



Aristóteles y la fundamentación histórico-crítica de la “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”¹

*Aristóteles e a fundamentação histórico-crítica da
“hermenêutica fenomenológica da facticidade”*

Andrés F. Contreras

0000-0003-1842-1818

andres.contreras@udea.edu.co

UdeA – Instituto de Filosofía da
Universidade de Antioquia /
Colombia

RESUMEN

El artículo se propone analizar el papel de la figura de Aristóteles y de las “interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles”, realizadas por Heidegger (1921-1924), en el contexto de una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”; con base en el llamado *Informe a Natorp* (1922) y el curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo (GA 63). En primer lugar, se destaca la presencia implícita de las concepciones ontológicas provenientes de Aristóteles en la “situación fáctica” del momento; lo que exige llevar a cabo, según Heidegger, una apropiación crítica del presente y un trabajo histórico de desmontaje (*Abbau*) de la tradición ontológica. En segundo lugar, se aborda la tarea de reconducir (*zurücknehmen*) la ontología y la lógica tradicionales al problema de la facticidad, como elemento fundamental del trabajo crítico-deconstructivo que hace parte de una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”. En tercer lugar, se caracteriza la figura de Aristóteles como modelo (*Vorbild*) y “fenomenólogo”, que se relaciona con los pensadores de la naturaleza que lo antecedieron, del mismo modo como el propio Heidegger desea ocuparse de la tradición ontológica. En cuarto lugar, se muestra cómo la herencia de Parménides, asumida por Aristóteles, termina reduciendo el ser del ser humano a una *realidad efectiva*, equiparable al tipo de comparencia de los entes que pueden moverse o producirse. Finalmente, se muestra la apropiación heideggeriana de las virtudes dianoéticas presentes en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (φρόνησις, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία y νοῦς) y su correspondencia con las estructuras de ser de la propia vida fáctica (ser-con, ocupación, conocimiento teórico —científico o contemplativo— y “ahí” del “ser-ahí”, respectivamente), que Heidegger desarrolla en los cursos de la época y posteriormente en *Ser y tiempo* (1927).

Palabras clave: hermenéutica; destrucción (*destruktion*); ontología; lógica; facticidad.

RESUMO

O artigo tem como objetivo analisar o papel da figura de Aristóteles e as suas “interpretações fenomenológicas” segundo Heidegger (1921-1924) no contexto de uma “hermenéutica fenomenológica da facticidade”, com base no Relatório Natorp (1922) e no curso do semestre de verão de 1923 em Freiburg (GA 63). Em primeiro lugar, é enfatizada a presença implícita das concepções ontológicas de Aristóteles na “situação factual” do momento; isso requer, segundo Heidegger, uma apropriação crítica do presente e um trabalho histórico de desmantelamento (*Abbau*) da tradição ontológica. Em segundo lugar, trata-se da tarefa de redirecionar (*zurücknehmen*) a ontologia e a lógica tradicionais para o problema da facticidade, como um elemento fundamental do trabalho crítico-desconstrutivo que faz parte de uma “hermenéutica fenomenológica da facticidade”. Em terceiro lugar, a figura de Aristóteles é caracterizada como um modelo (*Vorbild*) e “fenomenólogo”, que estabelece uma relação com os pensadores da natureza que o precederam, da mesma forma que Heidegger deseja lidar com a tradição ontológica. Em quarto lugar, mostra-se como a herança de Parmênides, retomada por Aristóteles, acaba por reduzir o ser humano a uma realidade efetiva, comparável ao tipo de aparência de entidades que podem mover-se ou ser produzidas. Por fim, a apropriação heideggeriana das virtudes dianoéticas presentes no Livro VI da *Ética a Nicómaco* (φρόνησις, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία e νοῦς) e a sua correspondência com as estruturas de ser da própria vida fáctica (ser-con, ocupação, conhecimento teórico —científico ou contemplativo— e “aí” do “ser-aí”, respectivamente), que Heidegger desenvolve nos cursos da época e, mais tarde, em *Ser e Tempo* (1927).

Palavras-chave: hermenéutica; destruição (*destruktion*); ontologia; lógica; facticidade.

Recibido: 21/11/2024

Received: 21/11/2024

Aprovado: 05/12/2024

Approved: 05/12/2024

Publicado: 31/12/2024

Published: 31/12/2024



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

¹ Este trabajo hace parte del proyecto de investigación “Crítica y hermenéutica de las sociedades contemporáneas”, Colciencias (Colombia), convocatoria 806/2018.

Introducción

En el breve texto de 1922 conocido como *Informe a Natorp* (GA 62, p. 343-419),² Martin Heidegger ofrece una visión global de las “interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” que venía realizando desde 1921 (GA 61), y que se prolongarían, en esta primera etapa de su pensamiento, hasta 1924 (cf. GA 18; GA 19).³ Más allá de lo que podría pensarse, aquí no se pretendía llevar a cabo “una defensa imparcial de la herencia aristotélica”, como identifica y manifiesta correctamente Georg Misch en su informe crítico sobre este escrito (citado en Lessing, 1989, p. 271), el cual Heidegger había presentado en Gotinga y Marburgo para obtener una plaza de profesor en alguna de las dos universidades. Como sugiere el título con el que este fuera publicado, allí se trataba, en realidad, de llevar a cabo unas “interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” que pretendían servir, al mismo tiempo, de “indicación de la situación hermenéutica” de ese momento.

¿Qué tienen de “fenomenológicas” estas “interpretaciones”? ¿Por qué tendría que ocuparse la investigación fenomenológica de un pensador tan lejano en el tiempo como Aristóteles? ¿Por qué recurrir a la “interpretación”, cuando la fenomenología trata de “evidencias” que habrían de aprehenderse y describirse directamente? ¿Qué tiene que ver Aristóteles con la “situación hermenéutica” del presente? ¿Por qué tendría la fenomenología que asumir la tarea de “indicar” la “situación hermenéutica” mediante una interpretación de Aristóteles? ¿No se trataba, acaso, de “ir a las cosas mismas”, al margen de las teorías y de los prejuicios heredados por la tradición, según reza el lema mismo de la fenomenología establecido por Husserl (cf. Hua III/1, p. 51)?

El objetivo de este trabajo es esclarecer el rol que tienen la figura de Aristóteles y las “interpretaciones fenomenológicas” de este autor en el proyecto de una “*hermenéutica fenomenológica de la facticidad*” (2002b, p. 47; GA 62, p. 364ss). El que este lema, con el que Heidegger caracterizaba su concepción de la fenomenología por entonces, se encuentre presente en el llamado *Informe a Natorp* sugiere que, para él, Aristóteles ocupa un lugar central en lo que posteriormente ha sido denominado el “giro hermenéutico de la fenomenología” (Grondin, 2003), la “transformación hermenéutica” de esta (Rodríguez, 1997) o, incluso, la “siembra” (*greffe*) de la hermenéutica en la *fenomenología* (Ricœur, 1969, p. 10.). Para ello, se examinarán las principales indicaciones presentes en el *Informe a Natorp*, a la luz de la concepción filosófica que Heidegger esboza en las lecciones del

² Se emplean las abreviaturas Hua (*Husserliana*), GA (*Gesamtausgabe*) y GW (*Gesammelte Werke*) para referenciar las ediciones canónicas de las obras de Husserl, Heidegger y Gadamer, respectivamente, que aparecen en la bibliografía.

³ Sobre los seminarios de Heidegger sobre Aristóteles aún no publicados, cf. Gonzalez (2024). Para una versión en español del seminario inédito sobre *De anima*, del semestre de verano de 1921 en Friburgo, basada en los apuntes de Helene Weiss y Oskar Becker, cf. Orejarena Torres e Xoloxcotzi Yáñez (2024).

semestre de verano de 1923 en Friburgo, bajo la idea, precisamente, de una “hermenéutica de la facticidad” (1999b; GA 63).

Como se verá aquí, la interpretación de Aristóteles que Heidegger esboza en el *Informe a Natorp* se presenta como una contribución a la historia de la ontología y de la lógica; elementos que se corresponden con la doble concepción de la “hermenéutica” que se presenta en el curso del semestre de verano de 1923, esto es, como modo de ser del ser humano —ontología— y como método de la fenomenología —lógica— (cf. Contreras, 2014; 2024). La lectura de Aristóteles realizada por Heidegger no pretende solamente dar cuenta de un momento en la historia de la ontología y de la lógica, sino que constituye una apropiación productiva de diversas ideas de este pensador, que permiten examinar el problema del ser de la vida humana y plantear de nuevo la cuestión más general del ser en cuanto tal, que se esboza ya en 1923 y que se desarrollará de manera más directa a partir de *Ser y tiempo* (1927). Heidegger encuentra en Aristóteles una manera de concebir la vida fáctica como un fenómeno primordialmente práctico, histórico y dinámico, fuera del enfoque teórico-objetivador, dominante en la tradición filosófica occidental y en la propia fenomenología del momento. Con la ayuda de la concepción aristotélica del conocimiento práctico (φρόνησις y τέχνη), Heidegger transita de una fenomenología basada la intuición y la descripción objetivante de lo que es el caso (Husserl) a una “hermenéutica fenomenológica” que, en primer lugar, reconoce la primacía de los proyectos prácticos y contextuales de sentido sobre el conocimiento reflexivo y objetivador, y, en segundo lugar, busca esclarecer hermenéuticamente la propia situación histórica e interpretativa que articula y determina previamente el movimiento comprensor de la vida humana.

En primer lugar, se mostrará por qué, según Heidegger, la fenomenología habría de ocuparse de la historia, y por qué Aristóteles, en particular, habría de ocupar un lugar central en este trabajo histórico-crítico. En segundo lugar, se destacará la unidad de los problemas ontológico y lógico, la necesidad que Heidegger encuentra de retrotraer estas dos cuestiones al fenómeno de la facticidad, y su relación con el lema “hermenéutica de la facticidad”. En tercer lugar, se desarrollará el carácter modélico que tendría la figura de Aristóteles, en lo que se refiere a la aproximación histórico-crítica frente a los pensadores que lo antecedieron, la cual, según Heidegger, debe hacer parte de la fenomenología. En cuarto lugar, se mostrará por qué, pese a haber hecho experiencia del campo fenoménico propio de la vida humana, Aristóteles se sigue manteniendo, a los ojos de Heidegger, en una concepción ontológica y lógica limitada, heredada de Parménides. Finalmente, se mostrará cómo Heidegger se apropia de los diferentes modos de conocimiento presentes en el libro VI de

la *Ética a Nicómaco* (φρόνησις, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία y νοῦς), para plantear el pluralismo ontológico y metodológico que caracteriza su propuesta filosófica.

La actualidad hermenéutica de Aristóteles

Al comienzo del *Informe a Natorp*, Heidegger presenta su propio trabajo en su conjunto y sus interpretaciones de Aristóteles como investigaciones en el campo de la historia de la ontología y de la lógica (2002b, p. 1; GA 62, p. 346). Estas investigaciones, sin embargo, están muy lejos de ser un ejercicio meramente historiográfico de reconstrucción del sentido que, presumiblemente, habrían tenido las cosas en un pasado lejano. Heidegger se esfuerza por dejar en claro el modo como concibe la historia y el tipo de investigación de esta que pretende desarrollar. Lo que motiva su investigación de la historia de la ontología y de la lógica no es un interés “cultural” por aprehender o reconstruir los “hechos memorables” de un pasado lejano, tal como estos se habrían presentado. Su interés por la historia se funda, más bien, *en el presente* (2002b, p. 48; GA 62, p. 365).

