2012); en 2013 fue nombrado Doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Atenas y en 2014 miembro honorario del “Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies” de la Universidad Tesalónica. Su línea de investigación giró en torno a la filosofía antigua y la filosofía práctica, especialmente en Aristóteles y la recepción de éste en el pensamiento contemporáneo. Fruto de esta línea de investigación es su vasta obra en la que destacan los libros: *La ricerca della verità in filosofia* (2014), *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica* (2007), *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele* (2006), *Filosofia pratica* (2004), *El pensamiento político de Aristóteles* (1997), *Profilo di Aristotele* (1979), *La filosofia del primo Aristotele* (1962); asimismo, se destacan los artículos “Metafísica y libertad en la filosofía antigua” (2010, *Anuario filosófico*, vol. XLIII (1), 47-67), “¿Sabiduría

o Filosofía Práctica?” (2015, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. IV (5), 155-173). Dictó múltiples conferencias de las que han se han publicado libros como *Ser y tiempo en Aristóteles* (2011, Buenos Aires: Biblos), de igual manera destaca su traducción al italiano de la *Metafísica* de Aristóteles (2017, Bari: Editorial Laterza).

Irene Breuer. Arquitecta y licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctorado en Filosofía (2012) por la Bergische Universität Wuppertal, Alemania, con una tesis sobre el espacio en Aristoteles y Husserl. Su investigación se centra principalmente en la filosofía antigua, la fenomenología alemana y francesa, la estética, la teoría de la arquitectura y el diseño. Entre 1991 y 2002 trabajó en la profesión y fue profesora de Diseño y Teoría y Crítica de la Arquitectura en la carrera de grado y de posgrado de las universidades de Buenos Aires y de Belgrano, entre otras. Desde 2012 hasta mediados de 2017 fue docente en la Universidad de Wuppertal, en 2002 de Historia y Teoría de la Arquitectura y luego en el Departamento de Filosofía Teórica y Fenomenología. Actualmente trabaja en un proyecto de investigación sobre la recepción de la antropología filosófica alemana en la Argentina.

Ricardo Gibu Shimabukuro. Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense de Roma (2002). En la actualidad se desempeña como profesor investigador en el Colegio de Filosofía y en el Posgrado en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y como coordinador del Posgrado en Filosofía. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II). Autor de los libros *Unicidad y relacionalidad de la persona: la antropología de Romano Guardini* (2008), *Proximidad y subjetividad: la antropología filosófica de Emmanuel Lévinas* (2010), *Heidegger: del sentido a la historia* (en colaboración con Ángel Xolocotzi, Vanessa Huerta y Pável Veraza, 2014).

Francisco J. Gonzalez. Profesor de Filosofía en la University of Ottawa, Canadá. Sus publicaciones incluyen *Dialectic and Dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry* (1998) y *Plato and Heidegger: A question of dialogue* (2009), además de numerosos artículos en revistas y colecciones en las áreas de filosofía antigua y filosofía contemporánea continental. También ha editado *The Third Way: New directions in platonic studies* (1995) y coeditado *Platon and Myth: Studies on the use and status of platonic myths* (2012). Actualmente trabaja en la lectura de Aristóteles por parte de Heidegger.

Consuelo González Cruz. Licenciada, maestra y candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, y licenciada en Administración de Empresas por el ITAM. Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Ha colaborado en diversos proyectos editoriales como la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y en algunos textos de Martin Heidegger traducidos al castellano. De 2011 a 2015 realizó una estancia de investigación en Berlín y en Friburgo, Alemania, en el Husserl Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität auspiciada por el Conacyt y el DAAD. Sus publicaciones, con epicentro en *Ser y tiempo*, versan sobre el papel del *Mitsein*, la negatividad en la filosofía de Heidegger, la indiferencia modal, así como la apropiación heideggeriana de algunos conceptos y temáticas de la *Física* y la *Ética* de Aristóteles anteriores a la *Kehre*. Actualmente prepara la tesis que busca destacar raíces filosóficas y teológicas en el tiempo kairológico de Heidegger.