Para Heidegger, la historia no constituye un objeto ajeno, que hubiese de ser reconstruido metodológicamente, como si se tratase de una “cosa en sí”, susceptible de ser conocida de una manera completa y neutral (2002b, p. 56; GA 62, p. 372). Antes que un “objeto de conocimiento”, la historia es aquello *que uno mismo es*, es decir, *aquello en lo que se vive y se está* (cf. 1999b; GA 63; Walton, 2024). La historia se refiere al propio presente, al modo como *esta misma opera en la actualidad*, sin que el intérprete sea consciente de ello. No es un “objeto de conocimiento” porque, en lugar de encontrarse a distancia del investigador, en realidad, *lo constituye*, es decir, forma parte integrante de su propio ser.

De ahí que, a los ojos de Heidegger, se requiera realizar un ejercicio de apropiación crítica de la historia, previamente asumida e incorporada, *en la que se vive*. Este ejercicio de interpretación puede ser llamado “fenomenológico”, en la medida en que se realiza en la perspectiva de primera persona, propia de este tipo de investigación, toma por objeto el propio ser histórico del investigador, busca hacer que este se muestre desde sí mismo y en los propios términos en los que dicho mostrarse se da (sobre la idea de una “interpretación fenomenológica”, cf. Rodríguez, 2008). En relación con esto, Heidegger comenta: “La historia no es recusada porque sea «falsa», sino porque aún permanece activa en el presente, aunque sin poder ser todavía un presente susceptible de una reapropiación auténtica” (2002b, p. 33; GA 62, p. 350s). Tal como Heidegger lo entiende, el objeto propio de la investigación histórica es, con todo rigor, el presente, en cuanto en él sigue siendo

operante el pasado. Como se dice en el mismo lugar: “La crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente”.

La llamada “historia de los problemas”, al pretender que se ocupa de estos sin introducir nada en ellos y al asumir implícitamente la idea de que no se encuentra afectada por el pasado que se le transmite, no acierta a reconocer el carácter histórico del presente ni la influencia callada del pasado en este (2002b, p. 30; GA 62, p. 348). Considerar el contenido de sentido transmitido por la historia como una “concepción de mundo” (*Weltanschauung*), entre otras posibles, como si la historia y el sentido fuesen ajenos a la propia realidad, tampoco hace justicia al carácter histórico de la vida (2002b, p. 46; GA 62, p. 363s). El sentido y la realidad no se encuentran separados. La realidad de la vida misma es histórica y está permeada por ella, se sea consciente de ello o no.

Esto significa que el objetivo de la investigación propuesta (interpretar a Aristóteles) y el punto de partida de esta (el propio presente) hacen parte, a los ojos de Heidegger, de un mismo problema. Tanto el tema como la realización misma de la investigación están marcados por el nexo con el pasado que se afina en la propia historicidad. El regreso a Aristóteles se presenta, pues, como una vuelta de la mirada al propio presente, el cual se revela de antemano como *histórico* en un sentido radical.

Estas consideraciones permiten entender mejor el sentido de la expresión “indicación de la situación hermenéutica”, que Heidegger usa como subtítulo de su informe. No se trata, como podría parecer, de aclarar la propia “situación hermenéutica” para emprender después, en un segundo momento, la interpretación de Aristóteles; como si uno pudiese desligarse de sus propias circunstancias históricas; como si uno pudiese llegar a conocer y a controlar por entero aquello que le ha sido transmitido por las tradiciones. La “indicación de la situación hermenéutica” no es un medio para asegurar un conocimiento objetivo ni para conseguir, con base en ello, un conocimiento más adecuado del estagirita. Se trata, más bien, de entender que Aristóteles mismo *hace ya parte de la propia situación hermenéutica* en la que se vive, se sea consciente de ello o no, y que es precisamente por este motivo y desde esta circunstancia que se requiere emprender el estudio de Aristóteles.

Heidegger no investiga a Aristóteles porque este sea, simplemente, un autor del pasado, digno de ocupar un lugar importante en una reconstrucción historiográfica de la filosofía, sino porque las determinaciones ontológicas desarrolladas por él *siguen siendo operantes en la actualidad*. Como se verá más adelante, esta idea hace parte de su tesis general sobre la historia de la ontología y sobre la necesidad de una destrucción (*Destruktion*) o desmontaje (*Abbau*) de esta (cf. 1999b, p. 100; GA 63, p. 76). La indicación de la propia situación hermenéutica coincide entonces con el estudio de

Aristóteles, el cual se presenta como una vía necesaria para la apropiación auténtica del presente. Es esta presencia *implícita* de Aristóteles en el propio presente aquello que la fenomenología tiene, propiamente, que “indicar” (*anzeigen*), esto es, experimentar de nuevo, sacar a la luz y mostrar. El pensamiento de Aristóteles es un elemento constitutivo de la “situación hermenéutica” del presente. La fenomenología se ocupa de la “historia” porque la vida misma *es histórica*.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, la previa comprensión de las cosas con la que cada uno se encuentra familiarizado —recibida por tradición e incorporada tácitamente en un proceso permanente de desarrollo, formación y enculturación— involucra una concepción determinada del ser que uno mismo *es* y del ser de todo lo demás. El *ser de lo que es* constituye, como se sabe, el tema propio de la ontología. La previa familiaridad con una concepción del ser de lo que es, recibida y asumida por tradición, hace necesario llevar a cabo una reapropiación histórica de ese pasado y, a una con ello, una aclaración del modo como el presente concibe las coordenadas básicas de la ontología. La tesis de Heidegger con respecto a Aristóteles —y este es uno de los puntos de contacto entre la interpretación de este autor y el problema de la hermenéutica que se quiere destacar aquí— es que la forma previa de concebir la facticidad en la que se mueve la filosofía en su conjunto está determinada, en buena medida, por la concepción greco-cristiana del ser en general y del ser humano en particular, prefigurada por el estagirita (2002b, p. 50; GA 62, p. 367). Después de referirse retrospectivamente a diferentes figuras de la tradición filosófico-teológica como Lutero y Agustín, Heidegger manifiesta lo siguiente:

[...] la idea del hombre y la del Dasein viviente, presupuesta inicialmente en todos estos ámbitos de la problemática teológica, se funda en la “Física”, en la “Psicología”, en la “Ética” y en la “Ontología” aristotélicas, si bien la asimilación de las doctrinas aristotélicas fundamentales varía en función de una elección determinada y de una interpretación particular (2002b, p. 46; GA 62, p. 370).

Así pues, más allá del modo particular como se ha interpretado en cada caso el pensamiento de Aristóteles, de acuerdo con Heidegger, la vida humana se concibe previa e implícitamente en el presente desde el horizonte ontológico desarrollado por este autor (2002b, p. 58; GA 62, p. 374). La vuelta a Aristóteles resulta ser, en este sentido, de importancia capital para la fenomenología. De acuerdo con Heidegger, desde un punto de vista puramente ontológico, el ser de la vida humana se comprende erróneamente como un “evento mundano”, de un modo semejante a como se concibe el ser del campo de trabajo que la ciencia denomina “naturaleza” (2002b, p. 50 y 57s; GA 62, p. 367 y 373s). Esta interpretación del ser de la facticidad como un ente mundano provendría de la adopción parcial y unilateral del horizonte ontológico propio de los objetos producidos y de los entes en movimiento desarrollado por Aristóteles. En palabras de Heidegger:

El ámbito ontológico de los objetos del trato (ποιούμενον, πράγμα, ἔργον, κινήσεως) y los modos de nombrar propios del trato —un λόγος; determinado o, dicho con mayor precisión, el objeto del trato considerado desde el modo como es nombrado en el discurso— fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto “vida humana” y, por consiguiente, los diferentes modos de nombrarla y determinarla discursivamente (2002b, p. 58; GA 62, p. 374).⁴

Esta tesis se puede complementar con la afirmación realizada al comienzo del curso del semestre de verano de 1923, en donde se dice que la ontología tradicional, aunque se presenta a sí misma como una determinación general del ser, tiene a la vista, en realidad, un sector concreto del ente (1999b, p. 17s; GA 63, p. 2). Como se verá más adelante, el modo corriente y actual de concebir el ser de la vida humana (ontología) y la forma de aprehenderla categorialmente (lógica) resultan de una apropiación parcial y limitada de los desarrollos aristotélicos, llevada a cabo a lo largo de la tradición filosófica occidental. Este ejercicio histórico no solamente permite mostrar el ocultamiento que domina el presente, sino que posibilita el planteamiento originario de estas dos cuestiones decisivas: el ser de la vida humana, y el modo adecuado de acceder a ella y desarrollar su conceptualización. Volver a Aristóteles permite, entre otras cosas, la apropiación originaria de un horizonte ontológico decisivo para la historia de occidente, que determina el modo limitado como se comprenden la ontología y la lógica en ese momento.

Como puede apreciarse, fue Heidegger el primero en plantear “la actualidad hermenéutica de Aristóteles” —según la frase acuñada posteriormente por Gadamer (1996, p. 383; GW 1, p. 317)— en al menos tres sentidos diferentes: 1) El horizonte ontológico desarrollado por el estagirita constituye el trasfondo que determina la manera limitada y parcial de entender y asumir, implícitamente, el ser de la vida humana y el sentido de la categorización que le corresponde. 2) La interpretación de diversos pasajes de la obra de Aristóteles permite apropiarse fenoménicamente del horizonte ontológico que este tuvo presente y entender adecuadamente su significado y alcance. 3) Finalmente, esto posibilita también una experiencia adecuada del horizonte previo de sentido en el que ha de fundarse el ejercicio lógico de captación de lo que es (verdad) y su conceptualización.

Ontología, lógica y hermenéutica

La historia detrás del título del curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo (*cf.* 1999b; GA 63) cobra especial relevancia cuando se la considera a la luz del *Informe a Natorp*. Como cuenta el

⁴ Esta tesis, como se sabe, se defenderá también en *Ser y tiempo* (1927) en donde se la expresa en los siguientes términos: “El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el «mundo»” (2003, p. 40; SZ, p. 15).

editor de este volumen, el curso se había anunciado originalmente con el título de “Lógica”. Debido a que otro profesor de la Facultad también pensaba impartir un curso sobre lógica ese semestre, se le pidió a Heidegger cambiar el título inicialmente previsto. En estas circunstancias, Heidegger habría dicho: “Bueno, entonces, «Ontología»” (1999b, p. 145; GA 63, p. 113). Con todo, en la introducción realizada en la primera clase, Heidegger decide cambiar el título una vez más. Después de una introducción sobre el sentido que debería tener, en las investigaciones que allí se presentaban, la palabra “ontología”, y de mencionar que tanto la ontología tradicional como la ontología moderna impiden el acceso adecuado al problema del existir del ser-ahí (*Dasein*), Heidegger concluye: “En definitiva, el título que corresponde mejor al tema y a la manera de tratarlo para lo que sigue es el de: Hermenéutica de la facticidad” (traducción modificada, 1999b, p. 20; GA 63, p. 3).

Esto no sería más que una anécdota curiosa, si los rótulos de “lógica”, “ontología” y “hermenéutica de la facticidad” no tuvieran un sentido filosófico preciso, que da cuenta de las razones por las cuales era posible realizar este doble cambio de nombre, sin dejar de ser fiel al contenido del curso. Merece la pena citar, en toda su extensión, el pasaje del *Informe a Natorp* en el que Heidegger aborda esta misma cuestión:

La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso. Esto significa que la filosofía, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar, es decir, la filosofía es *lógica*.

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad (traducción corregida, 2002b, p. 46s; GA 62, p. 364).

Estas frases encierran los elementos principales de la lectura heideggeriana de Aristóteles y las razones que explican la centralidad de estas en el proyecto de una “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad”. Como se sugirió antes, la tesis de Heidegger es que la facticidad tiende a interpretarse de manera inadecuada a partir del modo de ser de los entes de carácter mundano, como los entes producidos y como aquellos que pueden ser movidos en el ejercicio de la praxis (Aristóteles). La distinción que se realiza en este pasaje entre la “ontología de la facticidad” —a la que Heidegger califica de “ontología fundamental”— y las demás ontologías regionales muestra ya que el ser de la vida fáctica no puede interpretarse ni categorizarse al modo de un “ente mundano”. A la facticidad corresponde una caracterización ontológica y categorial propias, diferente de aquella que

corresponde a los entes producidos o movibles con los que este interactúa mundanamente. Pero esto no es todo. Las diferentes “ontologías regionales”, cuyos entes tienen un carácter mundano, reciben “el fundamento y el sentido de sus problemas” de la ontología fundamental de la facticidad que Heidegger promete desarrollar bajo el nombre de “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad”.

Resulta sumamente interesante que en el texto antes citado se destaque la conjunción en letra itálica (aspecto desatendido en la traducción castellana) en la frase que dice: “Ontología *y* lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad” (traducción corregida, 2002b, p. 46s; GA 62, p. 364). En efecto, el problema de la ontología *y* el de la lógica son, en el fondo, el mismo problema, pues a cada modo de ser específico (ontología) corresponde un modo concreto de ser mostrado y llevado a concepto (lógica). No se trata de cuestiones separadas, sino de un único problema, el cual, además, ha de reconducirse (*zurücknehmen*) e interpretarse desde la unidad originaria (*Ursprungseinheit*) que constituye la propia *facticidad*.

Así pues, en lugar de interpretar erróneamente el ser de la facticidad por el modo como se muestran y se articulan categorialmente los entes mundanos, se requiere atender al problema de la facticidad *desde sí mismo*, y no desde concepciones lógico-ontológicas, implícitamente asumidas, que le resulten ajenas. Es esta reconducción a la facticidad la que garantiza que la lógica y la ontología de la facticidad que Heidegger busca desarrollar tengan el grado suficiente de amplitud y originariedad.

Según Heidegger, la ontología de la facticidad ha de entenderse como aquella ontología *fundamental*, de la cual todas las ontologías regionales reciben su sentido y fundamento. De un modo que se corresponde con esto, la lógica misma, una vez reconducida a la facticidad, ha de considerarse como una “lógica originaria”, anterior a las formas regionales de acceso y categorización, las cuales han de entenderse, a su vez, como *derivadas* de la primera. El proyecto de una ontología fundamental de la facticidad involucra, pues, el desarrollo de una lógica originaria que se corresponde con ella (sobre el proyecto de desarrollar una “lógica” en este periodo, cf. Xolocotzi Yáñez, 2024).

Entendida en un sentido amplio, la “lógica” involucra problemas diversos que merecen explicitarse: Esta puede tratar, en primera instancia, de cuestiones relativas a la manera adecuada de acceder a los fenómenos (método), según las peculiaridades ontológicas que les corresponden y su modo específico de *mostrarse* (verdad). Al respecto, cabe citar el título del curso impartido por Heidegger en el semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo, el cual resulta por sí mismo suficientemente elocuente: “Lógica: la pregunta por la verdad” (2004b; GA 21). En segundo lugar, la lógica puede involucrar asuntos referidos a la manera de aprehender conceptualmente aquello de lo cual se trata (problema de la categorización, de su estatus lógico y de la génesis de las categorías). Finalmente,

puede referirse a cuestiones relacionadas con las concepciones básicas de las diferentes ciencias, según las diversas regiones ontológicas de las que estas se ocupan (teoría y fundamentación de las ciencias). En relación con este último aspecto del problema, Heidegger habla en esta misma época y en *Ser y tiempo* de la necesidad de una “lógica productiva” de las ciencias, arraigada en la ontología fundamental del *Dasein* (2003, p. 33; SZ, p. 10).

Como se verá más adelante, el pensamiento de Aristóteles es crucial en esta reconducción de los problemas ontológico y lógico-metodológico. No se trata, simplemente, de que la tradición haya interpretado de una manera limitada y parcial el ser de la facticidad a partir de los entes mundanos, como antes se sugirió. Aristóteles mismo también proporciona, de hecho, el horizonte ontológico y lógico-metodológico a partir del cual Heidegger desarrollará el carácter de ser propio de la facticidad (ontología fundamental), el sentido adecuado del mostrarse de los diferentes tipos de entes (pluralismo ontológico y sus modos correspondientes de verdad), las formas adecuadas de conceptualización y de articulación de sentido (lógica originaria), y el horizonte general bajo el cual podría desarrollarse el problema de la fundamentación de las ciencias (lógica productiva de las ciencias). Dicho de otra manera, Heidegger elabora su ontología fundamental y su lógica originaria sobre la base fenoménica de la facticidad —la suya propia, la de su propia época—, gracias a la realización de sus diversas “interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles” (1921-1924), las cuales vienen a coincidir con el proyecto de una “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad”. Una vez más, aquello que se encontraba en juego cuando el joven Heidegger llevaba a cabo las diversas “interpretaciones fenomenológicas” de la tradición ontológica no era solamente el autor del cual se trataba —en este caso, Aristóteles—, sino *la propia facticidad*, la cual, como se dijo, es eminentemente *histórica*.

Según Heidegger, la misión de la filosofía es hacer transparente, en la medida en que esto sea posible, la situación histórica en la que uno se encuentra y de la cual se toma, implícitamente, las diferentes concepciones del ser de lo que es (2002b, p. 30; GA 62, p. 347). Se trata de llevar al presente a replegarse sobre sí mismo para aumentar su capacidad de interrogación (2002b, p. 32s; GA 62, p. 349s), lo que se consigue mediante una “hermenéutica de la situación”, esto es, una aclaración crítica, metódicamente desarrollada, del propio presente. Resulta interesante y significativo que, por un lado, la tarea ontológica y, por otro lado, la tarea lógica de esta investigación se correspondan con las dos lecturas posibles del genitivo presente en la expresión “hermenéutica *de* la facticidad” (cf. Contreras, 2024, p. 185).

En efecto, por un lado, cuando el genitivo del lema “hermenéutica de la facticidad” se interpreta *de un modo subjetivo*, se entiende que es la propia facticidad la que realiza la interpretación. La

“hermenéutica” es entendida, en esta lectura, como rasgo ontológico de la facticidad. Si, como se dijo antes, el presente es histórico y está determinado por aquello que le ha sido transmitido por las tradiciones, puede decirse que este se caracteriza por ser “hermenéutico” en un sentido óntico-ontológico; *óntico*, porque la facticidad vive, de manera concreta, en medio de un conjunto de interpretaciones dominantes (“situación hermenéutica”); *ontológico*, porque este carácter de haber sido interpretado (*Ausgelegtheit*) hace parte *constitutivamente* de su ser histórico. Para Heidegger, el objeto propio de la filosofía es el existir o ser-ahí (*Dasein*) humano con miras a sacar a la luz *su propio carácter ontológico* (cf. 2002b, p. 31; GA 62, p. 348). La investigación propuesta presupone un modo previamente incorporado de ser y de comprender la propia facticidad, al igual que la tarea ontológica de desarrollar adecuadamente estas estructuras (ontología fundamental); una tarea en la que, como se verá, la figura de Aristóteles también juega un papel central.

Por otro lado, cuando el genitivo del lema “hermenéutica de la facticidad” se interpreta *de una manera objetiva*, se entiende esta “facticidad” como el objeto sobre el cual recae el ejercicio hermenéutico. En este segundo caso, a diferencia del primero, la “hermenéutica” tiene un sentido lógico-metodológico. No se la entiende ya como el modo de ser que corresponde a la facticidad (aspecto óntico-ontológico), sino más bien como *modo de acceder a ella* (método), de reconocer adecuadamente sus peculiaridades de ser y de *extraer de ella* las categorías que le son propias (lógica).⁵ La filosofía, en cuanto autoaclaración del presente fácticamente dado, es un trabajo de tipo histórico-crítico que tiene que hacerse cargo del modo como el pasado se ha incorporado tácitamente en el presente. Al trabajo de apropiación histórico-crítica del pasado se lo conoce tradicionalmente con el nombre de “hermenéutica” —piénsese, por ejemplo, en la hermenéutica general de Schleiermacher (desarrollada en documentos diversos entre 1805 y 1833, cf. 1998)—, por lo que no sorprende el hecho de que Heidegger elija esta denominación, propia de los estudios teológicos y filológicos que le eran familiares, para referirse al ejercicio histórico-crítico de una *fenomenología* que comienza por reconocer su propia historicidad.

Por supuesto, ambas tareas —la tarea ontológica y la tarea lógico-metodológica— se encuentran entrelazadas y en una relación eminentemente circular. Solamente porque la vida fáctica es hermenéutica (aspecto óntico-ontológico) puede ella misma considerar la facticidad que ella misma es como objeto temático de la interpretación (aspecto lógico-metodológico) con miras a sacar a la luz su carácter de ser (ontología fundamental). Justamente por ello, en el curso del semestre de

⁵ Como es sabido, por el rango ontológico que les corresponde, las elaboraciones categoriales del ser del ser-ahí (*Dasein*) serán designadas por Heidegger, poco tiempo después, con el nombre de “existenciales” (*Existenzialien*), reservando el rótulo de “categorías” solamente para aquellas entidades diferentes del existir humano (cf. 2003, p. 69s; SZ, p. 44s).

verano de 1923 en Friburgo, Heidegger manifiesta que la hermenéutica es la interpretación que, por ser comprensora-interpretante, la propia facticidad realiza de sí misma (1999b, p. 32s; GA 63, p. 14s). Así pues, entendida como una “hermenéutica de la situación” o “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad”, la filosofía no hace otra cosa que asumir metodológicamente lo que constituye ya, de hecho, un rasgo propio o una actividad fundamental de la vida humana: el comprender y el interpretar (*cf.* 2002b, p. 31; GA 62, p. 349). Como se dice en el curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo: “La hermenéutica habla *desde* y para lo ya-interpretado [*Ausgelegtheit*]” (traducción modificada, 1999b, p. 37; GA 63, p. 18).

Como puede apreciarse, existe una estrecha relación entre la idea de una “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad” y la tarea ontológica, por un lado, y lógico-metodológica, por el otro, que Heidegger se propone desarrollar con sus investigaciones histórico-críticas de los textos de Aristóteles heredados por la tradición ontológica. Esto justifica tanto el cambio de nombre del mencionado curso de 1923 como la conexión que se presenta entre los elementos que hicieron parte del título —“ontología”, “lógica” y “hermenéutica”— (1999b, p. 20 y 145; GA 63, p. 3 y 113). El problema lógico-metodológico no puede separarse del punto de partida óntico-ontológico, el cual, a su vez, constituye el objetivo de la investigación. La circularidad que se presenta en esta “hermenéutica de la facticidad” no es otra cosa que el reconocimiento de la “unidad originaria” que se presenta entre ontología y lógica; una enseñanza que, como se verá más adelante, proviene de Aristóteles.