Josh Michael Hayes. Profesor asistente de Filosofía en la Alvernia University, obtuvo su licenciatura en *Classics-History-Politics* con una especialización en Estudios Alemanes en Colorado College, donde realizó en 2005 la tesis “*Humani Generis Unitas, in light of the early Christian history of Antisemitism*”. Realizó su Doctorado en la New School for Social Research bajo la dirección de Claudia Baracchi. Sus principales intereses de investigación son la filosofía antigua, medieval y la filosofía europea contemporánea. Se inclina a promover la práctica de la filosofía como forma de vida organizando oportunidades para que los estudiantes participen en proyectos de aprendizaje y servicios relevantes para sus comunidades y el medio ambiente. Durante la última década ha enseñado una amplia gama de cursos que incluyen filosofía social y política, ética aplicada (ética biomédica, ética empresarial, ética y compromiso con la comunidad, ética ambiental), lógica, filosofía medioambiental e históricamente cursos temáticos en filosofía antigua, filosofía medieval, filosofía moderna y filosofía continental de los siglos XIX y XX. Es autor de numerosos artículos que abarcan la historia de la filosofía desde los presocráticos hasta Platón, Aristóteles, los estoicos, la tradición árabe medieval y la tradición continental. Es coeditor de *Aristotle and the Arabic Tradition* para Cambridge University Press. Entre sus artículos se destacan “The ambivalence of Eros: Plato and the beginning(s) of nature, ontologies of nature” (2017), “Being at home: Gary Snyder and the poetics of place, philosophy of the beats” (2012), así como “Heidegger, Aristotle, Animality” (2007) y “The desire of *Dasein*: Heidegger’s interpretation of Aristotelian *Orexis*” (2006).

François Jaran. Doctor en Filosofía por la Université de Montréal (Canadá) en 2006, becario del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (Archives Husserl de París, 2006-2008) y de la Alexander von Humboldt-Stiftung (Ludwig-Maximilian-Universität München, 2009-2011). Profesor de Filosofía en la Universidad de Valencia de 2011 a 2019 y ahora profesor en la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de *La huella del pasado* (2019), *The Heidegger Concordance* (2013), *Phénoménologies de l'histoire* (2013), *Heidegger inédit 1929-1930* (2012) y *La métaphysique du Dasein* (2010), y editor de un colectivo sobre Descartes (*De la metafísica a la antropología*, 2014). Forma parte del comité editorial del *Bulletin Heideggerien* y de las comisiones directivas de la Sociedad Académica de Filosofía (España) y de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Ansgar Kemmann. Escritor y retórico alemán. Estudió Derecho e Historia Moderna en la Eberhard Karls Universität Tübingen, la Universität Genf y la Ludwig-Maximilians-Universität München y fue becario de la Studiums Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes. Es director del concurso nacional Jugend Debattiert.

Marjolein Oele. Se formó como médica en la Free University Amsterdam, obtuvo la Maestría en Filosofía por la University of Amsterdam, y obtuvo su Doctorado en Filosofía en 2007 por la Loyola University Chicago. Profesora adjunta de Filosofía en la University of San Francisco, de la que es directora de la Faculty Research in el College of Arts and Sciences. Sus principales intereses de investigación son la filosofía del siglo XXI, la filosofía contemporánea europea, la filosofía antigua (principalmente Aristóteles) y la filosofía ambiental. Es autora de la monografía *E-Co-Affectivity*, coeditora del volumen *Ontologies of Nature* (2017), y autora de numerosos artículos y capítulos de libros que entrelazan temas y figuras en la filosofía continental con la filosofía de Aristóteles. Sus más recientes publicaciones incluyen los artículos “E-co-affectivity beyond the anthropocene: Rethinking the role of soil to imagine a new «us»” (próximamente en la revista *Environmental Philosophy*) y “Mimesis and clinical pictures: Thinking with Plato and Broekman through the production and meaning of images of disease”, el cual fue publicado recientemente en *Medicine, Healthcare and Philosophy* (2018) así como el capítulo del libro “Priam’s despair and courage: An aristotelian reading of fear, hope and suffering in Homer’s *Iliad*”, en W. Wians (ed.), *Logoi and Muthoi: Further Philosophical Essays in Greek Literature* (2019).