Aristóteles como fenomenólogo

En un conocido pasaje del curso del semestre de verano de 1923, Heidegger se refiere a las influencias recibidas de otros pensadores en los siguientes términos: “Compañero (*Begleiter*) en la búsqueda fue el joven Lutero y modelo (*Vorbild*), Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos (*Stösse*) me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (traducción modificada, 1999b, p. 22; GA 63, p. 4). Hoy en día, sería posible contrastar estas afirmaciones con las fuentes de las que se dispone, con el fin de confirmar su sentido y ampliar lo dicho por Heidegger sobre cada una de estas influencias. En primer lugar, Heidegger recorrió, efectivamente, caminos teológicos y filosóficos parecidos a los de Lutero, reafirmando, como aquel, la independencia crítica frente a la herencia recibida (*cf.* Kisiel, 1993, p. 69ss; McGrath, 2006, p. 151ss). En segundo lugar, es posible identificar en el pensamiento heideggeriano un gran número de motivos recibidos de Kierkegaard, como la idea de una existencia que huye de sí misma y que ha de ser asumida; el mismo concepto de “facticidad”; y la reflexión sobre los estados afectivos como la angustia y el aburrimiento (*cf.*

Rodríguez Suárez, 2024). De hecho, tal vez quepa entender estos “impulsos” como verdaderas “sacudidas” (*Stöße*), dado el carácter afectivo de las experiencias de las que se trata y el profundo compromiso existencial de la “hermenéutica de la facticidad”. En tercer lugar, es claro que Heidegger adopta de Husserl, a su manera, el peculiar giro fenomenológico de la mirada, que consiste en tomar lo dado, tal como se da y dentro de los límites en los que se da, como algo que se encuentra referido a la propia experiencia que se hace de ello. Finalmente, más allá de la importancia de Lutero, Kierkegaard y Husserl en la configuración del pensamiento heideggeriano, el que Heidegger diga que su modelo o ejemplo a seguir (*Vorbild*) es Aristóteles no parece poca cosa.

Se sabe que Heidegger considera haber llegado a la pregunta fundamental de su pensamiento —la pregunta por el significado unitario que domina los diferentes modos de comprender el ser de lo que es— a través del estudio reiterado desde 1907, según dice, del libro sobre Aristóteles redactado por Brentano (2007, originalmente 1862), en donde se cita como epígrafe la primera frase del libro séptimo (Z) de la *Metafísica*: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”; en la traducción explicativa de Heidegger: “Lo que es (en lo que respecta a su ser) se manifiesta de muchas maneras” (traducción propia, carta de Heidegger a Richardson de comienzos de abril de 1962, citada en: Richardson, 1963, p. XI). El sentido del ser de lo que es (τὸ ὄν) y su hacerse manifiesto (λέγειν) se corresponden con los dos aspectos antes mencionados —ontología y lógica— que, según se dijo, han de reconducirse al problema de la facticidad y de investigarse mediante una “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad”.

Aunque esto es ya suficiente para explicar por qué Heidegger considera a Aristóteles como su modelo, es posible destacar un aspecto adicional: Heidegger no solamente retoma de Aristóteles la pregunta por el ser de lo que es (ontología) y la unidad originaria de este con su manifestación (lógica), también ve en el estagirita el tipo de trabajo histórico-crítico de la tradición que, partiendo de la polisemia de los términos y de la correspondiente diversidad de la manifestación de lo que es —“τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”—, debe ser desarrollado por la fenomenología. En efecto, en el *Informe a Natorp*, cuando Heidegger aborda el contenido de sus interpretaciones de algunos libros seleccionados de la *Física* (A, B y Γ, capítulos 1-3), reitera una y otra vez la “crítica positiva” que Aristóteles mismo realiza de los pensadores que lo antecedieron (2002b, p. 77ss; GA 62, p. 391ss). Según Heidegger, la crítica a los eleatas que se realiza en el primer libro de la *Física* de Aristóteles se toma generalmente como algo que no tiene que ver propiamente con el objeto de la discusión —el movimiento— y que, por eso mismo, podría ser dejado de lado (Heidegger menciona aquí la lectura de Bonitz, 2002b, p. 79; GA 62, p. 393). Para Heidegger, sin embargo, con esta referencia crítica a los eleatas, Aristóteles trata, más bien, de “asegurar [...] el horizonte decisivo para toda la

problemática posterior” (destacado por el autor, 2002b, p. 79; GA 62, p. 393). Lo interesante aquí es que Heidegger reconoce en el propio Aristóteles el modo de proceder crítico-destructivo que él mismo adopta y quiere desarrollar desde su propio presente para toda la historia de la ontología. Refiriéndose a Aristóteles, dice:

La interpretación ayuda a comprender por qué una tal investigación del acceso [—del ἀρχή—] debe asumir necesariamente un punto de partida crítico: toda investigación se mueve en un determinado nivel de interpretación de la vida dado con anterioridad y en unos modos de hablar sobre el mundo dados también con anterioridad. En la propia facticidad [en la que se encuentra inmersa la investigación] está presente y operativo el modo como ya los “antiguos físicos” vieron, nombraron y abordaron la “naturaleza” en clave discursiva (2002b, p. 77s; GA 62, p. 392).

Esto justifica una especie de “hermenéutica de la facticidad”, desarrollada por el propio Aristóteles, con el propósito de sacar a la luz tanto el haber previo (*Vorhabe*) como el modo de concebir previo (*Vorgriff*) de los pensadores que lo antecedieron; lo que le habría permitido asegurarse, según Heidegger, el horizonte adecuado de la cuestión. Así, las preguntas que Aristóteles se plantea con relación al pasado podrían reformularse, según Heidegger, de la siguiente manera:

[...] ¿han incorporado los físicos antiguos el ente entendido como φύσις en el proyecto de la investigación, de tal manera que su carácter fenoménico decisivo —aquel que la investigación anterior ya siempre presupone de alguna manera en sus diferentes modalidades de discurso: a saber, el del movimiento— quede custodiado y explicitado originariamente? O, por el contrario: ¿acaso el modo como la investigación tradicional accede al ámbito del ser en cuestión no se mueve, de entrada, en “teorías” y tesis fundamentales, que no sólo no se extraen del ámbito del ser, sino que directamente le cierran el paso? (2002b, p. 78; GA 62, p. 392).

Según Heidegger, para Aristóteles, en lo que se refiere a los eleatas, se trata realmente de lo segundo. Heidegger no solamente considera fundamental volver al estagirita en el ejercicio crítico-destructivo de la vida fáctica del presente, sino que hace del mismo Aristóteles una especie de “fenomenólogo” que discute abiertamente con los antiguos pensadores de la naturaleza —e, incluso, con los pensadores del futuro, gracias a la actualización del sentido de lo dicho por él que Heidegger lleva a cabo—. Esta forma característica de referirse a los pensadores del pasado, de acceder al horizonte de comprensión que les corresponde, de apropiarse del sentido de lo dicho por ellos y de discutir abiertamente con ellos sobre las cosas de las cuales se trata hace parte del sentido mismo de lo que Heidegger denomina una “interpretación fenomenológica” (*cf.* Rodríguez, 2008). Como lo sugiere ya la propia expresión, la “interpretación fenomenológica” del pasado no se ocupa de reconstruir el significado literal de las palabras de un texto transmitido, sino de ejecutar de nuevo la experiencia fundamental del fenómeno mismo en la que este decir tuvo su origen. Este es, precisamente, uno de los aspectos fundamentales que diferencian la interpretación corriente de un texto de la

“interpretación fenomenológica” que Heidegger busca desarrollar. En palabras del *Informe a Natorp*, se trataría de:

“[...] comprender radicalmente lo que en cada momento una determinada investigación filosófica del pasado colocó en su situación y de la inquietud de fondo que mostró por esa situación; *comprender* no significa tomar nota sin más del conocimiento establecido, sino repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más originaria y para esa situación” (traducción corregida, 2002b, p. 33; GA 62, p. 350).

Los textos del pasado que llegan hasta el presente, cuya interpretación dominante se recibe por tradición, perdiendo su fuerza a medida que esta se transmite de una generación a otra, tuvieron su origen en una experiencia determinada de las cosas, llevada a cabo, según el caso, con mayor o menor grado de originariedad. Este acceso al pasado y esta repetición (*Wiederholen*) de la experiencia pasada no deben entenderse en el sentido de una reproducción exacta de un contenido de sentido, presuntamente depositado en las palabras que se transmiten, o de una reproducción de un evento del pasado, tal como este se habría efectivamente presentado —piénsese en la reconstrucción histórica, gramatical y psicológica propuesta por Schleiermacher (1998)—. Existe, por supuesto, una distancia histórica insuperable entre el pasado y el presente, y, sin embargo, ambos deben ponerse en relación en el trabajo fenomenológico que desarrolla la filosofía. En relación con esto, en el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger manifiesta lo siguiente respecto de la destrucción de la historia:

“Desmontar” quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*. En correspondencia a nuestra posición se trata de volver a configurar de nuevo la posición originaria, es decir, una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma (nótese cómo Heidegger mismo destaca el nombre del estagirita, 1999b, p. 100; GA 63, p. 76).

Pero esta interpretación no quiere quedarse meramente en la reafirmación de la posición actual, la cual Heidegger considera se encuentra caracterizada por el decaimiento y encubrimiento (*Abfall und Verdeckung*) de las cosas, esto es, por la pérdida del suelo originario de la experiencia. Se trata, por el contrario, de llevar la posición actual, limitada y cadente, a una posición originaria (*ursprüngliche Stellung*), en la que se haga visible otra vez el fenómeno mismo en el que lo dicho tuvo su origen. Esto supone realizar una nueva experiencia de aquello de lo que se habla en el texto transmitido. Pero esta no se realiza al margen de la propia posición. Por el contrario, se lo reconozca o no, toda experiencia del pasado se realiza partiendo de la situación histórica y hermenéutica del propio presente. La “posición originaria”, entonces, pretende ser la misma y, sin embargo, es necesariamente diferente. En cierta forma, Heidegger se aproxima a los autores del pasado en

general con el mismo tipo de preguntas que, según su lectura, el propio Aristóteles planteaba a los eleatas: ¿Realizan los autores del pasado una experiencia suficientemente radical de los fenómenos estudiados?, ¿consiguen estos expresar y “custodiar” adecuadamente en palabras el sentido propio de las cosas experimentadas? o, por el contrario, ¿reproducen ideas ajenas a la experiencia directa de las cosas mismas?

De este modo, algo curioso, Heidegger termina reafirmando, a su manera y en un sentido particular, el principio hermenéutico tradicional de comprender a un autor mejor de lo que este se comprendió a sí mismo (Schleiermacher, 1998, p. 23, 33). Como puede apreciarse, la idea de una “interpretación fenomenológica” de los pensadores del pasado se encuentra estrechamente relacionada con la de una “hermenéutica de la facticidad” y con la de una “destrucción” (*Destruktion*) de la historia de la ontología; ambas motivadas por el encubrimiento de sí en el que, según Heidegger, vive el presente. El rendimiento positivo de esta interpretación consiste en permitir comprender tanto el grado de encubrimiento del presente, como el grado de originalidad de la experiencia realizada por el autor del pasado. En lo que se refiere al presente, el desmontaje (*Abbau*) de la tradición permite deshacer, en alguna medida, el estado interpretativo del que se parte, mostrando las fuentes de su sentido, poniendo de manifiesto los motivos ocultos y, sobre todo, mostrando el sentido —limitado o no— de las categorías empleadas para articular y custodiar la experiencia otrora realizada (1999b, p. 51; GA 63, p. 368). La autoaclaración del presente, en este diálogo con el pasado, aumenta la capacidad de autocuestionamiento (2002b, p. 33; GA 62, p. 350) y despeja el terreno fenoménico necesario para una apropiación constructiva del fenómeno sobre una base más originaria.

Reducción y encubrimiento del ser de la facticidad

Según el *Informe a Natorp*, el motivo principal para abordar el estudio fenomenológico de Aristóteles es la necesidad de apropiarse críticamente de la conceptualidad griega, la cual determinaría implícitamente la concepción del ser del ser-ahí (*Dasein*) humano que domina la historia de la filosofía y que impediría, según Heidegger, su apropiación auténtica en la actualidad (2002b, p. 50ss; GA 62, p. 367). Para este autor, hasta ese momento se habría omitido una interpretación que se centre en la cuestión fundamental de la facticidad (2002b, p. 53; GA 62, p. 370), de la cual dependen, como se dijo, el desarrollo suficiente de la ontología y de la lógica. Así, las preguntas que orientan la interpretación de Aristóteles apuntan a sacar a la luz la manera como se concibe en la obra del estagirita el ser del ser humano y el ser en general:

[...] ¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el “ser en vida”? ¿Cuál es el sentido

del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre? En pocas palabras, ¿sobre qué tipo de presuposición ontológica descansa esta objetividad? (2002b, p. 57; GA 62, p. 372s).

La tesis de Heidegger es que el ser de la vida humana es entendido en la tradición ontológica a partir de una presuposición del ser de lo que es, limitada y parcial, que le resulta ajena y que lo toma como un ente mundano entre otros. La física, la psicología, la ética y la ontología de Aristóteles, cuya influencia es mayor de lo que se suele admitir, fundan las bases ontológicas de la idea de “hombre” y de “Dasein viviente” que son asumidas posteriormente por la ética cristiana y pasan a dominar desde entonces la antropología filosófica (2002b, p. 53; GA 62, p. 370). Pero esta concepción ontológica, que se asume de manera inmediata como la única posible, no está referida solamente al ser-ahí humano, sino que se aplica, en general, al ser de todo lo que es.

Esto significa que la omisión de la pregunta por el ser de la facticidad se encuentra relacionada con el olvido de la pregunta por el ser en cuanto tal, cuestión que se menciona ya en el curso del semestre de verano de 1923 y, de modo más claro, en *Ser y tiempo* (1927).⁶ Por eso, unas líneas después, a la larga lista de preguntas que Heidegger plantea sobre el ser del ser-ahí (*Dasein*), de las que apenas se han citado algunas, se suman las siguientes:

[...] ¿se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico más comprensivo, es decir, se somete a un sentido del ser dominante como si obedeciera a un arconte? ¿Qué significa en general ser para Aristóteles? ¿Cómo es este ser accesible, comprensible y determinable? (2002b, p. 57; GA 62, p. 272).

Según Heidegger, la antropología filosófica y la ontología misma adolecen de una *reducción* del sentido de ser que les corresponde. La tarea de reconducir la “ontología” y la “lógica” tradicionales al problema de la facticidad apunta al reconocimiento adecuado del sentido de ser de la vida fáctica y a la consecuente ampliación de la problemática ontológica misma. En todo ello, es crucial el aporte de Aristóteles.

En efecto, la realización de una “interpretación fenomenológica de Aristóteles” constituye la ocasión para desarrollar una “hermenéutica de la vida fáctica”, tanto en el sentido de una apropiación destructiva y productiva del presente fácticamente determinado en el que vive el ser-ahí, como en el sentido de una elaboración positiva de las auténticas estructuras de ser de esa facticidad (*cf.* Kirkland, 2023). Así, la lectura de Aristóteles proporciona a Heidegger los elementos necesarios para el desarrollo de la gran empresa filosófico-antropológica planteada no solo en el

⁶ Como lo reconoce Heidegger en una carta a Gadamer fechada el 16 de mayo de 1973, el curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo: “Fue la primera tentativa de una «analítica del Dasein» en relación con la pregunta por el ser determinada por Aristóteles” (citado por Grondin, 2024, p. 31).

Informe a Natorp y en el curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo, sino, incluso, también en *Ser y tiempo*.

En lo que se refiere al problema de la ontología, los aportes de la apropiación crítica y creativa de Aristóteles realizada por Heidegger pueden resumirse en estos tres elementos: 1) La interpretación fenomenológico-destructiva de Aristóteles permite la clarificación y el establecimiento explícito de la concepción general del ser, en el marco de la cual se sitúa e interpreta erróneamente el ser de la vida humana. Esto permite a Heidegger identificar el modo como se origina esta concepción limitada del ser de lo que es, las razones que llevaron a ella y la manera como surgió el desvío ontológico que determina desde entonces toda la problemática posterior. 2) Esta apropiación crítica de Aristóteles revela a Heidegger la estructura misma de la facticidad, en cuanto esta vive y se proyecta en relación con diferentes tipos de entes, cuyo modo de ser propio ha de reconocerse e interpretarse correctamente, en relación con el ser de la vida humana. 3) Esta rectificación de la interpretación tradicional del ser de la facticidad conforma una ontología que, de acuerdo con Heidegger, ha de entenderse como una “ontología fundamental”, que servirá de base tanto para la tarea de fundamentar las ontologías regionales, como para la tarea ulterior de plantear el problema del ser en cuanto tal, más allá de una determinada región.

Aunque en el *Informe a Natorp* Heidegger esboza tres estudios diferentes de pasajes seleccionados de la obra de Aristóteles, provenientes de la *Ética*, la *Metafísica* y la *Física*, respectivamente, resulta claro que estos se encuentran entrelazados y que buscan brindar una respuesta global a las preguntas antes planteadas. Como se destacó antes, Aristóteles es retratado por Heidegger casi como un “fenomenólogo” que, en lugar de referirse meramente a la cuestión del movimiento, se preocupa por ganar un horizonte fenoménico suficientemente amplio frente a la perspectiva limitada de sus predecesores.

El problema del movimiento del que se trata en la *Física* resulta importante aquí porque muestra, por un lado, los límites de la concepción del ser de Parménides, heredada por Aristóteles y los filósofos de la naturaleza que lo precedieron, y, por otro lado, las razones por las cuales el estagirita no habría sabido estar a la altura de la cuestión que se planteaba (la del ser de la vida humana y la del ser mismo en cuanto tal). Evidentemente, una visión del ser unitaria como la que propone Parménides impide, por principio, el acceso al ente en movimiento (2002b, p. 78s; GA 62, p. 393). A propósito de los capítulos 1-3 del libro tercero de la *Física*, Heidegger comenta lo siguiente:

Para Aristóteles resulta decisivo mostrar que, por principio, no es posible aprehender categorialmente el fenómeno del movimiento con las categorías

proporcionadas hasta ese momento por la ontología tradicional: ser y no ser, alteridad, diferencia (2002b, p. 82; GA 62, p. 396s).

Frente a la caracterización unilateral del ser heredada de Parménides y a la reducción de la ontología y la lógica que esto representó (cf. 1999b, p. 92; GA 63, p. 117), Aristóteles habría conseguido hacer experiencia del ámbito previo en el cual tiene su origen y en el cual encuentra su sentido el fenómeno del movimiento. Esto se aprecia sobre todo en el planteamiento de la cuestión de los principios (ἀρχαί) a partir de los cuales este se lleva a cabo (2002b, p. 77; GA 62, p. 391), al igual que en el tratamiento de las cuatro causas que se presenta un poco más adelante en relación con el libro segundo de la *Física* (2002b, p. 81; GA 62, p. 395). Los principios (ἀρχαί) por los que pregunta Aristóteles permanecen ocultos en la ocupación práctica que trata con entes que resultan del movimiento, como las obras producidas. Al preguntar por ellos, Aristóteles habría logrado hacer experiencia del ámbito previo desde el cual se da la predonación del objeto que resulta del movimiento; un acierto que se destaca con mayor detalle en la sección dedicada a la interpretación de la φρόνησις (cf. 2002b, p. 60ss; GA 62, p. 376ss). Esto corresponde al “nivel experiencial” que Heidegger encuentra en Aristóteles y que, de acuerdo con Kirkland (2023, p. 30ss), puede diferenciarse del “nivel conceptual” que, como se verá más adelante, también le interesa y se apropia.

Pero más allá de haber hecho experiencia del campo fenoménico y del modo como se comprende previamente el ser movido, Aristóteles no habría conseguido superar las determinaciones ontológicas heredadas. De ahí que Heidegger lo considere al mismo tiempo como precursor de la fenomenología y como responsable, junto con Parménides, de la idea de ser que dominaría desde entonces la antropología filosófica y la ontología. Al respecto, comenta:

A la luz del problema de la facticidad arriba expuesto, Aristóteles representa sólo el cumplimiento y la coronación concreta de la filosofía que le precede; en efecto, Aristóteles alcanza en su *Física* un nuevo y fundamental punto de partida del que arrancan tanto su ontología como su lógica y que, desde ese momento, pasará a dominar la historia de la antropología filosófica, tal como se ha señalado anteriormente de manera esquemática y retrospectiva (2002b, p. 55; GA 62, p. 371).

Según Heidegger, la vida humana es concebida por Aristóteles desde el horizonte ontológico propio de los objetos que resultan del movimiento (κίνησις, ποίησις, πρᾶξις) y del modo del nombrar que les corresponden (2002b, p. 82; 1989, p. 48).⁷ Son los objetos producidos —es decir, las obras que resultan de la ποίησις— y, en general, los objetos que hacen parte del trato práctico

⁷ El pasaje al que se alude aquí apareció en la publicación original del *Informe a Natorp* en el *Dilthey Jahrbuch* en 1989 (p. 48). Sin embargo, por razones que se desconocen, este no aparece recogido en el texto que se publicó en GA 62 y que debería hacer parte del primer párrafo de la p. 397.

con las cosas, aquellos que prestan el sentido originario del ser a partir del cual es interpretada erróneamente la vida humana. En palabras de Heidegger:

El ámbito ontológico de los objetos del trato (ποιούμενον, πρᾶμα, ἔργον, κινήσεως) y los modos de nombrar propios del trato —un λόγος; determinado o, dicho con mayor precisión, el objeto del trato considerado desde el modo como es nombrado en el discurso— fijan el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas fundamentales del objeto “vida humana” y, por consiguiente, los diferentes modos de nombrarla y determinarla discursivamente (2002b, p. 58; GA 62, p. 374).

El modo del nombrar y del decir que corresponde a los entes en movimiento, al que Heidegger se refiere aquí, es aquel que los capta únicamente en su puro aspecto (*Aussehen*, εἶδος) (2002b, p. 57s; GA 62, p. 373). De acuerdo con Heidegger, el ser del ente es entendido, unilateralmente y de una manera general, bajo una forma de captación teórica que lo aprehende únicamente por referencia al εἶδος que es susceptible de expresarse en el discurso (λέγειν) mediante un “qué” o un “algo” determinado. Con ello, se termina desconociendo el trasfondo previo a partir del cual y en el marco del cual algo es movido, producido o creado. En relación con esto, comenta Heidegger:

Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (ποίησις), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente es. Ser significa ser-producido y, en cuanto producido, en cuanto algo que resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible. El ente —en tanto que objeto de la circunspección o, incluso, en tanto que objeto de la aprehensión contemplativa— se considera en relación con su aspecto (εἶδος). La aprehensión contemplativa se explicita en el nombrar y en el enunciar discursivos (λέγειν). El qué del objeto nombrado en el discurso (λόγος) y su aspecto (εἶδος) son en cierta manera la misma cosa (2002b, p. 57s; GA 62, p. 373s).