Jean Orejarena Torres. Doctor en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Maestro en Filosofía por la misma universidad, en la que recibió la distinción *cum laude* por sus tesis de Maestría y Doctorado. Filósofo por la Universidad del Atlántico (Colombia), titulado con mención honorífica, con Diplomado en Docencia Universitaria. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), de México. Su labor académica se encuentra centrada en el pensamiento de Heidegger, el de Aristóteles, y en la fenomenología y la hermenéutica como propuestas metódicas de la filosofía. También ha incursionado con trabajos acerca de la filosofía de la literatura y de la ética. Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA), miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), del comité editorial de la *Revista Internacional de Filosofía* 'Oδός y miembro ordinario de la Asociación Internacional de Fenomenología y Ciencias Cognitivas. Ha realizado estancias de investigación en el Martin-Heidegger-Institut de la Bergische Universität Wuppertal (Alemania), bajo la dirección de Peter Trawny, y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España), bajo la dirección de Ramón Rodríguez. Es profesor del Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Viridiana Pérez Gómez. Estudiante del Doctorado en Filosofía en la modalidad de doble titulación en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México y en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Es maestra y licenciada por la BUAP. Sus áreas de trabajo e investigación se centran en filosofía clásica, fenomenología y estética. Ha realizados dos estancias de investigación en Alemania en 2019. Ha incursionado en trabajos en torno al problema del tiempo en Heidegger desde distintas perspectivas, así como la relación del pensamiento heideggeriano con posturas fenomenológicas y estéticas, principalmente a partir de Gaston Bachelard y Gilles Deleuze. Actualmente es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Dentro de sus últimas publicaciones destacan “El vínculo del instante kairológico con la historia y su temporalidad: la *Zeitlichkeit* en Heidegger y la *Zeitigung* en Koselleck” en coautoría con Marcela Uribe (2020), “Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento” (2019), “Aspectos afectivos en el planteamiento heideggeriano sobre la conciencia” (2018).

Jorge Luis Quintana Montes. Docente-asistente de investigación de la Corporación Universitaria Rafael Núñez. Filósofo por la Universidad de Cartagena (Colombia). Magíster en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y candidato a doctor en Filosofía Contemporánea por la misma casa de estudios. Director de la *Revista Internacional de Filosofía* Ὀδός. Miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), Miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y Miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). Sus líneas de investigación son fenomenología, hermenéutica, filosofía antigua, teoría crítica y filosofía de la tecnología.

André Luiz Ramalho da Silveira. Doctorando en Filosofía por la Universidade Federale de Santa Catarina. Becario por el CAPES.

Róbson Ramos dos Reis. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal de Santa Maria, Brasil, e Investigador 1C del CNPq/Brasil. Sus temas de investigación se concentran en la obra de Heidegger, con énfasis en problemas de la ontología y metaontología, teoría de la intencionalidad, modalidades y fenomenología de la vida orgánica. Autor de *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica* y coorganizador de las ediciones *Identidade Pessoal e Reconhecimento, Verdade como Valor y Filosofia Hermenêutica*.

Ramón Rodríguez. Catedrático de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Se doctoró en la misma Universidad. Es autor de *Fenómeno e interpretación* (2015), *Hermenéutica y subjetividad* (2010), *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987, 2006), *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), *Del sujeto y la verdad* (2004), y editor de *Métodos del pensamiento ontológico* (2002), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica* (2012) y *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (2015), *Guía Comares de Heidegger* (2018). Ha publicado igualmente numerosos artículos y colaborado en diversos volúmenes colectivos en los campos de la ética, la fenomenología y la hermenéutica. Profesor invitado en diversas universidades iberoamericanas (Argentina, Puerto Rico, Colombia, Brasil, Chile, México). Ha sido galardonado con el Premio Internacional Franco Volpi, otorgado por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos en octubre de 2013.

Carmen Segura Peraita. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra (1985) y becaria de la Alexander von Humboldt-Stiftung (1994-1995 y 2002). Es profesora titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Lógica y Filosofía Teórica). A lo largo de su carrera investigadora ha realizado diversas estancias de investigación en centros extranjeros, como en la Universidad de Münster, en el Hegel-Archiv de Bochum y en la Universidad de Tubinga. Además, ha colaborado con universidades e instituciones iberoamericanas, impartiendo docencia en universidades de México, Argentina, Chile y Brasil. Como resultado de sus investigaciones ha realizado numerosas publicaciones. De entre ellas cabe citar los siguientes libros: *Hermenéutica de la vida humana: en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger* (2002), *Fracasos de la razón* (2002) y *Heidegger y la metafísica: análisis críticos* (2007). Además, cabe mencionar algunas monografías, como “Heidegger: la copertenencia entre *Dasein* y ser: una confrontación con Kant” (2011), “Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica” (2015), “Asimilación, destrucción y apropiación de algunos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica” (2018).