Así pues, según Heidegger, aunque en su reflexión sobre los principios (ἀρχαί) del movimiento Aristóteles ha hecho experiencia del campo fenoménico propio desde el cual este se lleva a cabo, no ha conseguido superar las concepciones ontológicas heredadas de Parménides. Al orientarse por el resultado de la creación, de la praxis y del movimiento, así como por el modo como esto se expresa en el discurso, se termina concibiendo el ser de lo que es de un modo limitado y parcial como *presencia*. Es desde esta concepción limitada del ser de lo que es, como algo disponible, captable en su puro *aspecto* y expresable *como algo* que es así o de otro modo, que se interpreta erróneamente el ser de la vida humana. De ahí que Heidegger proponga reconducir la ontología y la lógica al problema de la facticidad, rectamente considerado.

Ontología y lógica reconducidas a la facticidad

A la reducción lógico-ontológica del ser de la vida fáctica le corresponde una ampliación de sentido en la que Aristóteles mismo resulta ser de nuevo el protagonista. Reconducir la ontología y la lógica al problema de la facticidad significa interpretar el ser del ente intramundano —y el modo de aprehensión que le es propio— desde el horizonte previo al cual este se remite y en el cual tiene su sentido. La pregunta de Aristóteles por los ἀρχαί y por los αἴτιον, esto es, por aquello a partir de lo cual (*Vonwoaus*) y aquello en la medida de lo cual (*Inwiefern*), respectivamente, se realiza el movimiento de los φύσει ὄντα remite a un horizonte ontológico previo que va más allá del ente concebido meramente como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) —o presencia, podría decirse—, que se aprehende de manera objetiva desde su puro aspecto (εἶδος) (2002b, p. 79ss; GA 62, p. 393s).

Es aquí en donde la interpretación de la *Ética a Nicómaco* adquiere relevancia y primacía sobre la *Física*, a la hora de dar cuenta del modo de ser propio de la vida humana (para una visión global de estas interpretaciones, cf. Segura Peraita, 2002). Heidegger encuentra en Aristóteles las distinciones conceptuales cuya apropiación le permitirá ampliar no solo la concepción lógico-ontológica limitada que se ha expuesto anteriormente, sino también la propia concepción fenomenológica de la intencionalidad. En opinión de Heidegger, Husserl no solamente no plantea la cuestión del ser de la conciencia (cf. 2008b; GA 17), sino que caracteriza la intencionalidad de un modo noético; es decir, la concibe como un estar dirigido al ente del cual se trata (*noema*) en una captación (*noesis*) que lo aprehende en su puro aspecto (εἶδος), y que solo de esta manera lo investiga (2002b, p. 83; GA 62, p. 397; 1999b, p. 177; GA 63, p. 92). Así, aunque Heidegger considera haber recibido de Husserl nada menos que los “ojos” de fenomenólogo, este se mantiene, a juicio suyo, en la idea tradicional de ser entendido como objeto captado teóricamente, cuya primera y última impresión decisiva (*Seinseindruck*) fue realizada por Parménides (2002b, p. 80; GA 62, p. 393).

Como se sabe, ya Parménides habría establecido la correspondencia entre el problema del ser y el problema del conocer —τὸ γὰρ ἐστίν καὶ εἶναι— (cf. 1999b, p. 117; GA 63, p. 91s). El haber orientado ambas cuestiones —la del ser y la del conocer— en una dirección limitada es, como se ha dicho, el reproche que Heidegger le hace y el origen de toda su lucha por conquistar esta problemática de un modo más amplio y originario.

Resulta sumamente interesante el hecho de que el modo inadecuado de comprender el ser de lo que es —y de interpretar el ser de la facticidad a partir de ello— haga parte de la propia estructura intencional del ser-ahí. Por su propio sentido, el estar dirigido a las cosas (*intencionalidad*) tiende a nombrar, conocer y determinar aquello que sale al encuentro, mediante una observación (*Hinsehen*)

de tipo teórico-objetivador (2002b, p. 40; GA 62, p. 357s). Heidegger combina este rasgo propio de la intencionalidad con lo que él llama “tendencia a la caída”. El ser-ahí no solamente está dirigido intencionalmente al mundo, sino que tiende a caer en él, a quedar absorbido por él y a dejarse llevar por él, tanto en su modo de actuar como de pensar e interpretar. De este modo, aquello que en Husserl se presentaba —de manera bastante sobria— como un rasgo estructural de la conciencia —y nada más— adquiere en Heidegger el sentido de una “modalidad intencional de la vida” con respecto a sí misma (2002b, p. 39; GA 62, p. 356), ante la cual esta tendría que “despertar” en una especie de contramovimiento existencial (1999b, p. 33; GA 63, p. 10; 2002b, p. 40; GA 62, p. 357ss). Este modo particular de concebir la intencionalidad en relación con el arrojamiento se encuentra relacionado, presumiblemente, con el modo como Heidegger concilia, en una única visión, las preocupaciones existenciales de Agustín y las cuestiones lógico-ontológicas de Aristóteles (*cf.* Esposito, 2005).

En el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger expresa sus dudas frente al rumbo que ha ido tomando la fenomenología en esos años. Para Husserl, la fenomenología es una ciencia que emplea la evidencia y la descripción, dotada de rigor matemático, como método propio de investigación de las vivencias intencionales y de los nexos de vivencias (1999b, p. 94s; GA 63, p. 71). Pero este modo de investigar, que habla de las cosas solamente en la medida en que estas *se muestran* en la experiencia que se hace de ellas, se convierte en un límite cuando se orienta exclusivamente por el modo de captar e investigar teórico, que hace de lo que se muestra un objeto de conocimiento. Por eso, Heidegger puede decir frente a la fenomenología lo siguiente:

[...] nada hay más peligroso que esa creencia en la evidencia que la acompaña y la persigue. Tan decisiva como es la relación con las cosas a través de la mirada, así de insistente y común es la posibilidad de equivocarse con ellas (1999b, p. 67; GA 63, p. 46).

Según esto, la fenomenología mostraría gran ingenuidad al retomar, sin crítica alguna, la idea tradicional de ser prefigurada por Parménides. En medio del tono vehemente que caracteriza estas lecciones, Heidegger denuncia el establecimiento de “la conciencia” como campo de trabajo propio de la “fenomenología” y la introducción de la “teoría del conocimiento” en ella (1999b, p. 94 y 97; GA 63, p. 71 y 73); ambos aspectos determinados por la concepción tradicional del ser de lo que es. Así, a los ojos de Heidegger, aquello que se juega en las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles no es otra cosa que el campo fenoménico mismo de la fenomenología (ontología de la facticidad) y el método adecuado de acceso a la facticidad y de custodia “categorial” de esta (lógica) mediante la llamada “indicación formal” (*cf.* Kisiel, 1993, p. 231-236).

Ahora bien, el modo de ser de aquello que es susceptible de ser captado y expresado como objeto se encuentra referido, sin duda, a uno de los tipos de comportamiento que corresponden a esta facticidad. Pero este no es el único posible ni tampoco el más fundamental. Como dice Heidegger: “El mundo está presente en la vida y para ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado [*Vermeint- und Betrachtetseins*]” (2002b, p. 38; GA 62, p. 355). La concepción del “mundo” en cuanto “efectividad y realidad” (*Wirklichkeit und Realität*) o, incluso, en cuanto “naturaleza” privada de significado, surge del desconocimiento *unilateral* de otras modalidades del ser de lo que es, del comportamiento que la vida asume frente a los diferentes tipos de ente y del conocimiento que esta se hace de las cosas (2002b, p. 38; GA 62, p. 355).

La apropiación que Heidegger realiza de las “virtudes dianoéticas” expuestas por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* le permitirá llevar a cabo una “antropología fenomenológica radical” que supla el déficit lógico-ontológico de la propia fenomenología (2002b, p. 55; GA 62, p. 371). Frente a la manera limitada de concebir el ser de lo que es, Heidegger retoma el conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* (cf. Aristotle, 1926, 1139b 15-18) en el que Aristóteles diferencia cinco formas en las que el alma “tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado” (φρόνησις, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία y νοῦς). El pasaje de Aristóteles, tal como Heidegger lo traduce, dice lo siguiente:

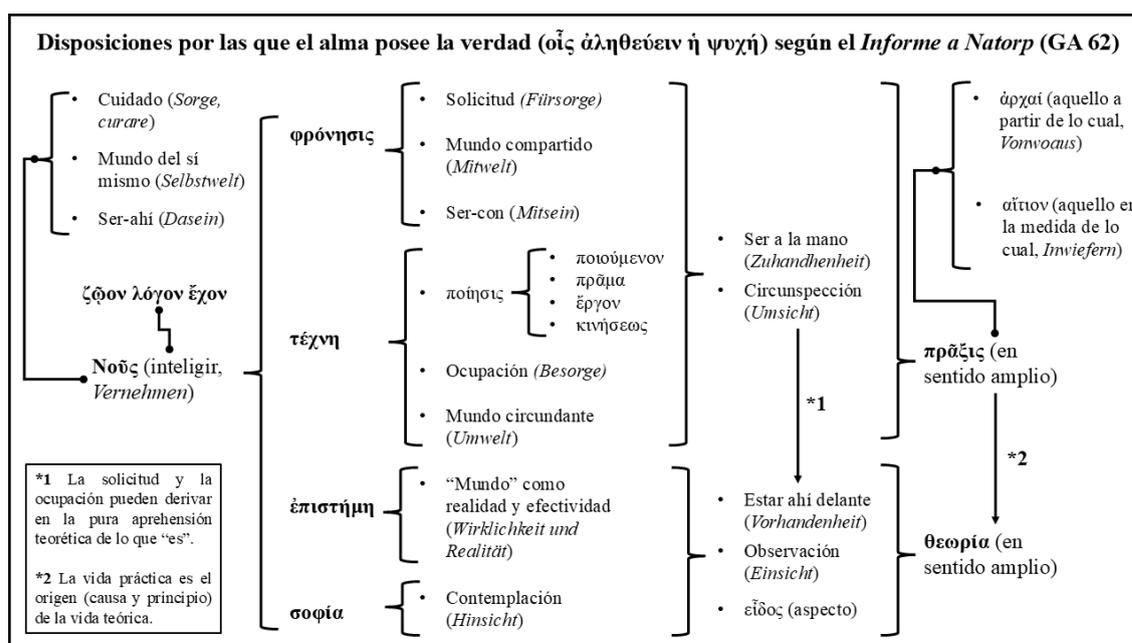
Establezcamos, pues, que son cinco los modos —y esto vale tanto para la afirmación como para la negación— por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo [τέχνη], la determinación que observa, discute y demuestra [ἐπιστήμη], la circunspección propia de la solitud [φρόνησις], la comprensión propiamente intuitiva [σοφία], el inteligir puro [νοῦς] (Heidegger, 2002b, p. 61; GA 62, p. 376).

Es importante destacar aquí que al problema epistemológico de tomar conocimiento del ente le corresponde el problema ontológico del ser de dicho ente, el problema lógico del modo de darse este en su verdad y, finalmente, el problema ontológico-fundamental del propio ser de la facticidad (que no solo es capaz de comprender y custodiar categorialmente diferentes tipos de ente en la forma de la verdad que corresponde a su ser, sino que su propio carácter ontológico radica, precisamente, en ello). A los ojos de Heidegger, y más allá de la radicalización ontológica inadecuada que este atribuye a Aristóteles, las distinciones realizadas por el estagirita constituyen el “horizonte fenomenológico” en el que se debe situar la investigación del ser de la facticidad (2002b, p. 60; GA 62, p. 365).

Es por ello por lo que los diferentes modos de aprensión de los entes destacados por Aristóteles corresponden exactamente a algunas de las estructuras del ser de la facticidad, que Heidegger desarrolla con más detalle en otros cursos de la época y en *Ser y tiempo*. Esto es especialmente

notorio en lo que tiene que ver con el “ser-con” (*Mitsein*) de los unos con los otros, que corresponde al comportamiento solícito con los demás (*Fürsorge*); el “ser a la mano” (*Zuhandenheit*), propio de los objetos del trato práctico; y el “estar ahí delante” (*Vorhandenheit*), que corresponde al comportamiento teórico y al conocimiento teórico propiamente dicho. La φρόνησις, la τέχνη, la ἐπιστήμη y la σοφία se presentan como especificaciones del νοῦς, esto es, como formas particulares de darse el inteligir (*Vernehmen*) del alma en general. Cada una de ellas deja ver y determina de modo diferente el ente en cada caso custodiado, según corresponde a su forma de ser y a sus operaciones constitutivas. En este sentido, las distinciones conceptuales realizadas por Aristóteles contribuyen de modo decisivo para el reconocimiento del pluralismo ontológico y metodológico que Heidegger defiende. La apropiación heideggeriana de estos desarrollos aristotélicos y su lugar en el proyecto de sacar a la luz el ser de la vida fáctica pueden esquematizarse de la siguiente manera:

Gráfico 1: Apropiación heideggeriana de Aristóteles



Fuente: Realizado por el autor de este artículo a partir el Informe a Natorp (GA 62).

Mientras que φρόνησις y τέχνη se encuentran referidos a aquello que puede ser diferente cada vez, ἐπιστήμη y σοφία se remiten a aquello que se caracteriza por ser siempre y necesariamente lo que es (2002b, p. 67; GA 62, p. 382). Este aspecto es importante en la reapropiación heideggeriana del sentido auténtico del ser de lo que es, pues mientras que la φρόνησις y la τέχνη tratan de cuestiones que involucran dinamismo, movilidad, cambio, historicidad, posibilidad y potencialidad, la ἐπιστήμη y σοφία involucran la captación de una *presencia* cuya aprehensión oculta y deja atrás el trasfondo histórico, dinámico y temporal de su origen. Esto es lo que Brogan (2005) denomina “la doble dimensión del ser” (*the twofoldness of Being*). De ahí que, para Heidegger, la φρόνησις y la τέχνη tengan

primacía frente a la *ἐπιστήμη* y *σοφία*. La vida teórica tiene su origen y encuentra su arraigo en la vida práctica, histórica y cambiante.

En efecto, la *φρόνησις* depende, en cada caso, del espacio concreto de acción y libertad en el que se desenvuelve socialmente el individuo y se realiza su propia vida. La acción tiene que responder ante otros de modo adecuado en situaciones diversas, que demandan una deliberación ética cuya solución no está dada de antemano ni puede decidirse con independencia del contexto práctico de acción. Evidentemente, la *φρόνησις* se relaciona con el trato solícito con los otros (*Fürsorge*) y con respecto a sí mismo, de donde se derivan también las reflexiones de Heidegger sobre el ser-para-la-muerte y la propiedad de la existencia, sobre las cuales ha venido trabajando en estos años (*cf.* especialmente 1999a; 2008a; ambos en: GA 64) y que se retomarán con detalle en *Ser y tiempo* (2003; SZ).

De manera semejante, la *τέχνη*, en la medida en que se ocupa de los utensilios, ya sea manipulándolos con fines determinados, ya sea produciéndolos con miras a crear una obra determinada, tiene que hacer frente a situaciones concretas, ponderarlas y adaptarse con comprensión a aquello que se demanda. Los análisis que Heidegger realiza en su obra del trato práctico con las cosas y el propio planteamiento de la idea de mundo y significatividad que desarrolla con detalle en textos de esta época y en *Ser y tiempo* se relacionan con este modo de conocimiento (*cf.* sobre todo los §§14-18 sobre el carácter de ser del mundo, 2003, p. 91-115; SZ, p. 63-88).

Frente a esto, la *ἐπιστήμη* se presenta como un tipo de conocimiento de carácter teórico-observacional, cuyo interés se encuentra en determinar aquello que se observa para discutirlo y demostrarlo. Esto corresponde al conocimiento teórico, mencionado anteriormente, que se deriva de la ocupación práctica con útiles y de la acción solícita con los demás, y que, para Heidegger, tiene un carácter secundario. Ya se ha sugerido antes que, de acuerdo con la lectura realizada por Heidegger, Husserl privilegia en su concepción metodológica y en sus análisis un tipo específico de entes: aquellos que son susceptibles de ser aprehendidos de un modo noético-intencional. Dentro de las distinciones realizadas por Aristóteles, esto corresponde a la visión de carácter objetivador que es propia de la *θεωρία* y que hace parte de la *ἐπιστήμη*. La toma de distancia de Heidegger frente al fundador de la fenomenología se basa en esta peculiar apropiación de los desarrollos aristotélicos y en la primacía de la vida práctica sobre la vida teórica que se puede encontrar en ellos. En relación con esto, en el curso del semestre de verano de 2023 en Friburgo, Heidegger calificará de “antifemenológica” la imposición del modelo de las ciencias naturales y de las matemáticas a la fenomenología (*cf.* 1999b, p. 95s; GA 63, p. 71s); una visión que puede

encontrarse, por ejemplo, en el conocido artículo de la revista *Lógos* de 1911 (cf. Husserl, 2009; en: Hua XXI, p. 3-62).

El caso de la σοφία es interesante, ya que Aristóteles considera que este representa el fin propio de la vida humana. Al igual que la ἐπιστήμη, la σοφία es un saber de carácter contemplativo, que se encuentra referido a aquello que es siempre y necesariamente de una manera. A los ojos de Heidegger —y este es, justamente, uno de los aspectos que diferencian a ambos autores— Aristóteles habría realizado una radicalización ontológica inadecuada de este tipo de conocimiento. En este sentido, si bien habría acertado al diferenciar los modos de conocimiento que corresponden a la φρόνησις y a la τέχνη, habría considerado su ser propio solamente de manera negativa, esto es, juzgándolos *a partir de su resultado*. En otras palabras, el error ontológico de Aristóteles estaría en interpretar el ser del trato con las cosas y de la vida práctica en su conjunto, a partir de la idea de ser como ser siempre de la misma manera, *presencia*, heredada de Parménides. Así, mientras que Aristóteles opta por privilegiar el tipo de conocimiento propio de la σοφία, Heidegger opta por reivindicar y sacar a la luz el sentido ontológico propio de la φρόνησις y de la τέχνη, apropiándose de los mismos desarrollos del estagirita.

Como se mencionó anteriormente, la φρόνησις, la τέχνη, la ἐπιστήμη y la σοφία son consideradas por Heidegger como formas concretas del νοῦς. El νοῦς, en el sentido de forma de inteligir en general (*Vernehmen*), garantiza la unidad estructural de los demás modos de conocimiento y de aprehensión de lo que es. En cuanto tal, dice Heidegger, el νοῦς proporciona el “ahí” (*Da*) en el que se realizan la acción individual e intersubjetiva, el trato con las cosas, la ciencia e, incluso, la captación pura de las formas (σοφία). Si se identifica la φρόνησις con la solicitud (*Fürsorge*) y la τέχνη con la ocupación de tipo práctico-sobreentendido con los útiles (*Besorge*), entendido en un sentido general, el νοῦς podría considerarse, en el contexto del *Informe a Natorp*, como correspondiente al cuidado (*Sorge*) que, como se sabe, constituye, según Heidegger, el sentido de ser propio del ser-ahí en su conjunto (cf. 2003, p. 203ss; SZ, p. 180ss).

Heidegger encuentra en su lectura fenomenológica de Aristóteles los elementos que le permiten caracterizar el comprender y el interpretar como modos de ser propios de la facticidad, que se caracterizan principalmente por desarrollarse de una manera tácita, inmediata y pre-reflexiva, antes de toda objetivación teórica-observacional. La “hermenéutica”, entendida en el sentido de forma de ser propia de la facticidad (ontología), de la que se deriva el sentido metodológico-categorial de esta (lógica), proviene de la apropiación crítica que Heidegger realiza de Aristóteles y de la primacía de la vida práctica sobre la vida teórica.

Conclusiones

Como se ha podido apreciar a lo largo de este trabajo, la figura de Aristóteles se encuentra estrechamente relacionada, en diversos sentidos, con la idea de una “*hermenéutica fenomenológica* de la facticidad” y con el aspecto propiamente “hermenéutico” que adquiere la fenomenología heideggeriana en este periodo.

Dado el carácter eminentemente histórico de la vida fáctica, la herencia aristotélica aparece ya como un elemento constitutivo de la “situación hermenéutica” del presente. Para Heidegger, la concepción ontológica de Aristóteles representa la culminación de la filosofía que precede a este autor. Se lo reconozca o no, esta ha sido transmitida a las generaciones venideras y ha sido asumida por ellas de manera implícita, configurando un horizonte de comprensión que determina *a priori* la interpretación del ser de la vida humana, como si de un arconte se tratara.

De acuerdo con Heidegger, el ser de lo que es, en general, y el ser de la propia vida humana, en particular, se comprenden inmediatamente como algo presente, disponible, estático, susceptible de ser captado y expresado en su puro aspecto (εἶδος). Esta forma inmediata de captación de las cosas toma el movimiento, la producción de algo, la realización de una tarea e, incluso, la propia historicidad y movilidad de la vida humana, por referencia *a su resultado*. De este modo, se asume un punto de vista unilateral, que desconoce el contexto y la experiencia previa de *verdad* en los cuales lo resultante tuvo su origen.

No es de extrañar, pues, que Heidegger considere necesario retrotraer la ontología y la lógica al problema de la facticidad. Estas no deben ser consideradas de una manera teórica, por referencia al modo de ser propio de los objetos que pueden captarse, investigarse y expresarse en su puro aspecto (εἶδος). La ontología y la lógica tienen que reconocer y considerar la especificidad de los modos de conocimiento práctico que priman en la vida histórica y situada del ser-ahí fáctico (φρόνησις y τέχνη), que son anteriores al conocimiento teórico (ἐπιστήμη y σοφία), y que constituyen el trasfondo en el cual este último encuentra su sentido. El problema del ser, de la verdad, del modo de acceso, de la categorización, de la fundamentación de las ciencias etc. resulta limitado y parcial cuando se lo plantea únicamente por referencia al conocimiento teórico-reflexivo y a la idea de *evidencia*, entendida como la mera constatación de lo dado en cuanto realidad efectiva. La inclinación de la fenomenología hacia este tipo de captación reflexiva de las cosas y hacia este modo particular de concebir el ser de lo que es, como presencia y permanencia evidenciable, constituye, a los ojos de Heidegger, el gran límite del pensamiento de Husserl y de los fenomenólogos de ese momento (cf. 1999b, p. 67, 96s, 117; GA 63, p. 46, 72s, 92).