Thomas Sheehan. Es B.A. por el St. Patrick’s College (1963), M.A. (1968) y Ph.D. (1971) por la Fordham University. Profesor de los departamentos de Estudios Religiosos, de Filosofía y de Estudios Alemanes en la Stanford University (California) y profesor emérito de la Loyola University Chicago. Asimismo es miembro de la Asociación Filosófica Americana y de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial; sus áreas de trabajo son fenomenología, metafísica clásica y filosofía de la religión, de igual modo se ha interesado por la historia y exégesis bíblica principalmente del cristianismo de la primera centuria. Entre los numerosos libros de su autoría cabe destacar *Making Sense of Heidegger: A paradigm shift* (2014), *Becoming Heidegger: On the trail of his early occasional writings, 1910-1927* (2011, con Theodore Kisiel). Ha traducido al inglés la obra de Heidegger *Logic: The question of truth* (2010) y la de Edmund Husserl *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1997, con Richard E. Palmer). Es editor de *Heidegger, the Man and the Thinker* (1981), además es autor de un considerable número de capítulos de libros y artículos publicados en diversas obras y revistas internacionales. Sus publicaciones están disponibles *online* en <https://religiousstudies.stanford.edu/people/thomas-sheehan/publications>.

Panagiotis Thanassas. Licenciado en Derecho por la Universidad de Atenas, obtuvo la Maestría con honores y el título de Doctor en Filosofía por la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, bajo la asesoría de Rüdiger Bubner. Profesor de la National and Kapodistrian University of Athens. Ha sido profesor de la Aristotle University of Thessaloniki. Fue poseedor de una beca posdoctoral por la Deutsche Forschungsgemeinschaft en la Ludwig-Maximilians-Universität München (1997). Sus intereses filosóficos principales son los presocráticos, Platón, así como el idealismo alemán, en especial Hegel y Heidegger, la ontología y la filosofía política, entre otros. Entre sus publicaciones más importantes se encuentra sus libros *Die erste "zweite Fahrt". Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (1997), *Parmenides, Cosmos, and Being: A philosophical interpretation* (2007), así como sus artículos más recientes "Vom Nutzen der Historie. Hegels Auflösung des historischen Didaktizismus" (2017) "What Kind of Death? The Phaedo's double topic" (2017), "Varianten des Deizisionismus: Überlegungen zum Verhältnis von Carl Schmitt und Panajotis Kondylis" (2018) "Jaeger and the Pre-Socratics: The case of Parmenides" (2018). Fue también editor de la revista *Hypomnema* (vol. 5: *Heidegger's philosophy*, 2016).

Alejandro G. Vigo. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires (1986), del Conicet (Buenos Aires, 1986-1988), del DAAD (Heidelberg, 1989-1993), de la Alexander von Humboldt-Stiftung (Heidelberg, 1997-1998). Miembro titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieure-CNRS, París. Miembro del Comité de redacción (1988-1993 y 1996-2000) y coeditor (2001-2007) de *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*. Es profesor de la Universidad de los Andes (Chile). Ha sido galardonado con el Premio Internacional de Filosofía Antonio Jannone (2017, Pontificia Università della Santa Croce) y el Premio Friedrich Wilhelm Bessel (2010, Alexander von Humboldt-Stiftung) Entre sus publicaciones se encuentran *Action, Reason and Thruth: Studies in Aristotle's conception of practical rationality* (2016), *Arqueología y aleteiología: estudios heideggerianos* (2014), *Juicio, experiencia y verdad: de la lógica de la validez a la fenomenología* (2013), *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos* (2008), *Aristóteles: una introducción* (2007), *Estudios aristotélicos* (2006), *Zeit und Praxis bei Aristoteles* (1996), entre otros. Entre sus traducciones, es menester destacar *Aristóteles, Física, Libros III-IV*, traducción con introducción y comentario (1995), *Platón, Apología de Sócrates*, traducción con introducción,

notas y análisis (1998), *Platón, Fedón*, traducción anotada con introducción y análisis (2009). Ha publicado diversos artículos sobre Platón, Aristóteles, Kant, Husserl y Heidegger, así como sobre diversos temas de filosofía teórica y filosofía práctica, en revistas especializadas de Latinoamérica, Estados Unidos y Europa.

Ángel Xolocotzi Yáñez. Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania. Actualmente es director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de Estancia de Doctores y Tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III). En 2013 recibió el Premio Estatal de Ciencia y Tecnología (área Ciencias Sociales y Humanidades en la modalidad de ciencia básica) que otorga el estado de Puebla. Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, tres traducciones de Martin Heidegger, así como nueve libros de su autoría y quince libros coordinados. Sus áreas de interés se centran en la filosofía contemporánea, especialmente en la fenomenología y la hermenéutica. Desde hace varios años trabaja en una crónica de la vida y obra de Martin Heidegger, de la cual ya ha publicado dos volúmenes.

Traductores

Walter Caballero Vargas. Licenciado en Educación Básica con énfasis en Inglés. Diplomado en lengua aplicada e inglés como segunda lengua. Certificado en inglés conversacional y workshop en lingüística aplicada.

Gerardo Córdoba. Filósofo por la Universidad de Antioquia (Colombia). Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea en esta última.

Enrique Cortazar Vega. Maestro en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con la tesis “Revelación como orientación en Franz Rosenzweig: de la Urzelle a *La estrella de la redención*”. Ha publicado artículos en el área de filosofía de la religión y filosofía política. Ha participado como ponente y organizador de diferentes eventos filosóficos nacionales e internacionales. Con apoyo del Consejo

Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), realizó en 2019 una estancia de investigación en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn de Alemania. En 2021 comienza, bajo la tutela de Michael Schulz, su doctorado en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, donde al mismo tiempo se desempeña como ayudante de investigación en el área de filosofía de la religión de la universidad. A partir de 2021 se integra a la Comunidad Mexicana de Estudiantes de Filosofía (Comefi) como parte del comité de filosofía de la religión. Sus áreas de interés son la filosofía de la religión/mitología, el pensamiento mexicano del siglo XX y el idealismo alemán, principalmente desde Friedrich W.J. Schelling.

Deni Gamboa López. Doctora en Filosofía por la Universidad de Quebec en Montreal. Desde 2017 es profesora-investigadora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Se especializa en filosofía medieval, en particular, en la epistemología, la filosofía de la mente y la metafísica de Guillermo de Ockham, Walter Chatton y Adam de Wodeham. Es miembro de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale así como de la Sociedad Mexicana de Filosofía. Realizó una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ha publicado artículos en revistas tales como *British Journal for the History of Philosophy*, *Viator*, *Bulletin de Philosophie Médiévale* e *Hipogrifo*.

Ernesto Guadarrama. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana; realizó estudios de maestría en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en fenomenología y filosofía continental contemporánea en la Universidad Católica de Lovaina. Es miembro del Seminario de Estudios Básicos de Fenomenología Trascendental y del Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad del Claustro de Sor Juana.

José Ramón Hernández Mateos. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.

Fernando Huesca Ramón. Profesor en la Licenciatura en Filosofía, la Maestría en Estética en Arte y la Maestría en Filosofía y Doctorado en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de

Puebla. Profesor en la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Puebla. Sus líneas de investigación idealismo alemán, estética, economía política, filosofía política, filosofía de la mente y bioética. Miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, del Grupo de Estudios Hegelianos *La razón en la historia*, del Grupo de Estudios sobre la Consciencia Via Synapsis y del Sistema Nacional de Investigadores de México. Coorganizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos de México. Publicó recientemente el libro *Economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad* y una traducción a la introducción al curso de estética de Hegel de 1828-1829 en la revista *La Lámpara de Diógenes*.

Álvaro Ledezma Albornoz. Licenciado en Artes Liberales con especialización en Filosofía por la Universidad San Francisco de Quito, Máster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es candidato a PhD por la Universidad Católica de Chile y la Albert-Ludwigs Universität Freiburg, bajo la dirección de Francisco de Lara y Hans Helmuth Gander. Es becario para estudios de doctorado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile. Su ámbito de investigación se enfoca en las implicaciones éticas de la “análisis existencial del *Dasein*” desarrollada por Heidegger, más exactamente durante el período marburgués (1923-1928).

Tamara Rojas Triana. Licenciada en Lenguas Extranjeras en la Universidad de Antioquia, Colombia.

Revisor de las transliteraciones del griego

César Mora Alonso. Filósofo de la Universidad de Cartagena y magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido docente del Programa de Filosofía de la Universidad de Cartagena y en la actualidad se desempeña como docente de planta del Programa de Formación Complementaria de la Escuela Normal Superior de Cartagena de Indias. Miembro del comité científico de la *Revista Internacional de Filosofía* *’Oδός* y par evaluador de *Pensamiento*, *Eidos* y *Cuestiones de Filosofía*, revista de la que también fue corrector de estilo. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. Sus áreas de interés giran en torno a la filosofía antigua, la filosofía política, la ética y la pedagogía.