El ejercicio de retrotraer la ontología y la lógica tradicionales al problema de la facticidad pasa por someter la propia “situación hermenéutica” a un ejercicio histórico-crítico de “destrucción” (*Destruktion*) o desmontaje (*Abbau*) de la tradición ontológica: “¡La hermenéutica es destrucción!” (traducción modificada, 1999b, p. 135; GA 63, p. 105). Pero esta hermenéutica deconstructiva no busca solamente explicitar los límites de la concepción de ser que rige en el presente, sino, sobre todo, recuperar el terreno fenoménico originario, todavía reconocible en los textos de Aristóteles, a partir del cual se hace posible ganar las estructuras fundamentales del ser de la vida fáctica. De este modo, la destrucción viene a convertirse en una tarea práctica y existencial de autoconocimiento, autocuestionamiento y desmontaje, que posibilita también una apropiación positiva de la tradición ontológica y una elaboración concreta de las estructuras de ser de la vida fáctica.

De ahí que Heidegger pueda identificar en las diferentes disposiciones por las cuales el alma posee la verdad (οἷς ἀληθεύειν ἡ ψυχὴ), tematizadas por Aristóteles, los rasgos estructurales de la facticidad —cuidado (*Sorge*, νοῦς), solicitud (*Fürsorge*, φρόνησις) y ocupación (*Besorge*, τέχνη)—, los diversos modos de ser —ser-ahí (*Dasein*), ser-con (*Mitsein*) y ser a la mano (*Zuhandensein*)— que se relacionan con estos y el modo de ser, propio de la ἐπιστήμη y la θεωρία en general, que se deriva de ellos —estar ahí delante (*Vorhandensein*)—. Frente a la caracterización de la intencionalidad que se realiza en ese momento, en la que esta se concibe de un modo noético, como un estar dirigido a la captación de aquello que está ahí delante (*Vorhandensein*), que puede tematizarse en su puro aspecto (εἶδος) y expresarse en un enunciado determinativo, la apropiación heideggeriana de las virtudes dianoéticas tematizadas por Aristóteles representa una *ampliación* del modo de entender el conocimiento, la propia relación intencional, el ser de lo que es y la verdad.

Para Heidegger, Aristóteles no es solamente un autor central en el ejercicio de destrucción de la tradición ontológica, es también un modelo, un antecesor de la fenomenología y la clave de la empresa filosófica que este desea acometer: aquella que parte de la captación de los diferentes modos del ser de lo que es como rasgo ontológico-constitutivo de la vida fáctica, para plantearse la pregunta por la unidad de estos modos diferentes de comprender el ser de lo que es y por el ser mismo en cuanto tal. No es gratuito que, años después, Gadamer, lector incidental del *Informe a Natorp* en 1922 y asiduo participante de los cursos de Heidegger sobre Aristóteles y la “hermenéutica” desde 1923 (cf. Grondin, 2000, p. 131), destaque en *Verdad y método* (1960), la “actualidad hermenéutica de Aristóteles” (1996, p. 383ss; GW 1, p. 317ss). Hoy se sabe que la hermenéutica misma, como forma autónoma de filosofía, solamente puede comprenderse adecuadamente por referencia al pensamiento de Aristóteles; lo que puede confirmarse en los

trabajos de las tres grandes figuras de este movimiento en el siglo XX: Heidegger, Gadamer y Ricoeur.

Referencias

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Tradução RACKHAM, H. Cambridge: Harvard University Press, 1926. (Loeb Classical Library)

BRENTANO, F. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Tradução ABELLA, M. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

BROGAN, W. *Heidegger and Aristotle : the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press, 2005. xiv, 211 p. p. (SUNY series in contemporary continental philosophy. 0791464911 (hardcover alk. paper)).

CONTRERAS, A. F. Hermenéutica: el lógos de la fenomenología. *Studia Heideggeriana*, III, p. 127-158, 2014.

CONTRERAS, A. F. El trasfondo fáctico de la filosofía y el carácter disruptivo de la “hermenéutica de la facticidad”. In: CONTRERAS, A. F. (Ed.). *La vida como lugar del pensar. Desarrollo y significado de la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger*. Granada: Universidad de Granada, 2024. p. 181-231.

ESPOSITO, C. Heidegger: Da Agostino ad Aristotele. *FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 3, 2005.

GADAMER, H.-G. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tradução AGUD APARICIO, A. e DE AGAPITO, R. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (GW 1) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999. (Gesammelte Werke, v. 1).

GONZALEZ, F. J. *Human life in motion : Heidegger's unpublished seminars on Aristotle as preserved by Helene Weiss*. Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press, 2024. pages cm. p. (Studies in continental thought. 9780253068309).

GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer: Una biografía*. Tradução ACKERMANN PILARÍ, Á.;BERNET, R., et al. 2 ed. Barcelona: Herder, 2000.

GRONDIN, J. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

GRONDIN, J. ¿Cumple todas sus promesas la hermenéutica de la facticidad? In: CONTRERAS, A. F. (Ed.). *La vida como lugar del pensar. Desarrollo y significado de la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger*. Granada: Universidad de Granada, 2024. p. 31-56.

HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. (GA 21) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. (Gesamtausgabe, v. 21).

HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. (GA 61) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. (Gesamtausgabe, v. 61).

HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. (GA 63) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. (Gesamtausgabe, v. 63).

HEIDEGGER, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6, p. 235-269, 1989.

- HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. (GA 19) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992. (Gesamtausgabe, v. 19).
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. (GA 17) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. (Gesamtausgabe).
- HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Tradução ESCUDERO, J. A. e GABÁS PALLÁS, R. Madrid: Trotta, 1999a.
- HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Tradução ASPIUNZA, J. Madrid: Alianza Editorial, 1999b.
- HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. (GA 18) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2002a. (Gesamtausgabe).
- HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. (Informe Natorp) Tradução ESCUDERO, J. A. Madrid: Editorial Trotta, 2002b.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Tradução RIVERA, J. E. 1 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. (GA 64) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004a. (Gesamtausgabe, v. 64).
- HEIDEGGER, M. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Tradução CIRIA, A. Madrid: Alianza Editorial, 2004b.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. (GA 62) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2005. (Gesamtausgabe, v. 62).
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. (SZ) 19 ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Tradução ESCUDERO, J. A. Barcelona: Herder, 2008a.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Tradução GARCÍA NORRO, J. J. Madrid: Editorial Síntesis, 2008b.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. (Hua III/1) Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana, v. III/1).
- HUSSERL, E. Die Philosophie als strenge Wissenschaft. (Hua XXV) In: NENON, T. e SEPP, H. R. (Ed.). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht/Boston/Landcarter: Kluver, 1987. (Husserliana, v. XXV).
- HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Tradução GARCÍA-BARÓ, M. Madrid: Encuentro, 2009.
- KIRKLAND, S. D. *Heidegger and the destruction of Aristotle: on how to read the tradition*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2023. (Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy).
- KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.
- LESSING, H.-U. Nachwort des Herausgebers. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. v. 6, p. 270-274.
- MCGRATH, S. J. *The early Heidegger & medieval philosophy: phenomenology for the godforsaken*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

OREJARENA TORRES, J.; XOLOXCOTZI YÁÑEZ, Á. (ed.). *Heidegger, lector de Aristóteles: en torno al origen de su interpretación fenomenológica*. SB, BUAP, 2024.

RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

RICCEUR, P. Existence et herméneutique. In: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Editions du Seuil, 1969. p. 7-28.

RODRÍGUEZ, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, 1997.

RODRÍGUEZ, R. La idea de una interpretación fenomenológica. In: DUQUE, F. (Ed.). *Sendas que vienen*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 2008. v. 1, p. 174-204.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. “Existir no huele a nada”: los impulsos de Kierkegaard a la hermenéutica de la facticidad. In: CONTRERAS, A. F. (Ed.). *La vida como lugar del pensar. Desarrollo y significado de la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger*. Granada: Universidad de Granada, 2024. p. 75/102.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermeneutics and Criticism, and another writings*. Tradução BOWIE, A. Cambridge University Press, 1998.

SEGURA PERAITA, C. *Hermenéutica de la vida humana: En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2002. 178 p. p. 8481645508.

WALTON, R. J. El análisis de la conciencia histórica. Antecedentes y consecuencias. In: CONTRERAS, A. F. (Ed.). *La vida como lugar del pensar. Desarrollo y significado de la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger*. Granada: Universidad de Granada, 2024. p. 159-180.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Á. La hermenéutica de la facticidad y el proyecto de una “lógica” en Heidegger. In: CONTRERAS, A. F. (Ed.). *La vida como lugar del pensar. Desarrollo y significado de la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger*. Granada: Universidad de Granada, 2024. p. 57-74.

Abstract

The article analyzes the role of Aristotle and Heidegger's "phenomenological interpretations of Aristotle" (1921-1924) within the framework of a "phenomenological hermeneutics of facticity," focusing on the *Natorp Report* (1922) and the summer semester course of 1923 in Freiburg (GA 63). First, it emphasizes the implicit presence of Aristotelian ontological conceptions in the "factual situation" of the time, which, according to Heidegger, necessitates a critical appropriation of the present and a historical dismantling (*Abbau*) of the ontological tradition. Second, it addresses the task of taking back (*zurücknehmen*) traditional ontology and logic to the problem of facticity as a fundamental element of the critical-deconstructive work that underpins a "phenomenological hermeneutics of facticity." Third, the article characterizes Aristotle as a model (*Vorbild*) and a "phenomenologist" who engages with the previous thinkers of nature in a manner akin to Heidegger's own engagement with the ontological tradition. Fourth, it demonstrates how Parmenides' legacy, as adopted by Aristotle, ultimately reduces the being of the human to an effective reality comparable to the appearance of entities capable of movement or production. Finally, it examines Heidegger's appropriation of the dianoetic virtues from Book VI of the *Nicomachean Ethics* (*φρόνησις, τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, and νοῦς*) and their correspondence to the structures of the being of factual life (being-with, practical concern, theoretical knowledge—scientific or contemplative—and the "there" of being-there, respectively), as developed in Heidegger's courses of the period and later in *Being and Time* (1927).

Keywords: hermeneutics; destruction (*destruktion*); ontology; logic; facticity.

Andrés F. Contreras

Doctor en Filosofía por Sorbonne Université y la Universidad Complutense de Madrid, DEA en filosofía de esta última universidad y egresado del programa de filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Ha publicado trabajos sobre fenomenología y hermenéutica, cuyos títulos más relevantes son: "El otro cuya palabra puede transformarme. El papel de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer" (*Eidos*, 2018). "Historia y telos de la filosofía: El debate de Husserl, Heidegger y Gadamer en torno al humanismo" (2016). "Hermenéutica: el lógos de la fenomenología" (*Studia Heideggeriana*, 2014). Es editor del libro colaborativo titulado "La vida como lugar del pensar: Desarrollo y significado de la «Hermenéutica de la facticidad» de Martin Heidegger" (2024), realizado con ocasión del centenario del curso de este autor. Su trabajo actual se centra en el estudio de la corporalidad, la afectividad, el dolor y la enfermedad en el marco del programa interdisciplinario de investigación de la fenomenología naturalizada y las ciencias cognitivas no cartesianas. Ha sido becario por méritos académicos de la Universidad de los Andes (Colombia), la Fundación Carolina (España) y el Gobierno Francés. Miembro activo del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), la Red Iberoamericana de Hermenéutica (RIAH) y la Red de Investigación en Fenomenología Naturalizada, Hermenéutica y Teorías de la Enfermedad. Miembro del grupo de investigación interinstitucional "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea" (Minciencias, Colombia) y profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Colombia).

Os textos deste artigo foram revisados por terceiros e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação