

*El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles**

Jesús ADRIÁN ESCUDERO
(Universidad Autónoma Barcelona)

Resumen

El presente artículo se adentra en el fructífero diálogo que el joven Heidegger mantuvo con la filosofía de Aristóteles durante sus primeros años de docencia universitaria en Friburgo y Marburgo, respectivamente. El estudio de esta época del pensamiento del joven Heidegger permite reconstruir la trayectoria de su apropiación y radicalización de los escritos prácticos del Estagirita. Una tema que hace unos años, en los que todavía no se disponía de la evidencia documental suministrada por la reciente publicación de las lecciones sobre este tema en cuestión, podría haber parecido a primera vista extraño. Nuestro interés se dirige a analizar cómo Heidegger asimila y transforma productivamente aquellos aspectos relacionados con el comportamiento práctico y dinámico de la vida descritos por la obra aristotélica, en su afán por elaborar una hermenéutica de la facticidad que investiga las estructuras ontológicas de la existencia humana .

Abstract

This article explores the fruitful dialogue that the young Heidegger held with Aristotle's philosophy during the first years of his university teaching in Friburg and Marburg, respectively. The study of this period of the young

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación PB 96-1144 del Ministerio de Educación y Cultura y se realizó durante una estancia de investigación en la Universidad Albert Ludwig de Friburgo en el semestre de invierno de 1999-2000, gracias a una beca de ampliación de estudios en el extranjero concedida por la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya 1999BEAI00229.

Heidegger's thought allows us to reconstruct the trajectory of his appropriation and radicalization of Aristotle's practical writings; a subject that could have seemed strange some years ago, when the documentary evidence provided by the recent publication of the teachings on this particular topic was not yet available. In his effort to elaborate a hermeneutics of facticity that deals with the ontological structures of human existences, Heidegger, we contend, productively assimilates and transforms those aspects related to the practical and the dynamic behaviour of life, which are described in Aristotle's work.

Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en la obra de Heidegger y reaparecen en etapas esenciales en la evolución de su pensamiento. Se extienden desde la temprana lectura de la disertación de Brentano hasta su ensayo sobre el concepto de la *physis*, si bien alcanzan su máxima intensidad en los primeros años veinte; años en los que trata de perfilar su propio programa filosófico en el contexto de las enseñanzas recibidas de Husserl. Se entabla así, en los cursos universitarios de los primeros años de docencia en Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928), un diálogo permanente con diferentes obras de Aristóteles: desde la *Metafísica* y la *Física* a la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco*, prestando una especial atención a esta última obra. Ello hace suponer que encontró en el Estagirita elementos que consideraba significativos para el desarrollo de su propio proyecto filosófico e invita a preguntarse: ¿acaso el plan de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, que se inicia en estos momentos y culmina en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles?

Hasta fecha reciente, la evidencia textual disponible para documentar esta intuición permanecía en gran parte inaccesible, y uno se veía obligado a recurrir a los testimonios dispersos de quienes asistieron a las primeras lecciones de Heidegger al principio de la década de los años veinte. Sin duda, Hans-Georg Gadamer constituye una de las principales fuentes de información por su estrecha vinculación intelectual con Heidegger¹. Cabe recordar que fue inicialmente Heidegger quien le hizo tomar conciencia de la dimensión hermenéutica de la *Ética a Nicómaco* y de que el saber práctico no es un

¹ Las referencias de Gadamer a sus primeros y fascinantes encuentros con Heidegger en Friburgo y de la influencia decisiva que ejerció sobre su trabajo filosófico se multiplican a lo largo de su extensa obra. Consultar, entre otros, *Recuerdos sobre los inicios de Heidegger* (1986/87) o *Mis años de aprendizaje* (1995).

conocimiento que pueda reducirse al modelo teórico de las ciencias². Ahora bien, la progresiva publicación, en estos últimos años, de las lecciones del período de juventud ponen a nuestra disposición una serie de reveladoras fuentes documentales de primera mano que permiten alcanzar una mejor comprensión de la evolución del pensamiento del joven Heidegger³. En este sentido, los estudios más recientes coinciden en señalar la presencia y la influencia aristotélica en su obra temprana⁴. A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad resulta difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización heideggeriana de temas y conceptos inspirados de diversa manera en la figura de Aristóteles. El mismo Heidegger subraya con frecuencia la importancia de éste en el formación de sus propios planteamientos filosóficos⁵. Además, si tenemos en consideración la gran variedad de estudios sobre Aristóteles inducidos de una u otra manera por Heidegger, esa influencia se manifiesta aún con mayor fuerza⁶. Y, por último, gracias a la publicación de sus cursos universitarios, se está ahora en disposición de hacerse una idea exacta de la intensidad y el grado de esa confrontación.

² Véanse el *Prólogo* a la segunda edición de *Verdad y método* y las diferentes conferencias reunidas en el volumen *El problema de la conciencia histórica*, concretamente «El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles» (cf. Gadamer, 1993: 81-94).

³ Los textos más representativos y que mejor reflejan el interés por el estudio de la obra Aristóteles son las lecciones del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo (PIA), la primera parte de las lecciones del semestre de invierno 1924/25 *Platón: El sofista* (GA 19), los cursos del invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) y la parte final de las lecciones del semestre de verano de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22). Al final de este apartado ofrecemos un listado de las abreviaturas utilizadas para hacer referencia a los escritos de Heidegger, de Aristóteles y de Husserl citados a lo largo de este trabajo.

⁴ Sobre todo, Bernasconi (1989), Brogan (1994), Buren (1994), Kisiel (1993), McNeill (1999), Sadler (1996), Taminiaux (1989) y (1992) y, especialmente, Volpi (1992) y (1994). Cotejar las referencias completas en el apartado bibliográfico.

⁵ Consultar, por ejemplo, sus diferentes declaraciones autobiográficas en la carta a Richardson (Richardson, 1974: vii-xxiii) y *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 81-90), así como el *Prefacio* a la primera edición de *Frühe Schriften* (GA 1: 55-57).

⁶ Entre otros, cabe mencionar la valoración hermenéutica de la ética aristotélica realizada por Hans Georg Gadamer en *Verdad y método* (1960), y los libros de Walter Bröcker, *Aristoteles* (1935), Helen Weiß, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (1942), Wilhelm Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes* (1946), en particular la segunda parte dedicada a *Ética a Nicómaco*, *Metafísica IX*, *XII* y *Acerca del alma III*, o Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (1958), todos ellos en algún momento alumnos de Heidegger.

En este contexto se analiza la presencia de Aristóteles en la obra temprana de Heidegger para mostrar cómo durante esta etapa de incubación de *Ser y tiempo* se produce una apropiación interesante de la filosofía práctica y de la ontología de Aristóteles, algo que hace unos años podría haber parecido extraño. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos con el fin de ir perfilando una doctrina propia, que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de *Ser y tiempo*. Esto sucede en la órbita de una apropiación de temas de la filosofía griega que, desde la óptica metodológica, se somete a un proceso de destrucción encaminado a elaborar una investigación fenomenológica y hermenéutica de la vida humana fáctica⁷. La metafísica aristotélica, al equiparar ser y presencia, favorece una interpretación onto-teológica que eleva a Dios a causa final última e inmóvil, al mismo tiempo que provoca un efecto de desmundanización y deshistorización de la fisonomía de la vida humana. Heidegger contrarresta este impulso metafísico universal con la filosofía práctica de la *Ética a Nicómaco*. Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no arranca primaria e hiperbólicamente de algo excelso y más allá de la praxis de la existencia humana, pues los razonamientos parten y se sustentan en la experiencia misma de las acciones de la vida. Estas consideraciones permiten detectar una serie de afinidades entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en lo relativo al método como al contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del griego, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairós* paralela a la del cristianismo primitivo.

Por consiguiente, se puede anticipar la tesis de que los cursos universitarios de estos años de 1919 a 1927 contienen los elementos decisivos de *Ser y tiempo*. En este artículo queremos mostrar la decisiva influencia de

⁷ La consulta del material bibliográfico disponible en la actualidad confirma que durante estos años Heidegger no sólo se dedicó intensamente al estudio de Aristóteles, sino que también es tremendamente receptivo a las fuentes de otros pensadores, como las epístolas paulinas, las *Confesiones* de San Agustín o los escritos del Lutero de la Reforma. En todos estos casos se intentan rastrear las huellas de la experiencia fáctica de la vida para extraer de ella los ingredientes ontológicos que constituyen su ser. Para este tema veáanse, entre otros, Adrián (1999), Caputo (1994), Buren (1994), Courtine (1992) o Kisiel/Buren (1994).

Aristóteles en el temprano camino fenomenológico del joven Heidegger. En él se cruzarán los tres temas fundamentales ya insinuados: la cuestión del significado del ser, el estatuto ontológico de la verdad y la creciente preeminencia que va cobrando la vida humana, el ser-ahí. A partir de aquí, el presente capítulo se divide en tres partes. En la primera, abordamos la cuestión de cuál es la tarea propia de la filosofía. Para responder a este interrogante nos remontamos al sugestivo *Informe Natorp*. La necesidad de una destrucción de la metafísica como paso necesario para destapar las estructuras ontológicas de la existencia humana hunde sus raíces en este importantísimo documento de 1922. Pero no hay que olvidar que la explicitación categorial de la vida pretende, en última instancia, comprender su ser y, a partir de aquí, el sentido del ser en general (1). En la segunda parte daremos paso al período de confrontación con la tradición ontológica, en la que Heidegger somete la ontología aristotélica de la presencia a un proceso de desconstrucción que pretende recuperar el verdadero sentido del ser para integrarlo productivamente en sus propios planteamientos. Esto le llevará a una profunda investigación en torno al significado originario de la verdad, que le conducirán a abordar la *alétheia* en términos de des-ocultamiento. A la hora de abordar este ámbito de verdad antepredicativa y actividad preteórica de la vida intencional, el joven Heidegger dará con un modo de ser primario y originario en el que el ser humano se halla absorbido por la realidad del mundo. Si la verdad se plasma en la comprensión inmediata del mundo, el fenomenólogo Heidegger se ve obligado a buscar los rasgos constitutivos de la vida directamente en la realidad de ese mundo para dar cumplimiento al lema husserliano de «a las cosas mismas» (2). Y, por último, ese intento de aprehender comprensivamente el fenómeno de la vida humana se lleva a cabo en un diálogo sorprendente con la filosofía práctica de Aristóteles. El resultado final será una primera elaboración programática de las estructuras ontológicas de la existencia humana que dan pie a la hermenéutica de la facticidad (3).

1. El Informe Natorp

En enero de 1922, mientras Heidegger imparte sus lecciones sobre Aristóteles, llega de la Universidad de Marburgo la noticia de la inminente jubilación de Paul Natorp. Éste, ya impresionado por el libro de Heidegger sobre Duns Escoto y su creciente prestigio docente entre los alumnos, considera a Heidegger un candidato apropiado para optar a la nominación de la plaza vacante, que efectivamente obtuvo. Simultáneamente, recibe una ofer-

ta similar de Georg Misch para concursar a una cátedra extraordinaria en la Universidad de Gotinga⁸. El único inconveniente es que Heidegger no ha escrito nada desde 1916. Ante esta situación, nuestro autor planifica la publicación, en ese mismo año de 1922, de un trabajo sobre Aristóteles en el volumen VII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* dirigido por Husserl. Sin embargo, problemas de financiación retrasan la edición de la revista y Heidegger, después de unas intensas semanas de trabajo en el mes de octubre, decide enviar personalmente a Natorp y a Misch el manuscrito de la introducción, intitulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*⁹. En una carta a Jaspers, fechada el 19 de noviembre de 1922, Heidegger le pone al corriente de estas novedades: «Cuando regresé a Friburgo, me esperaba Husserl con la noticia de que en Marburgo se tenía constancia de mis lecciones sobre Aristóteles y que Natorp deseaba recibir detalles concretos sobre los trabajos que tenía planeados. Acto seguido me puse a trabajar tres semanas y redacté una «Introducción», de la que envié respectivamente un ejemplar de sesenta páginas a Marburgo y Gotinga por mediación de Husserl»¹⁰.

Desde el punto de vista de la génesis de *Ser y tiempo*, en este escrito se vislumbra una primera solución al dilema presente en las lecciones del semestre de invierno de 1921/22: la difícil relación entre filosofía y vida; en otras palabras, la cuestión de cómo salvar el abismo existente entre los valores ideales del neokantismo y la historicidad concreta de la vida enarbolada por la hermenéutica de Dilthey¹¹. ¿Cuál es el resultado? La formulación metodológica de una hermenéutica fenomenológica que, por primera vez, expone el doble programa de una destrucción de la historia de la metafísica y de una ontología fundamental. Construcciones terminológicas como el «tér-

⁸ Más datos sobre este decisivo período de la vida del joven Heidegger en Ott, 1992: 133-136 y Safranski, 1994: 154-158.

⁹ Este es al menos el relato que encontramos en la carta que Heidegger envía a Jaspers el 27 de junio de 1922 (en Briefe, 1992: 29). Dicho trabajo se consideraba perdido, pero ha aparecido en los años ochenta en el legado de Georg Misch. Para más información sobre el proceso de elaboración y descubrimiento de este manuscrito perdido durante décadas, consultar la escrupulosa labor documental y archivística de Theodore Kisiel (Kisiel, 1988: 1-40), así como la historia del manuscrito reconstruida por Thomas Sheehan (Sheehan, 1981: 3-19), las exposiciones de Rudolf Makkreel (Makkreel, 1990: 305-320) y Carmen Segura (Segura, 2000: 77-112), así como las impresiones recogidas por Hans-Georg Gadamer al leer el texto, después de recibir una copia personalmente de manos de Heidegger (Gadamer, 1987: 286ss).

¹⁰ Briefe, 1992: 33-34.

¹¹ Precisamente este el eje temático de la segunda parte de sus lecciones del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, en las que se exponen esas dos formas de abordar el fenómeno de la vida (GA 59: §§ 11-19).

mino medio del uno público» o conceptos como la «caída» se contraponen a la posibilidad de una apropiación originaria de la vida desde la anticipación del fenómeno de la «muerte». Ésta abre una vía de acceso a la temporalidad y, por ende, a la historicidad de la existencia humana. El esfuerzo exegético de los escritos de Aristóteles topa con un aparato conceptual tamizado por la tradición grecocristiana. De ahí la insistencia en la necesidad de una destrucción de susodicha tradición para conseguir una aproximación auténtica y directa a los textos. He aquí los ejes temáticos que vertebran este informe y prefiguran, en gran medida, el proyecto ulterior de *Ser y tiempo*.

El objeto del examen fenomenológico, como se ha mencionado anteriormente, es la vida fáctica en tanto que interrogada por su ser. Su primordial rasgo ontológico se expresa en la capacidad de preocuparse por su ser, incluso cuando suspende esa posibilidad. La misma idea reaparece luego en *Ser y tiempo*: la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser-ahí, «un ente al que en su ser le va este mismo ser»¹². La filosofía, por tanto, lleva a cabo una explicitación categorial que indica formalmente cómo la vida se comprende reflexivamente a sí misma¹³. En esta indicación de la situación hermenéutica no se persigue una exposición exhaustiva de las estructuras fundamentales de la facticidad; simplemente se enumera un conjunto de elementos constitutivos de los que cabe tener una noción previa. Los términos *zoé* y *vita* encarnan un fenómeno central para las interpretaciones griegas, veto y neotestamentarias de la existencia humana. La filosofía debe despojarse del manto conceptual de la antropología teológica, antes que rechazar la palabra «vida» por su plurivocidad. ¿Cómo? En el contexto de una destrucción fenomenológica que ponga al descubierto las estructuras ontológicas y lógicas centrales del fenómeno de la vida¹⁴. ¿Cuál es su rasgo ontológico fundamental? Sin duda, el cuidado: «el sentido fundamental de la movilidad de la vida es el cuidado»¹⁵. ¿Y cómo cabe entender ese cuidado? Básicamente como la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo en tres direcciones básicas: el mundo subjetivo de mis vivencias (*Selbstwelt*), el mundo social compartido con los otros (*Mitwelt*) y el mundo objetivo de las cosas (*Umwelt*). Esa familiaridad permite que los otros y las cosas siem-

¹² SuZ: § 4, 12 / SyT: 21.

¹³ Cf. PIA: 238-239.

¹⁴ He aquí el programa de una hermenéutica de la facticidad que empieza a vislumbrarse en las lecciones sobre Aristóteles, a quedar delimitado en el informe a Natorp, a concretarse en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* y a plasmarse definitivamente en la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

¹⁵ PIA: 240.

pre se nos den como significando esto o aquello, porque el mundo está revestido del carácter de la significatividad¹⁶. La vida fáctica opera en el marco específico de ese estado de comprensión previa que le es transmitido por su inherente ser-en-el-mundo. Quien quiera comprenderse a sí mismo, ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. La acción del cuidado no es un proceso independiente del mundo existente, ya que «el mundo siempre está ahí en y para la vida»¹⁷.

Ahora bien, se da el caso de cierta inclinación a quedar totalmente absorbido por el mundo. Este fenómeno de absorción, cuando no anulación de la capacidad de decisión, expresa una tendencia básica de la vida a alejarse de sí misma y a pivotar alrededor del mundo en un movimiento de decadencia y caída que provoca la ruina existencial¹⁸. Esta caída encarna un modo intencional de la facticidad, esto es, una posibilidad inherente a la existencia humana. Pero la vida humana que así vive, no tiene conciencia de que se derrumba. Es la filosofía la que por primera vez abre los ojos ante esa situación. El desmoronamiento y esa vertiginosa aceleración hacia el desplome se manifiestan bajo las cuatro modalidades de la tentación (*Versuchung*), de la tranquilidad (*Beruhigung*), de la alienación (*Entfremdung*) y de la anihilación (*Vernichtung*). La tentación consiste en simplificar las cosas y hacerlas fáciles. Una vez situadas correctamente, la vida se tranquiliza ante la ausencia de perturbaciones. Sin embargo, esa caída ruinante hacia la nada, alimentada por la tentación, provoca la alienación, ya que la gradual inmersión anónima en el mundo limita cada vez más las posibilidades de una elección propia y prefigura heterónomamente el ámbito de expectativas vitales, hasta el punto de anular la capacidad de deliberar y decidir propia de la existencia humana¹⁹.

La facticidad remite a la existencia propia, insustituible e inalienable de cada ser-ahí concreto²⁰. El ser-ahí se caracteriza por estar abierto a su ser. Eso supone que alberga una autorreflexión ética acerca de sus propias posibilidades de existencia. Poder ser «ahí» significa poder traer a la conciencia este «ahí» para decidir el tipo de vida, propia o impropia, que deseamos vivir. Es bien cierto que esa decisión siempre se realiza en el marco de un proyecto

¹⁶ Cf. PIA: 241.

¹⁷ PIA: 242.

¹⁸ Cf. PIA: 242. Tema ya profusamente abordado en las lecciones sobre Aristóteles de 1921/22 bajo el rótulo de la ruina (cf. GA 61: 125-155).

¹⁹ Cf. PIA: 242; GA 61: 140-147; SuZ: § 38, 175-179 / SyT: 195-199.

²⁰ La *Jeweiligkeit*, «el ente en el respectivo instante de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros», de la que hablará en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* (BZ: 11). Para más información puede consultarse mi artículo Adrián (1999).

arrojado que limita nuestras posibilidades de acción a aquello previamente conocido, por lo que la vida se entrega gradualmente a los hábitos y a las costumbres de una época²¹. No obstante, ello no invalida la intrínseca potencialidad del ser-ahí. Éste tiene la capacidad de hacer explícito ese cúmulo de interpretaciones públicas, que en primera instancia, determinan su existencia. La existencia, en tanto que contramovimiento de la caída, tiene una peculiar temporalidad kairológica anclada en el cuidado. La vida fáctica, por tanto, discurre por los vericuetos de un doble movimiento de caída y reapropiación. Precisamente, la filosofía debe estar al servicio de esta autointerpretación de nuestra facticidad y colocarnos ante esa posibilidad de reapropiación. De ahí que también reciba el nombre de hermenéutica. Su propósito es esencialmente crítico: lograr una comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana por medio de una interpretación reflexiva sobre su estado de ruina y abandono. El concepto de ser-ahí recuerda de alguna manera a la figura de un Sísifo que lucha permanentemente contra esa tendencia al auto-ocultamiento y a la autoalienación.

«La hermenéutica tiene la tarea de permitir al ser-ahí en cada caso específico a tener conocimiento de su carácter ontológico, a tratar de aclarar la autoalienación en la que se encuentra perdido»²².

Esta caracterización del ser-ahí en términos de extrañamiento desprende, aunque tímidamente, el halo de la izquierda hegeliana. El ser-ahí ya no es dueño de sí mismo, esto es, agente potencial que autodetermina sus actos y decisiones, sino un exponente a merced de los vaivenes de la moda y de las ideologías²³. La hermenéutica, en calidad de programa filosófico, arremete contra esta autoalienación y quiere recordarle al ser-ahí su libertad. De ahí que contenga un elevado ingrediente ético.

La filosofía se limita a señalar al ser-ahí la dirección a seguir, no le suministra ningún contenido concreto. Esta indicación puramente formal nos coloca ante el momento de la decisión, cuya realización concreta depende de

²¹ Cf. PIA: 241. De ahí que algunas interpretaciones de corte básicamente anglosajón no duden en situar a Heidegger en el contexto del pragmatismo. Entre otros, Richard Rorty o Hubert Dreyfus.

²² GA 63: 15.

²³ Para más información, véase Grondin, 1990: 169ss y Grondin, 1991: 145ss, al igual que Hogemann 1986/87: 68ss y Brogan, 1994: 216ss. Al margen cabría mencionar que, en 1923, aparece una crítica similar de la cosificación y de la alienación en el libro de Georg Lukács *Historia y conciencia de clase*. Es de suponer que Heidegger tenía constancia de esta obra por medio de su íntimo amigo húngaro Ernst Laslowski.

la postura que adopte cada individuo concreto. El sentimiento de permanecer constantemente alerta, heredado de su lectura de las epístolas paulinas, abre un espacio de libertad en el proceso de autoalienación y pérdida en el uno cotidiano descritos. La misma cuestión reaparece luego en *Ser y tiempo* bajo la problemática de la atestiguación de un poder ser propio que clama la voz de la conciencia. Existencialmente esa conciencia tiene el carácter de una vocación, de una llamada, de un «querer tener conciencia». Y, ¿cuál es el propósito de esa vocación? «La conciencia llama al sí-mismo del ser-ahí a salir de su pérdida del uno»²⁴. Esta vocación, sin embargo, es puramente formal, es decir, no aporta ninguna regla de acción, ni determina el contenido de la misma, ni entra a considerar las manifestaciones sociales de esa autoalienación. También en esta presentación formal de la conciencia se mantiene Heidegger cercano a la ética kantiana del deber.

Mas, ¿desde qué instancia cabe lograr esa comprensión auténtica del ser de la vida humana? En una muestra de sorprendente audacia, se remite al fenómeno de la muerte y se introduce una serie de nuevos términos, organizándolos de tal manera que parece que nos hallamos a las puertas de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. La existencia humana específica y en cada caso propia está sumida la mayor parte del tiempo en las interpretaciones públicas de la cotidianidad. Es el «uno» (*das Man*) el que realmente vive la vida de cada persona y provoca ese distanciamiento alarmante respecto al mundo. La muestra más incisiva de este suceso se nos brinda en la forma cotidiana en la que la vida hace frente a la muerte²⁵. La cotidianidad ignora voluntariamente la muerte; ejecuta una práctica de encubrimiento, alejando la muerte de la temática social, con el fin de apaciguar al ser-ahí. Pero en realidad la fuga ante ese fenómeno, siempre inminente aunque tremendamente indeterminado, acaba por sumirnos en un estado de impropiedad. Sin embargo, tomando conciencia de nuestra muerte cierta, la vida se hace visible. Tener presente la muerte nos provee de cierta visión de la vida que nos coloca ante nuestro presente y pasado más propios e inalienables. La muerte es, por excelencia, la posibilidad más peculiar, irrebasable y propia, en la cual todos ponemos en juego la totalidad de nuestro ser en tanto que nos libera de la autoridad del «uno». Esta consideración puramente ontológica de la muerte no tiene nada que ver con una metafísica de la inmortalidad. Es un elemento constitutivo de nuestra facticidad y, como tal, un fenómeno del más acá desde el que poder explicar la específica temporalidad de la existencia humana. La anticipación de la muerte reconcilia al ser-ahí con su finitud. En

²⁴ SuZ: § 57, 274/SyT: 298.

²⁵ Cf. PIA: 243-244.

el horizonte de esa posibilidad extrema, las demás posibilidades no pueden dejar de aparecer como finitas. Lo que totaliza al ser-ahí es la perspectiva que rompe con la ilusión forjada en la vida cotidiana de una continuidad ininterrumpida en un tiempo homogéneo.

2. El fenómeno de la verdad

El acto de comprensión de la vida fáctica que guía la investigación filosófica no puede limitarse a una serie de caracterizaciones más o menos literarias de experiencias vitales. Aspira a la verdad. Ello supone situarse en el plano de la verificación de las afirmaciones acerca de la vida. Sin comprobación, no hay filosofía. Y esto, en el terreno de la fenomenología, significa acudir a las cosas mismas, es decir, a los actos intuitivos que las muestran y que plenifican el sentido de las expresiones con que nos referimos a ellas. En una palabra, necesidad de evidencia. En este aspecto, Heidegger se mantiene fiel al lema husserliano de atenerse radicalmente a los fenómenos. Éstos tienen que poder darse originariamente como ellos mismos son con garantías plenas de verdad. Desde el curso de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, esta exigencia de comprobación es la que da sentido a la idea de intuición hermenéutica. Una intuición no reflexiva, liberada de la actitud teórica, pero capaz de transferir el sentido de lo inmediatamente vivido²⁶. La fenomenología como ciencia originaria descansa en esa comprobación no reflexiva de la verdad. Ahora bien, sus raíces se nutren de la concepción husserliana de la evidencia de la Sexta Investigación, que prefigura la noción de esa intuición hermenéutica²⁷.

2.1 Husserl y el modelo de la evidencia

En Husserl, la fenomenología aspira a un saber riguroso. Ya desde la «Introducción» a las *Investigaciones lógicas* (1900), se invoca el «principio de la falta de supuestos» para una filosofía que pretenda ser ciencia en senti-

²⁶ Cf. GA 56/57: § 20.

²⁷ Una dependencia magistralmente expuesta y documentada en el trabajo de habilitación de Ernst Tugendhat *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (Berlín, 1967). Véase también, aunque desde una perspectiva marcadamente heideggeriana, el ya clásico libro de Alphonse de Waelhens *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (París, 1953).

do estricto²⁸. Los supuestos injustificados se evitan cuando el pensamiento se ciñe a lo dado originariamente, cuando obedecen a la máxima de ir a las cosas mismas. De ahí que «las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que responden a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento mediante *evidencia*, en el sentido riguroso de la palabra»²⁹. Este ideal buscado por la fenomenología, que exige la ausencia de supuestos y propone ir a las cosas mismas, no es otro que el ideal de la evidencia que sustenta la verdad de toda proposición sobre el mundo. Hay evidencia cuando lo dado en la experiencia fenomenológica cumple el sentido del objeto mentado por el acto, cuando la evidencia descansa en la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado. En la Investigación Sexta se propone claramente esta definición de adecuación como ideal de cumplimiento: «Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivamente cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus: lo objetivo es <dado> o está <presente> real y exactamente tal como lo que es en la intención*»³⁰. Lo que quiere decir: la evidencia se funda, en último término, en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia. La doctrina husserliana de la verdad, en su estadio inicial de las *Investigaciones lógicas*, conviene a una filosofía de la intuición. La evidencia predicativa no es el tema básico de la filosofía. Previo y mucho más decisivo es el problema de la intuición. Si la cosa misma no fuera previamente accesible a la intuición, no sería posible dar cumplimiento al acto de significación. El misterio de la donación de las cosas mismas descansa en la intuición, porque es en ella donde por primera se hacen patentes para mí. Sin dejar de ser lo que son, las cosas devienen fenómeno para una subjetividad. Dicho de otro modo, sólo a partir de una esfera ante-predicativa (intuición del ser), adquiere sentido el nivel de predicación (evidencia de la verdad). La evidencia depende de la presencia del objeto conocido, mientras que la verdad se reduce a la adecuación entre la intención del acto y lo dado como tal³¹. La verdad consiste, pues, en una relación.

De lo dicho se desprende una consecuencia importante. La síntesis de coincidencia no tiene necesariamente la forma del juicio. El problema de la coincidencia se presenta desde el momento en que un acto intencional cual-

²⁸ Cf. LU II/1: § 7, 24 / IL/1: 227-228

²⁹ LU II/1: § 7, 28-29 / IL/1: 230.

³⁰ LU II/2: § 37, 647 / IL/2: 683.; véase también LU II/2: § 38, 650-651 / IL/2: 685.

³¹ Cf. LU II/2: § 39, 651-652 / IL/2: 686.

quiera es susceptible de ser cumplimentado por su objeto. Pero este objeto no es necesariamente expresado en un juicio. Con la tesis de que no únicamente los actos sintéticos pueden ser verdaderos, sino que también los actos monotéticos de la simple aprehensión tienen carácter de verdad, la concepción tradicional de la verdad como correspondencia comienza a tambalearse. Husserl introduce aquí una distinción decisiva entre la verdad proposicional (*Satzwahrheit*) y la verdad intuitiva (*Anschauungswahrheit*), asignando al segundo tipo de verdad un papel fundante y más originario. Aquí es donde Heidegger, como veremos en el siguiente apartado, introduce la noción aristotélica de la *alétheia*, que también puede encontrarse insinuada en la convicción husserliana de que los actos categoriales son actos fundados, esto es, que lo categorial remite en última instancia a algo sensible³². En este sentido, Heidegger se ve legitimado a establecer una correspondencia con la afirmación del *De anima*, según la cual el alma no puede juzgar nada, si antes no se le ha mostrado algo. Para Husserl, al igual que para Aristóteles, un pensar sin referencia a la sensibilidad resultaría una contradicción. Por consiguiente, aunque Husserl ha partido de la definición clásica *veritas est adaequatio rei et intellectus*, el sentido de esta fórmula ha variado profundamente. En particular, el juicio ha dejado de ser el único lugar de la verdad.

Husserl comienza ahora por establecer que el juicio es sólo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. El conocimiento no se dirige a una representación, ni al sujeto del juicio, sino que, mediante este último, se dirige a un ente. El conocimiento es conocimiento del ente. En concreto, en todo juicio interviene un supuesto real acerca del cual se enuncia algo. Toda afirmación judicativa implica necesariamente estos dos miembros. Ello implica que todo juzgar presupone un objeto que está ahí delante de nosotros, dado con anterioridad, acerca del cual se dice algo. En consecuencia, previamente al juicio nos ha sido dado un ente. El juicio constata una presencia efectiva. Existe, por tanto, una evidencia antepredicativa, en la que la evidencia del juicio encuentra su fundamento. Husserl lo ha expresado con toda claridad en un célebre pasaje de *Ideas*: «Basta de teorías absurdas. El principio de todos los principios es que toda intuición que se da originariamente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da; ninguna teoría podría persuadirme de que esto es un error»³³. Se puede apreciar un anticipo de lo que será la teoría desplegada por Heidegger en los primeros

³² Cf. LU II/2: § 48.

³³ Ideen I: § 24, 51 / Ideas: 58.

cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo*. Sin embargo, hay que reconocer que esa anticipación es tan escueta que pasa desapercibida. A la teoría husserliana de la verdad le falta un fundamento ontológico³⁴. Esta laguna intentará colmarla Heidegger, al integrar el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que las cosas que conforman nuestro mundo se patentizan originariamente al hombre.

2.2 Heidegger: *alétheia* y *desocultamiento*

El examen crítico de la teoría de la verdad desarrollada en las *Investigaciones lógicas*, conduce a Heidegger a la convicción, también evidente para Husserl, de que el juicio, como síntesis no es el lugar originario de la manifestación de la verdad, sino tan sólo una dimensión derivada de un fenómeno ontológicamente mucho más primario. También se adhiere plenamente a la idea de que la evidencia es conciencia y vivencia no reflexiva de la verdad. Sin embargo, lo vivido es siempre el sentido objetivo, el equivalente del nóema husserliano, nunca elementos subjetivos de la vivencia. La identidad experimentada es algo que se encuentra en el objeto intencional. Y ese algo no es otra cosa que un modo de darse la cosa intuida. Lo que se da, lo que se muestra en la evidencia es pura y simplemente el objeto intencional y no una relación de adecuación entre lo mentado y lo dado: «Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición comprobadora, el intuir no se pierde en la cosa y su contenido, sino que éste es intuido expresa y personalmente como algo plenificado e identificado»³⁵.

Con ello, Heidegger aboga por la ausencia de región psíquica y se confirma su distanciamiento crítico respecto a las *Investigaciones lógicas*, que a la postre le conducirá a un tratamiento de la evidencia más próximo a *Ideas*³⁶. «Allí la noción de una identidad como correlato objetivo –comenta Rodríguez– desaparece por completo, para dejar paso a la evidencia como acto que ve o da (originariamente) algo. Lo característico de este acto es que no es descrito como una identificación entre un acto de mención y otro de intuición, sino como un único acto intuitivo en el que lo visto es un (sentido) (un enunciado, por ejemplo) que se presenta como lleno; el sentido está de tal manera fundido con la cosa dada que lo que aparece, más que una identidad entre dos modos distintos de presentarse un objeto, es el objeto mismo en su

³⁴ Montero, 1987: 175-176.

³⁵ GA 21: § 10, 107.

³⁶ Cf., especialmente, *Ideen*: § 136.

darse originario. La frase enunciativa dice lo que la cosa *es*, donde el «es» tiene el sentido de «lo que verdaderamente es»; ese modo de darse la cosa como siendo verdadera es el nóema de la evidencia. Su correlato noético es la cualidad posicional típica del «así es», «es evidente que», implícito en el acto»³⁷. En cualquier caso, interesa retener que Heidegger subraya que la conciencia de cumplimiento, el darse originario del objeto, representa un saber indirecto, no reflexivo, que el acto mismo tiene de sí mismo. «La identificación, la comprobación es un asunto intencional; se realiza y al realizarse logra, sin una reflexión especial, una aclaración sobre sí misma»³⁸. En la evidencia, por tanto, el modo peculiar de manifestarse el objeto viene acompañado de una transparencia particular del acto para sí mismo. Naturalmente, Heidegger no podrá aceptar esa comprensión de sí mismo mediante la fórmula clásica de la autoconciencia. Su ideal de evidencia, que atribuye a la conciencia la garantía última de toda verdad, responde a un prejuicio teórico. Contra el cartesianismo del Husserl de *Ideas*, se deben reivindicar los derechos de cada forma de evidencia y no someterlas todas al ideal de la evidencia matemática³⁹. También en la vivencia inmediata del mundo circundante asistimos a situaciones con evidencia prerreflexiva que la fenomenología no puede ignorar. En este sentido, el modelo de una ciencia rigurosa actúa como exigencia extrafenomenológica que se superpone al darse directo y originario de las cosas, contraviniendo precisamente el «principio de todos los principios» de *Ideas*⁴⁰. Sólo liberándose de esa actitud teórico-reflexiva, se está en condiciones de una aprehensión de lo inmediatamente dado, sin suponer ninguna posición. La intuición hermenéutica, verdadero núcleo del programa heideggeriano de una ciencia originaria, da testimonio de la donación de la cosa misma.

Retomando el hilo temático de la verdad, Heidegger profundiza en la brecha abierta por Husserl. Pero la radicalización y transformación que Heidegger lleva a cabo a partir de la posición de Husserl, no arranca del concepto de verdad, sino de «lo dado» (*Gegebenheit*). Un término equivalente a

³⁷ Rodríguez, 1997: 95. En la misma línea, Tugendhat argumenta que se da un sentido de cumplimiento por el que ya no preguntamos si la intención se corresponde con la cosa, sino que nos planteamos qué es la cosa misma. Aquí cumplimiento ya no tiende a significar tanto comprobación como explicitación y ampliación (Tugendhat, 1967: 76-85, esp. 85).

³⁸ GA 21: § 10, 107.

³⁹ Cf. GA 63: § 14, 71.

⁴⁰ Una objeción que Heidegger ya había formulado abiertamente en el semestre de posguerra de 1919 (GA 56/57: § 20, 109-110), si bien alcanza su máxima expresión en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17: §§ 44-50, esp. § 47).

«estado de descubierto» (*Entdecktheit*), «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) o «des-ocultamiento» (*Unverborgenheit*). A partir de aquí, el nexa que establecerá entre el estado de abierto y la verdad comportará un cambio en el modo de enfocar el problema de la verdad⁴¹. En este sentido, la verdad se pasa a considerar en términos de desocultamiento, es decir, como condición de posibilidad de la verdad proposicional. No se trata tanto de reconocer el carácter derivado de la verdad proposicional frente al fenómeno del estado de abierto, como de señalar que el sentido de la verdad como adecuación no se corresponde con el sentido originario de ésta. Heidegger piensa, además, que esta consideración genuinamente ontológica de la verdad es característica de Aristóteles. En consecuencia, se trata de recuperar aquellos textos aristotélicos en los que la verdad aparece en esa dimensión originaria y libre de los prejuicios de ciertas tradiciones interpretativas. La tradición ha transmitido la idea de que el lugar de la verdad es la proposición y que la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y el ente, además de adjudicarle a Aristóteles la autoridad y responsabilidad de esas dos tesis⁴². La reflexión de Heidegger pretende desenmascarar esas tres afirmaciones como prejuicios, lo que en principio obliga a una lectura más ajustada de los textos de aristotélicos pertinentes. La revisión de esa teoría tradicional de la verdad, iniciada por la aproximación fenomenológica de Husserl, se enmarca en una relectura marcadamente ontológica de *De interpretatione I*, *De anima III*, *Metafísica IX* y *Ética a Nicómaco VI*.

El curso dictado en 1925/26, bajo el título *Lógica. La pregunta por la verdad*, ofrece un primer desarrollo sistemático de pasajes de esas obras y suministrará a *Ser y tiempo* buena parte de su arsenal conceptual⁴³. Su principal característica, respecto a las elaboraciones precedentes, es el retroceso consciente y expreso al pensamiento griego, y concretamente a Aristóteles. El hilo conductor de esas lecciones es el *lógos*, entendido como el modo de ser del hombre por el que éste se revela a sí mismo y a los otros, el mundo y su propio ser. Dicho de otro modo, la lógica examina la posibilidad de apertura, descubrimiento o desocultamiento del ente en general en el horizonte de la verdad. Esto significa que el ser-ahí, los otros, el mundo y los entes permanecen inicialmente ocultos.

⁴¹ Nos referimos, en concreto, a los análisis elaborados primero en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21: §§ 11-14) y luego confirmados en *Ser y tiempo* (SuZ: § 44). Para más información, consultar los artículos de Tugendhat, 1969: 286-297 y Gethmann, 1991: 101-130.

⁴² Cf. GA 21: § 11, 128 y SuZ: § 44, 214 / SyT: 235.

⁴³ Una exposición más detallada de la estructura y del contenido de estas lecciones en Peñalver, 1989: 77-94.

«Por tanto, el ente puede ser rescatado de su encubrimiento (*Unentdecktheit*), esto es, de su ocultamiento (*Verborgenheit*); puede ser descubierto, desocultado. A esta apertura, a este desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente le damos el nombre de verdad»⁴⁴.

La lógica filosófica es la ciencia de la verdad, de la verdad previa a las verdades obtenidas por las ciencias, previa incluso a la diversificación de la verdad en teórica, práctica o religiosa. De hecho ha sido el primado de la verdad teórica lo que ha determinado las representaciones habituales de verdad como correspondencia, *adaequatio*, según la estructura formal del <tal-como> (*So-wie*), cuya insuficiencia va a quedar de manifiesto en lo que sigue⁴⁵. De ahí se pasa a la necesidad de una reinterpretación original de los textos aristotélicos. La crítica de Heidegger se va a dirigir contra la tradición metafísica que restringe y reduce el *lógos*, de una manera unilateral, a su dimensión proposicional y categorial, asignándole la primacía a la predicación y al juicio. En consecuencia, no podrá aceptar la definición del hombre como animal dotado de *lógos* por reductiva. El joven Heidegger considera todos los conceptos y las definiciones tradicionales insuficientes al reducir la esencia del hombre a una cosa entre otras. La determinación del hombre *qua animale rationale* no satisface la movilidad propia de la vida humana, al quedar presa de un modelo de conocimiento básicamente estático y contemplativo. El hilo conductor de su nuevo programa filosófico de una comprensión originaria y radical de la vida humana pasa por una reinterpretación del genuino sentido aristotélico de la dimensión desocultante del *lógos*.

En un primer momento se reconoce el carácter delimitado y parcial de la proposición, así como su modo derivado y fundado respecto a la verdad ontológica. Para Aristóteles, «todo enunciado es significativo...; ahora bien, no todo enunciado es asertórico, sino sólo aquél en que se da la verdad o la falsedad»⁴⁶. Sólo es apofántico aquel enunciado susceptible de verificación o falsación, aquel que dice algo verdadero o falso. El fragmento en cuestión ha sido interpretado con frecuencia en el sentido de que la proposición es el lugar de la verdad. Sin embargo, se trata justamente de lo contrario: no es la verdad la que se define en relación a la proposición, sino la proposición, el *lógos apophantikós*, el que se define en relación a la verdad. Las palabras de Heidegger son rotundas: «La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición»⁴⁷.

⁴⁴ GA 21: § 2, 7.

⁴⁵ Cf. GA 21: § 2, 10.

⁴⁶ De int. 4, 17a1-3.

⁴⁷ GA 21: § 11, 135.

En un segundo momento se profundiza en la estructura esencialmente doble del *lógos*, capaz de ser verdadero y falso. No es ya que la proposición pueda ser falsa, es que examinadas las condiciones de la falsedad, le corresponde a ésta una cierta primariedad. Para descubrir se supone previamente un estado de encubierto, que responde a la cosa encubierta en un enunciado falso. Un juicio falso provocado por la precipitación, el engaño de los sentidos o una laguna de la memoria, impidiendo que la cosa se manifieste tal y como verdaderamente es. En cualquier caso, la estructura que posibilita la verdad, resultado de una composición, también posibilita la falsedad, resultado de una división. No es que la proposición sea fruto de una *synthesis* o *diaíresis*, como propone Aristóteles, sino que toda proposición es tanto sintética como diairética⁴⁸. Esta doble estructura de la proposición es previa a la afirmación y a la negación. Con ello, el *lógos* se ha convertido en un fenómeno enigmático que precisa de una ulterior aclaración fenomenológica.

El sentido originario del *lógos* se manifiesta plenamente al situarnos en el ámbito de una estructura que es previa al lenguaje, que se inscribe en el plano de una apertura preobjetiva y una comprensión inmediata del mundo. Según Aristóteles, «en cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar *ya* una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad»⁴⁹. Este «*ya*», que nosotros hemos resaltado expresamente en cursiva, remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven profesor: la estructura que denomina el «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria, sobre la cual se funda la modificación del «cómo apofántico» de la proposición⁵⁰. Formular una proposición, expresar un juicio es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar *ya* en el mundo propio de la existencia humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo precomprendido, situado en una determinada interpretación: «el ente *ya* está puesto en una interpretación, está significado»⁵¹. Precisamente, en *Ser y tiempo* el *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo remite a la universalidad de la estruc-

⁴⁸ Heidegger remite expresamente a *De anima* (III 6). Consultar GA 21: § 12, 136-138, así como el comentario de Peñalver, 1989: 86-88.

⁴⁹ De an. III 6, 430a27-28.

⁵⁰ Los resultados de ese análisis en GA 21: § 12 y, de nuevo, en SuZ: § 33.

⁵¹ GA 21: § 12, 144. El modo inmediato de esa interpretación, añade Heidegger, remite a la relación de uso con las cosas, es decir, la cosa se descubre a partir del para qué de su utilidad. Se reconoce aquí otra anticipación de los análisis del ser-en-el-mundo y el ser-a-la-mano (SuZ: §§ 14-18).

tura del «cómo» y se erige en el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología. La tesis de que «todo simple ver antepredicativo lo a la mano es ya en sí mismo interpretativo-comprensor»⁵², es la que empuja a Heidegger a sustituir el modelo de la percepción de la fenomenología por el de la comprensión de la hermenéutica. La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente, sino que únicamente es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de la proposición.

«Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, «permite ver» al ente en su estado de descubierto. El *ser-verdadero* del enunciado debe entenderse como un *ser descubridor*. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto»⁵³.

Esta aparente definición arbitraria de verdadero como ser descubridor recoge, en el fondo, la exégesis de lo que la filosofía antigua ya presintió y comprendió prefenomenológicamente. *Alétheia* remite a las cosas mismas, lo que se muestra; *lógos*, por su parte, dice cómo se conducen los entes, por lo que le es inherente el estado de no-oculto. En este sentido, la definición de la verdad como estado de descubierto no pretende sacudirse la tradición, sino apropiársela originalmente.

Esto se puede ilustrar con ayuda del análisis de las condiciones de posibilidad de la proposición falsa que Heidegger ofrece en los cursos de 1925/56, en los que echa mano de un ejemplo que pasamos a parafrasear a continuación. Imaginemos, cuenta Heidegger, que voy paseando por un bosque oscuro y que entre los abetos me parece ver algo que se mueve y viene hacia mí, llevándome a la conclusión de que se trata de un ciervo. Ahora bien, a medida que me aproximo a los abetos me doy cuenta de que, en realidad, se trata de un arbusto y que, por lo tanto, he realizado un juicio falso⁵⁴. En este ejemplo, sin embargo, se han de tener en cuenta las siguientes condiciones: en primer lugar, es necesario que previamente se nos dé algo, ya que si no nos saliera nada al encuentro, difícilmente tendríamos motivos para emi-

⁵² SuZ: § 32, 149 / SyT: 167.

⁵³ SuZ: § 44, 218-219 / SyT: 239.

⁵⁴ Cf. GA 21: § 13, 187. Nos hallamos ante otra determinación existencial fundamental del ser-ahí: el estar cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad. De ahí que, en cuanto proyecto arrojado y preso inicialmente de la caída en el «uno», tenga la necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, en lucha contra las apariencias y desfiguraciones de la vida cotidiana (SuZ: § 44, 222-223 / SyT: 243-244).

tir un juicio. Esto significa que nos movemos ya siempre en un previa apertura del mundo; en segundo lugar, el mero hecho de percibir el ciervo como <algo> que me sale al encuentro, supone que ese <algo> ya es comprendido previamente de alguna manera; y, en tercer lugar, este <algo> se enmarca en un contexto, es decir, que en el mundo circundante <bosque> puede aparecer algo como <ciervo>. Este mundo circundante, parte integrante de ese todo estructurado simbólicamente que es el ser-en-el-mundo, se mueve en el ámbito de cierto grado de precomprensión que limita las posibilidades de ver. Tal es así, por ejemplo, que resulta altamente improbable que entre los abetos de un bosque alemán vayamos a topar con la raíz cuadrada de doce o el rey de Persia⁵⁵.

De ahí que la adecuación entre la proposición y el objeto sólo sea factible o no desde el trasfondo de un mundo ya siempre precomprensido. Ahora bien, al apelar a este estado de descubierto, que vale tanto como condición de posibilidad de una proposición falsa como de una verdadera, la concepción de la verdad de Heidegger permanece incompleta, ya que la cuestión de si una proposición puede ser falsa o verdadera queda sin responder. Finalmente no se halla ningún rasgo que permita ponerla en relación con otras teorías de la verdad, tales como las del consenso o de la coherencia. En este sentido, el desarrollo heideggeriano del tema de la verdad no puede considerarse un tratado completo sobre la verdad, como han señalado primero Tugendhat y luego Gethmann⁵⁶. Mientras que la fórmula de Tarski establece las condiciones mínimas del concepto de verdad, la concepción heideggeriana de verdad como estado de abierto y des-ocultamiento rebasa de tal manera los límites de lo puramente teórico, para instalarse en el ámbito de los comportamientos prácticos y existenciales del ser humano, que uno se pregunta hasta qué punto este dilatado concepto de verdad tiene que ver con lo que en general entendemos por verdad. La posibilidad de que el ente sólo pueda ser comprendido desde un previo estado de descubierto, impide dar cuenta del carácter binario de la verdad. La verdad de la proposición, como ha señalado Tugendhat, se ha de comprender como un desocultar progresivo, un acercamiento gradual a la cosa misma enunciada. Nos hallamos ante un estar en camino hacia la verdad, que nunca alcanza la verificación final de la proposición. Se entiende, más bien, como meta de un movimiento, de una tendencia todavía no realizada, que transfiere a la verdad ese carácter de aproximación dinámica constante⁵⁷. La polaridad desoculto/oculto no es, por tanto,

⁵⁵ Cf. GA 21: § 13, 188.

⁵⁶ Cf. Tugendhat, 1967: 3-4 y Gethmann, 1991: 125ss.

⁵⁷ Cf. Tugendhat, 1967: 331-348, esp. 345-348.

equivalente a la de verdadero/falso, según la exposición heideggeriana de las tres condiciones de la proposición falsa. En este caso, Heidegger no establece una definición de la proposición falsa, sino que advierte de las condiciones de posibilidad de la falsedad. El estado de descubierto ofrece una condición de posibilidad necesaria, pero no suficiente de la verdad. La nivelación entre verdad y el respectivo estado de descubierto incorpora el elemento de la facticidad al tema de la verdad. Con ello, pierde su carácter contrafáctico y deja a Heidegger el camino abierto a la tematización de la verdad como estado de abierto y desocultamiento, respectivamente. La equiparación de verdad y constitución de sentido no permite incorporar las propiedades de validez del concepto de verdad, a saber, universalidad, necesidad e incondicionalidad, de tal manera que al final sólo se puede hablar de un acontecer de la verdad histórico y fáctico.

«Los anteriores análisis de la mundanidad del mundo y de los entes intramundanos mostraron que el estado de descubierto de los entes intramundanos se *funda* en el estado de abierto. [...] *Con y por éste* es el estado de descubierto, luego únicamente con el *estado de abierto del ser ahí* se alcanza el fenómeno *más originario* de la verdad»⁵⁸.

Así, en tanto que el estado de abierto del ser-ahí ya siempre presupone una interpretación del mundo, toda proposición depende de la comprensión fáctica del ser que se tenga en cada caso. Precisamente aquí se hace visible la epistemologización del concepto de verdad. Heidegger, partiendo de la pregunta por la verdad y de sus fundamentos ontológicos, es decir, «qué es verdad» y «cómo es posible la verdad», transforma esta cuestión en la pregunta por su constatación.

Esto es una consecuencia que se desprende necesariamente del análisis

⁵⁸ SuZ: § 44, 220-221 / SyT: 241. Las consecuencias relativistas que se desprenden de este concepto de verdad *qua* desocultamiento quedarán perfectamente reflejadas en el escrito *El origen de la obra de arte*. La noción de la verdad elaborada por Heidegger en *Ser y tiempo* se mantendrá ahí prácticamente sin modificaciones. Los temas de la constitución del sentido y de la apertura del mundo se tematizan en términos de «fundación de la verdad» y de «acontecer de la verdad», respectivamente. Desde este punto de partida, realiza Heidegger una ampliación de la pregunta de la verdad, que ya no sólo se circunscribe al ámbito de la proposición o del conocimiento, sino que se extrapola a todos los ámbitos de la cultura, tales como arte, religión, historia o filosofía. Con esta ampliación del concepto de verdad, Heidegger logrará subordinar el conocimiento óptico-científico al saber ontológico de fondo de las distintas esferas culturales. Las implicaciones relativistas de esta concepción holista de la verdad han sido magníficamente expuestas en el libro de Cristina Lafont *Lenguaje y apertura del mundo* (Lafont, 1994: 148-234).

del mundo y de la diferencia ontológica, a través de la cual todo ente sólo se comprende a partir de la comprensión del ser. En relación con la estricta diferenciación entre el «descubrir» de los entes intramundanos y el «abrir» del ser escribe Heidegger:

«No sólo distinguimos terminológicamente por razones objetivas entre el *estado de descubierto (Entdecktheit) de un ente* y el *estado de abierto (Erschlossenheit) de su ser*. El ente sólo puede ser descubierto, bien por vía de la percepción o de otro cualquier modo de acceso, si el ser del ente ya está abierto –si comprendo. Sólo entonces puedo preguntar si es real o no y me puedo colocar en disposición de establecer la realidad del ente»⁵⁹.

Heidegger llega así a una especie de topología de la verdad, que asimila de forma radicalizada ciertas determinaciones básicas del concepto aristotélico de verdad. Primero, los entes mismos son primariamente verdaderos, en el sentido de estar desocultos y ser manifiestos antes de cualquier predicación sobre ellos. Heidegger exprime aquí la potencia ontológica de la comprensión aristotélica de la verdad contenida en la expresión «*on hos alethes*». A continuación, en la medida en que la vida humana se relaciona con los mismos entes desocultados, ésta entra en contacto directo con la verdad. Heidegger está asimilando la idea aristotélica de que el alma está en la verdad (*psyche hos aletheuein*) y piensa que, con la ayuda del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, puede desarrollar toda una fenomenología de los comportamientos humanos capaz de desvelar esa verdad. Por ello ve en este análisis «la primera fenomenología completa de las actitudes fundamentalmente desocultantes de la vida humana, del ser-ahí»⁶⁰. Finalmente, la verdad de los enunciados, juicios o proposiciones es un modo derivado y fundado en el acontecimiento originario del desocultamiento de la verdad.

Una vez conquistada esta comprensión originaria del fenómeno de la verdad, se interroga por el modo de ser de la verdad. Recordemos que el primer paso de la interpretación de Aristóteles se centró en el problema del lugar de la verdad, mientras que en el segundo se pasó a analizar la doble estructura del *lógos* y se desarrolló el tema del «cómo» hermenéutico. Ahora, en el tercer paso, se encara directamente la cuestión de la verdad. La aportación esencial de Aristóteles es que capta la vinculación del problema de la verdad con la cuestión del ser. El texto fundamental al respecto es el difícil pasaje de la *Metafísica* IX, 10. Sin entrar en la exposición línea por línea ofrecida por

⁵⁹ GA 24: § 9, 102.

⁶⁰ Volpi, 1992: 99.

el mismo Heidegger⁶¹, nos limitamos a exponer el núcleo de esa lectura. «¿Qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser?*»⁶². La respuesta quedó perfilada al abordar la exégesis de Aristóteles: *ser* significa ante todo presencia (*Anwesenheit, Präsenz*). A partir de aquí se ensaya una radicalización de la pregunta qué es verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con el tema del ser-ahí. La verdad, en el sentido de desocultamiento, implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo⁶³. En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. De este modo, a la luz de la verdad, el ser se revela como temporal, relacionándose fundamentalmente con el tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tomó consciencia de esa relación entre ser y tiempo. Ni desde luego, el pensamiento posterior. Sólo habría sido Kant quien barruntara tímidamente esa relación. Con ello, Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica.

Encontramos en estos años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo* un primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental. Heidegger todavía está influido por Husserl, pero a pesar de ello ya son evidentes signos de distanciamiento. Husserl se equivoca al convertir en referencia universal el ideal de evidencia de las operaciones lógicas, por mucho que esta exigencia viniera motivada por su lucha contra el psicologismo. También le parece un error que este ideal de transparencia lógica en el análisis fenomenológico de las vivencias se extendiera al orden práctico, incluso religioso. Habiendo denunciado esta injustificada tendencia uniformizadora de la teoría, Heidegger decide hacerle frente afirmando que la verdad práctica es la verdad primordial. Pero estas reservas frente a las pretensiones expansionistas de la fenomenología no nacen tan sólo de una crítica inmanente a las doctrinas de su maestro. También toman como modelo a Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* deja atrás la identificación platónica de conocimiento y visión eidética. Precisamente la cuestión del significado del ser y su interrelación con la verdad es la que, en esa época, impulsa a Heidegger a determinar la estructura ontológica de la vida humana en su específica fuerza desocultante. En estos años de juventud, Heidegger pensará, antes de la superación de la metafísica que inicia con la

⁶¹ Cf. GA 21: § 13, 170-182.

⁶² GA 21: § 14, 191.

⁶³ Cf. GA 21: § 14, 193.

Kehre, que es posible lograr un fundamento de la ontología a través de un análisis de la existencia humana. De esta manera, en el marco del prototípico problema fenomenológico de la constitución del sujeto, Heidegger retoma la noción aristotélica de la *psyché* como *aletheuein*. Y pienso que hay suficientes indicios para afirmar que Heidegger recurre a la *Ética a Nicómaco* y a la determinación aristotélica de la *prâxis* para encontrar una salida a la aporía del concepto de la subjetividad trascendental de Husserl; a saber, la aporía del sujeto referido al mundo y la constitución simultánea del mundo por parte del sujeto⁶⁴. Heidegger pretende distanciarse de la posición trascendental de su maestro, que enfoca la conciencia desde una prisma predominantemente epistemológico, y encuentra un magnífico punto de apoyo en la filosofía práctica de Aristóteles.

3. De la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana⁶⁵

3.1 Los modos fundamentales de desvelamiento: *poíesis* y *prâxis* en la articulación de la ontología fundamental

El análisis del fenómeno de la verdad puso de manifiesto que la teoría sólo respeta una de las diferentes posibilidades y modalidades por las que el ser humano aprehende los entes y puede desvelar el ser. En cambio, la exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tener en consideración. Esta resistencia frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y de la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles van a constituir ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En el curso del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, se emprende un extenso análisis de unas cien páginas sobre la filosofía práctica de Aristóteles a partir del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*⁶⁶. El punto de

⁶⁴ Para una articulación más detallada de la crítica de Heidegger a Husserl consultar la primera parte de las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (GA 20: §§ 4-13).

⁶⁵ El grueso temático de este apartado fue expuesto en el marco de un congreso de filosofía celebrado en Mallorca en septiembre de 2000 y de próxima publicación en la revista *Taula*.

⁶⁶ Aquí hacemos especial hincapié en la parte introductoria de este curso (GA 19: §§ 4-9 y 18-26), así como en la parte final de las lecciones de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22: § 61). Para una exposición de la estructura y del contenido de las lecciones sobre *El sofista*, véanse Schüssler, 1996: 91-112 y Mc Neill, 1999: 17-54.

partida, como era de esperar, no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *alétheia* en el sentido del desocultamiento. ¿Cuál es el modo de acceso apropiado? El ser-ahí que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite la apertura del mundo y el desvelamiento del ser⁶⁷. A partir de aquí se analizan los cinco modos en los que el alma humana, según Aristóteles, posee la verdad, a saber: «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto»⁶⁸. Sin embargo, se trata de averiguar cuál de estos modos logra una mayor transparencia del mundo y manifestación del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoría*, *poíesis* y *práxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *epistéme*, *téchné* y *phrónesis*. La apropiación crítica de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones existenciales de *Ser y tiempo*. La primera y quizás más palmaria es la que se da entre ser-a-la-mano y *poíesis*, entre ser-a-la-vista y *theoría* y entre cuidado y *práxis*, respectivamente⁶⁹.

La *poíesis* encarna una actividad productiva y de manipulación, cuyo finalidad es la fabricación de artefactos y utensilios que están a nuestra disposición cotidiana cumpliendo cierto grado de servicialidad. Cuando uno adopta esa actitud los entes se manifiestan bajo la rúbrica del ser-a-la-mano. La *theoría* es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes. De acuerdo con Heidegger, cuando la vida humana se instala en esta conducta, las cosas se le presentan en la modalidad del ser-a-la-vista. Y la *práxis* describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida. Henos ante el ser-ahí fáctico y en cada caso propio, que realiza su existencia en el nivel básico del cuidado de las cosas y de la preocupación por los otros. En otras palabras, Heidegger redefine estos tres comportamientos del ser-ahí en términos de tres modos diferentes de tratar con el mundo: el mundo circundante en el que objetivamente nos las tenemos que ver con los objetos (*Umwelt*), el mundo social compartido intersubjetivamente con otros (*Mitwelt*) y el mundo personal de mis vivencias subjetivas (*Selbstwelt*). Los griegos y, sobre todo, Aristóteles tenían una visión muy clara de este fenó-

⁶⁷ Cf. GA 19: § 3, 17.

⁶⁸ EN VI 3, 1139b15-17. Heidegger traduce estos cinco términos griegos de la *techné*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophía* y *noús* por «saber práctico», «conocimiento científico», «opinión moral», «sabiduría filosófica» y «entendimiento intuitivo», respectivamente.

⁶⁹ Paralelismos ampliamente comentados por Volpi, 1984: 176ss y Volpi, 1994: 198ss.

meno consistente en tratar con las cosas y hablar con los otros. El aspecto más interesante de esta asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico: la alteración de la jerarquía de estas tres actitudes. La *theoría*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no es considerada la actitud preferente del hombre. Ahora, la *práxis* se eleva a estructura ontológica fundamental del ser-ahí, mientras que la *poíesis* y la *theoría* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del ser-ahí que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*). En las lecciones del semestre de verano de 1923 ya se afirma con rotundidad que «el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la praxis; en un sentido más amplio, en el cuidado»⁷⁰.

Esta distinción entre *poíesis* y *práxis* va a jugar un rol decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el período de Marburgo. La *poíesis* es aquella actividad orientada hacia la producción de artefactos y definida por la univocidad de un plan previamente diseñado: qué material utilizar, qué forma imprimirle, a qué uso está dirigido, etc. La *práxis*, en cambio, se inscribe en una esfera de relaciones sociales preexistentes, caracterizada por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas. Pero precisamente esa ambigüedad, que en un principio nos llevaría a pensar en la fragilidad del ser humano, abre un espacio de libertad y autodeterminación. Vamos a ver cómo la estructura misma de la ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *poíesis* y *práxis* e interrogarnos por la naturaleza de esa reapropiación. Si como sugiere el lenguaje cotidiano hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etc.), ¿existe una unidad a partir de la cual esta diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá positivamente, afirmando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por vía de una analítica existencial. El ser-ahí deviene, de este modo, el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) que, a nuestro juicio, se sustenta en la distinción *poíesis-práxis* del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*. Evocando la gestación de la ontología fundamental, Heidegger escribió una carta a William Richardson en la que reconoce que «el renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular el capítulo noveno de la *Metafísica* y el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*) me permitió ver que el

⁷⁰ GA 63: § 5, 27.

aletheuein consiste en descubrir y caracterizar la verdad como desocultamiento»⁷¹. Cabe presumir que el descubrimiento de la verdad como desocultamiento va a la par con el descubrimiento de la específica función desocultante de los tipos de actividad de la *poíesis* y de la *prâxis*.

El análisis de la existencia humana arranca del mundo cotidiano, en el que el ser-ahí se encuentra con las cosas y los otros, inmerso en un plexo de referencias que conforman una totalidad significativa. Ese mundo cotidiano no es otro que el mundo circundante, que en primera instancia se manifiesta como correlato del mundo del trabajo (*Werkwelt*). *Werken*, en griego, es *poíein*. El mundo cotidiano es el mundo de la *poíesis*. Evidentemente, un mundo público en el que actuamos con circunspección práctica. El ser-ahí, instalado en ese mundo, vive de forma impropia. A partir de una reflexión óptica sobre el modo de ser de los entes que pueblan el campo de sus preocupaciones acaba por aprehender el mundo en términos de ser-a-la-vista. Un manera de ver y tratar con las cosas inherente a la misma actividad productiva de la *poíesis*. El error de los griegos, como repite Heidegger en estos años de Marburgo, consiste en pensar el ser como presencia y, por tanto, subordinar la manifestación de los entes al *lógos* apofántico del entendimiento humano⁷². Sin embargo, resulta paradójico que, para superar es limitación de la ontología griega, Heidegger recurra a la exégesis de otra actividad prototípicamente helena: la *prâxis*, sobre la que Aristóteles también meditó en los mismos textos indicados arriba.

3.2 El ser-ahí y la *prâxis* aristotélica

La interpretación de las estructuras del ser-ahí, al amparo de la comprensión aristotélica de la *prâxis*, evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles, sin menoscabo del reconocimiento de las diferencias existentes entre ambos pensadores. El mismo Heidegger declara que la razón práctica es una ontología de la vida humana y mantiene la validez de la equivalencia ser-ahí/*prâxis*. La tesis, pues, de que la comprensión de la estructura prácti-

⁷¹ Richardson, 1974: xi-xii.

⁷² Este carácter derivado de la proposición respecto a la verdad originaria y, por tanto, el carácter derivado del conocimiento teórico respecto al conocimiento práctico ya se analizó en el apartado 2. La idea básica, recurrente en el análisis del mundo circundante de *Ser y tiempo*, es que la comprensión de los entes parte de cierto estado de familiaridad con el mundo, que no implica o requiere un ver teóricamente (SuZ: § 18, 85-88 / SyT: 101-103).

ca del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en la *Ética a Nicómaco*, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos, que a continuación trataremos de perfilar.

En el contexto de la ciencia práctica (*epistémē praktike*), término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento (*kinesis*). La *práxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bíos*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se hace defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras a la temporalidad y a la realidad. Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento. Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber. Los conocimientos de las ideas en sí, sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos. Pero estos no son operativos en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de la cultura y de la sociedad. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnósis*), sino la acción (*práxis*)»⁷³. La *práxis* ocupa el verdadero centro de la reflexión ética. La *práxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *lógos* que la orienta y perfecciona. La *práxis* con *lógos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad. «Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros»⁷⁴.

Este *lógos* no procede de una simple contemplación de verdades allende el tiempo y el mundo real. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento. La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *práxis*. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zōon politikon logon echon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio (*phronimós*) quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, capaz de lograr la felicidad (*eudaimonia*), finali-

⁷³ EN I 3, 1095a6.

⁷⁴ EN IX 9, 1169b16-18.

dad última de una vida realizada plenamente. Este modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *prâxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *prâxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *prâxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *prâxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre, como la existencia auténtica de Heidegger, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Al convertirse la realidad humana en *prâxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *lógos* y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.

Con todo, la apropiación de los conceptos de la *phrónesis* y de la *prâxis* es selectiva y se somete a un proceso de ontologización que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger. Heidegger recurre a estos dos conceptos en su crítica a la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas donde el hombre efectúa sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etc. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phrónesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del ser-ahí.

A partir de la interpretación ontológica de la estructura práctica del ser-ahí, Heidegger traza una serie de conclusiones presentes y operativas a la hora de diseñar la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. En primer lugar, contra el privilegio metafísico del presente y de la presencia, Heidegger aboga por la prioridad del futuro, implícito en cada toma de decisión que afecta al discurrir de la existencia humana. Esta unidad que sostiene la estructura autorreferencial del ser-ahí en el cuidado es tematizada y conceptualizada de acuerdo con la idea de que el ser-ahí no es algo plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura. Estructuralmente posee una capacidad que le permite sobrepasar los confines del presente y abrirse a las dimensiones temporales del futuro, horizonte de la proyección de posibilidades, y del pasado, contexto inevitable de esas mismas proyecciones. Precisamente porque el ser-ahí se comporta en un sentido práctico decidiendo sobre su ser, se proyecta de manera constante hacia el futuro. También para Aristóteles, tal como enseña la *Ética a Nicómaco*, la deliberación y la decisión han de ver con el futuro. En segundo lugar, al ser-ahí le va en cada decisión su ser, es decir, el ser que está en juego es el específicamente suyo.

Aquí sospecho que Heidegger se inspira en el autoconocimiento que proporciona la *phrónesis*. En tercer lugar, se establece una diferenciación radical entre la constitución ontológica del ser-ahí en su comportamiento práctico y aquellos entes que no son del mismo modo de ser que el ser-ahí. Ello le lleva a afirmar la prioridad óptica y ontológica del ser-ahí y a criticar subsiguientemente la infundada radicalidad con la que la metafísica diferencia entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo al no tener una comprensión adecuada de la estructura fundamentalmente unitaria de la vida humana. Y, en cuarto lugar, la determinación práctica del ser del ser-ahí implica un rechazo de la teoría tradicional de una autoconciencia reflexiva, concebida como el conocimiento que obtenemos del yo a través de un ejercicio de introspección. La identidad del ser-ahí no se puede construir al margen de sus disposiciones afectivas y de sus relaciones con el mundo de las cosas y de los hombres. Con ello Heidegger marca una distancia respecto a las categorías objetivas dominantes en las doctrinas metafísicas de la conciencia. La radicalización de la *práxis*, liberándola de las acciones particulares y reformulándola en parámetros ontológicos, le permite retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria y fundamental del cuidado del ser-ahí. Aquí se hacen evidentes las diferencias entre Aristóteles y Heidegger. Mientras en el primero la comprensión práctica de la vida humana representa una forma concreta de comprensión que entra en juego con otras como la física, biológica o psicológica, en el segundo estas condiciones prácticas expresan la constitución ontológica del ser-ahí mismo y que, por tanto, preceden inevitablemente a cualquier acción.

3.3 El cuidado y la *phrónesis*

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece sobre todo a la prioridad otorgada al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *epistémé* es bien sencilla, sobre todo si tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan de una elevada sagacidad y siempre exigen una decisión. He aquí el problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética y que le coloca ante el dilema del saber qué hacer y cómo obrar correc-

tamente en cada caso. Este saber ético no apunta hacia el establecimiento de normas de comportamiento universales y permanentes, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. En palabras de Gadamer, «como se trata de un conocimiento que dirige la actividad, podremos pensar en aquello que los griegos llamaban *techné*, el saber o la habilidad del artesano que sabe cómo fabricar un utensilio»⁷⁵. ¿Hay una similitud entre el hombre que hace de sí mismo aquello que debía hacer y el artesano que actúa a partir de una intención y de un plan que ha concebido primero? A este nivel las similitudes son palmarias, ya que ni lo uno ni lo otro son un saber abstracto, sino un saber práctico formado a la medida de los objetivos concretos. Sin embargo, nadie puede ignorar las diferencias entre ambos saberes. «Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética del saber que se tiene para fabricar algo (...) Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional, que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro»⁷⁶. El sujeto de la *phrónesis*, en cambio, se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.

Nos parece que Heidegger le asigna al cuidado unas capacidades de decisión en cierta medida análogas a las de la prudencia aristotélica⁷⁷. ¿Qué ocupa el centro de reflexión de la prudencia y del cuidado? El ser-ahí mismo en su desnuda inmediatez. ¿Cuál es la naturaleza de la prudencia? «El ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí

⁷⁵ Gadamer, 1993: 85. Este breve texto gadameriano en torno a *El problema hermenéutico y la ética aristotélica* -que aquí nos sirve de guía interpretativa- desarrolla los diferentes tipos de comportamiento humano según nos hallemos en el ámbito de la *techné* o de la *phrónesis* (Gadamer, 1993: 81-94).

⁷⁶ Gadamer, 1993: 86 y 87-88.

⁷⁷ Más tarde, cuando el ser-ahí ya no sirva de base a la ontología fundamental, Heidegger eliminará sistemáticamente toda rasgo práctico para acabar hablando de la esencia ex-tática del hombre, ese estar como fuera de sí e implantado en la verdad del ser. Postura prototípica de la *Kehre* de la *Carta sobre el humanismo*, por la que el hombre ya sólo habita en el claro del ser (BH: 321-324). Los existencialistas de *Ser y tiempo* son reinterpretados en un sentido ontológico. El «ahí» del ser-ahí es ahora el «claro» del ser. El «cuidado» deviene expresamente la «guarda» del ser. Y el «proyecto» del ser-ahí por sí mismo resulta el «proyecto extático» en el que el ser-ahí es lanzado por el ser. Pero precisamente la insistencia del Heidegger tardío en retractarse de las implicaciones prácticas del análisis del ser-ahí, llevan a pensar que nos encontramos en el camino correcto al examinar cómo comprendía el joven Heidegger esta modalidad ontológica de la existencia.

mismo... y para vivir bien en general»⁷⁸. La *phrónesis* remite, de entrada, a aquel que piensa. Y a diferencia de las cosas producidas, el que piensa es el propio hombre, el ser-ahí mismo. Mientras que el *télos* de la *techné* se circunscribe a los entes intramundanos, el de la *phrónesis* se concentra en las diferentes situaciones fácticas de existencia humana. En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad en tanto que descubre al ser-ahí en su concreta facticidad histórica. No obstante, en la medida en que el ser-ahí se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianidad, se da el caso de su pérdida en el «uno». El ser-ahí puede diluirse en este tipo de existencia, ya que «para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio»⁷⁹. En este sentido, añade Heidegger, «la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del ser-ahí a la caída»⁸⁰. Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad, sometida ésta a una constante dinámica de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia.

Por tanto, del mismo modo que la *phrónesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino algo en incesante proceso de realización. Será el instante de la decisión (*kairós*) y las posibilidades de elección (*proairesis*) las que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego. Este grado de autodeterminación, al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana, se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de mí mismo. La autoconciencia, este comportarse uno mismo con la propia existencia, tiene de modo inmediato el carácter de una huida. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo», que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas externas. Una apreciación en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el ser-ahí ante la angustia, que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser»⁸¹.

⁷⁸ EN VI 5, 1140a25-27.

⁷⁹ EN VI 5, 1140b17-20.

⁸⁰ GA 19: § 8, 52-53 y § 19, 135.

⁸¹ SuZ: § 40, 191 / SyT: 211.

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el ser-ahí con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico y voluntativo, que Heidegger reformula en la expresión «a este ente *le va* en su ser este mismo ser»⁸². Pero a este aspecto teleológico se le añade el de la facticidad, lo que significa que el ser-ahí «se ha de» comportar así respecto a su ser. De ahí que Heidegger conciba a la existencia como un «tener-que-ser» (*Zu-sein*). No obstante, ¿a qué remite esta pregunta por el ser? Obviamente a ninguna pregunta teórica cuya respuesta fuera una proposición, sino a una pregunta práctica que reclama tomar una decisión en relación a la existencia del ser-ahí concreto. Una existencia que de alguna manera tiene que ser asumida y realizada. Nadie puede arrebatárle su existencia. Ésta es intransferible y, en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) del ser-ahí, es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico.

«El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como a su posibilidad más propia. El ser-ahí *es* cada vez su posibilidad, y no la «tiene» tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí delante. Y porque ser-ahí es cada vez su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, y también perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse «aparentemente»⁸³.

Podemos comprender mejor esta forma de conducta si la comparamos con la imagen clásica del hombre. La idea de que al hombre le va su existencia no es de ningún modo nueva. Ya aparece en Aristóteles, quien ha determinado gran parte de la tradición. Aristóteles llegó incluso a extrapolar esta característica a los animales y plantas, pues considera que la finalidad de todo ser vivo va dirigida a la conservación de su ser⁸⁴. No obstante, los animales no racionales, que carecen de la facultad de articular proposicionalmente sus estados de conciencia, son ciegos ante las necesidades de su ser. Sólo el hombre capaz de habla y razón (*lógos*), piensa Aristóteles, es consciente de su ser y de los bienes necesarios para su conservación⁸⁵. El hombre, por tanto, no está únicamente determinado por las sensaciones. También se mueve en el ámbito de las acciones y decisiones voluntarias⁸⁶, para las que reserva el término *práxis*. El ser ya no es sólo vida, sino activi-

⁸² SuZ: § 4, 12 / SyT: 21.

⁸³ SuZ: § 9, 42 / SyT: 54.

⁸⁴ Cf. De an. II 4, 415b1-2.

⁸⁵ Cf. Pol. I 2, 1253a10-12.

⁸⁶ Cf. De an. III 11, 434a5-10

dad. Esto obliga al hombre a ir más allá de la mera conservación del ser y a reflexionar sobre el tipo de vida que se desea vivir. Por ello, en la *Ética a Nicómaco* no se trata sólo de la conservación de la vida, sino también de la vida buena. Aristóteles, al igual que Heidegger, aboga por una relación no teórica, práctica con el propio ser.

¿Entonces en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Principalmente en tres aspectos⁸⁷. En primer lugar, Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: al hombre *le va* en ello su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la facticidad de la responsabilidad consustancial al arrojamiento del ser-ahí. Mientras que el primer aspecto voluntativo tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento ineludible de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del ser-ahí. Toda elección está determinada por estos dos momentos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente. Esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad es probable que le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard. Al analizar la desesperación en *La enfermedad mortal*, se reconoce que «para hacerse uno, y el yo ha de hacerse con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. (...) El yo es tanto posible como necesario; ya que sin duda es sí mismo, pero teniendo que hacerse. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad»⁸⁸. La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el ser-ahí es un proyecto arrojado.

El segundo aspecto que diferencia a la concepción heideggeriana de la aristotélica no afecta tanto a los aspectos descriptivos de ese fenómeno como al rendimiento ontológico que se le quiere extraer al afirmar: el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa

⁸⁷ Ampliamente comentados en Tugendhat, 1993: 179-190.

⁸⁸ Kierkegaard, 1975: 83-84.

existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al originario poder desocultante del ser⁸⁹. Y, en tercer lugar, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del ser-ahí pretende, frente a la tradición moderna, una reorientación de la problemática ontológica. Que el ser-ahí se cuide y comporte primariamente de modo práctico coloca al modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phrónesis* destila una aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» (*Entschlossenheit*). En el mismo orden de ideas expuesto en este capítulo, se puede pensar que la crítica heideggeriana al concepto tradicional de la conciencia, como una realidad flotante sin anclaje en el mundo, tiene unas profundas raíces aristotélicas.

4. Conclusiones

Las exégesis aristotélicas en torno a la verdad y la temporalidad confluyen en el programa heideggeriano de una ontología fundamental. A partir de la concepción de la verdad en Aristóteles, Heidegger desenmascara las limitaciones de las verdades proposicionales y logra ampliar ontológicamente el concepto de verdad. Para ello resulta decisivo situar el problema de la verdad en el comportamiento descubridor del ser-ahí, la *psyche* como *aletheuein*, por el que la verdad conserva la dimensión originariamente desocultante. Esto significa, a su vez, estipular la preeminencia del ser-ahí frente a los restantes entes y acometer la subsiguiente investigación de sus determinaciones ontológicas. En oposición a la postura fenomenológico-trascendental de Husserl, Heidegger piensa haber encontrado en Aristóteles, sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, una fenomenología de la vida cotidiana liberada de connotaciones subjetivistas. La radicalización de los momentos estructurales de la *theoría*, *poíesis* y *práxis* le habría servido para establecer la diferenciación entre los tres modos de ser del ser-a-la-vista, del ser-a-la-mano y del ser-ahí. Precisamente en la caracterización del ser-ahí, Heidegger escoge como hilo conductor la relación práctica que éste mantiene con el mundo en el contexto de una asimilación productiva de la *práxis* y de la *phrónesis*. La determinación del ser-ahí, en clave de un-tener-que-ser y de una conciencia de la

⁸⁹ Cuestión ya abordada en el anterior apartado 2.2, por lo que no insistimos en este argumento. Brevemente: el acto de la predicación, de la mostración de los entes en la proposición es parasitaria de una apertura previa y más originaria que se sustenta en este *factum* de la pre-comprensión.

situación, evoca el sentido de estos dos términos de raíces aristotélicas. Del mismo modo, la concepción del ser-ahí como cuidado y sus tres momentos estructurales de la afección, de la comprensión y del habla parece retrotraerse a la determinación de la *práxis* a partir de la *órexis* y de la *proairesis*.

La otra línea de interpretación de Aristóteles, la interpretación del tiempo, conduce a Heidegger al convencimiento de que la triple distinción de *poíesis*, *theoría* y *práxis* identifica realmente los modos fundamentales del ser-ahí, si bien no logra captar su unidad originaria. Al final del curso de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Heidegger concluye su discusión sobre los cinco modos en que el alma se acerca a la verdad con la siguiente definición del ser humano:

«el ser humano (*anthropos*) es el ser viviente (*zôon*) al que pertenece la *práxis*. Y, más aún, el *lógos*. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resumen en la frase *zoé praktiké tou échontos* (cfr. EN I 7, 1098a3ss). El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar»⁹⁰.

Aristóteles no es capaz de plantearse la pregunta por la unidad estructural de estas determinaciones, porque todavía se mantiene en los esquemas de una visión naturalista, cronológica, no kairológica del tiempo. Por consiguiente, la ontología aristotélica presupone una comprensión del ser como presencia. Con todo, Heidegger destaca el esfuerzo de Aristóteles por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de ser-ahí y temporalidad. En un pasaje del *De anima*, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro⁹¹. Aquí encuentra Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, la inspiración para uno de sus más decisivos descubrimientos filosóficos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí con la temporalidad originaria. El intento de arrojar nueva luz sobre la problemática del tiempo va a ocupar el grueso de sus reflexiones durante los años de maduración de *Ser y tiempo*.

⁹⁰ GA 22: 312.

⁹¹ Cf. De an. III 10, 433b7-8.

Abreviaturas de las obras de Heidegger

Briefe	<i>Heidegger/Jaspers. Briefwechsel 1920-1963</i>
BH	<i>Brief über den »Humanismus«</i>
BZ	<i>Der Begriff der Zeit</i>
PIA	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation</i>
SuZ	<i>Sein und Zeit</i>
ZSD	<i>Zur Sache des Denkens</i>

Volúmenes de la edición completa (GA)

GA 1	<i>Frühe Schriften</i>
GA 9	<i>Wegmarken</i>
GA 17	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
GA 19	<i>Plato: Sophistes</i>
GA 20	<i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes</i>
GA 21	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i>
GA 22	<i>Grundbegriffe der antiken Philosophie</i>
GA 24	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
GA 58	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 59	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks</i>
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
GA 63	<i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>

Abreviaturas de las obras de Aristóteles citadas

De an	<i>Acerca del alma</i>
De int	<i>Sobre la interpretación</i>
EE	<i>Ética Eudemia</i>
EN	<i>Ética a Nicómaco</i>
Pol	<i>Política</i>
Met	<i>Metafísica</i>

Abreviaturas de las obras de Husserl citadas

LU	<i>Logische Untersuchungen</i>
Ideen	<i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie</i>

Bibliografía

- ADRIÁN, Jesús (1999): «Heidegger y el concepto de tiempo». *Éndoxa* 11: 211-226.
- (1999): «Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger. En torno a los cursos sobre religión (1920-1921)». *Pensamiento* 55/213: 385-412.
- ARISTÓTELES (1983): *Acerca del alma*. Madrid, Gredos
- (1985): *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.
- (1988): *Política*. Madrid, Gredos
- (1989): *Sobre la interpretación*. Madrid, Gredos.
- (1994): *Metafísica*. Madrid, Gredos.
- BERNASCONI, Robert (1989): «Heideggers Destruction of Phronesis». *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII: 127-147.
- BROGAN, Walter (1994): «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology». En KISIEL, Theodore y BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 213-230.
- BUREN, John (1992): «The Young Heidegger, Aristotle and Ethics». En DALLERY y SCOTT (eds): *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*. Nueva York, State University Press, pp. 169-185.
- BUREN, John (1994): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- CAPUTO, John (1994): «Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart». En KISIEL, Theodore y BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 327-344.
- COURTINE, Jean-François (1992): «Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristotle et Luther». En CASSIN, Barbara (ed.): *Nos Grecs et leurs modernes. (Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité)*. París, Editions du Seuil, pp. 337-362.

- GADAMER, Hans-Georg (1986/87): «Erinnerungen an Heideggers Anfänge». *Dilthey-Jahrbuch* 4: 3-43.
- (1987): «Die Griechen». En *Gesammelte Schriften III. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübinga, J.C.B. Mohr, pp. 285-296.
- (1990⁶): *Wahrheit und Methode*. Tübinga, J.C.B. Mohr.
- (1993): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos.
- (1995²): *Mis años de aprendizaje*. Barcelona, Herder.
- GETHMANN, Carl Friedrich (1991²): «Heideggers Wahrheitsauffassung in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit*». En Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*. Francfort del Meno, Suhrkamp, pp. 101-130.
- GRONDIN, Jean (1990): «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik». En PAPPENFUSS, Dietrich y PÖGGELER, Otto (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band II). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, pp. 163-178.
- (1991): «Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität». En FÉHER, István (ed.): *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*. Berlín, Duncker&Humblot, pp. 141-150.
- HEIDEGGER, Martin (1978): *Frühe Schriften* (1912-1916). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 1).
- (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de posguerra y del semestre de verano de 1919). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 56/57).
- (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919/20). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 58).
- (1993): *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1920). Vittorio Klostermann, Francfort del Meno (GA 59).
- (1978²): «Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919-1921)». En *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Francfort del Meno (GA 9), pp. 1-44. (Trad. cast. de Helena Cortés y Arturo Leyte (2000): *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, pp.15-48).
- (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921/22). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 61).

- (1989): «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp 1922). *Dilthey-Jahrbuch* 6: 237-274.
 - (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 63). (Trad. cast. de Jaime Aspiunza (1999): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial).
 - (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923/24). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 17).
 - (1989): *Der Begriff der Zeit* (Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo de 1924). Tübinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. de Jesús Adrián y Raúl Gabás (1999): *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta).
 - (1992): *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924/25). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 19).
 - (1988²): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 20).
 - (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925/26). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 21).
 - (1993): *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 22).
 - (1989²): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927). Francfort del Meno, Vittorio Klostermann (GA 24). (Trad. cast. de Juan José García Norro (2000): *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid).
 - (1987¹⁶): *Sein und Zeit* (1927). Tübinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera (1998): *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria).
 - (1978²): «Brief über den Humanismus» (1946). En *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Francfort del Meno (GA 9), pp. 301-360.
 - (1976²): «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963). En *Zur Sache des Denkens*. Tübinga, Max Niemeyer Verlag, pp. 81-90.
- HEIDDEGER, Martin y JASPERS, Karl (1992): *Briefwechsel 1920-1963*. Munich y Francfort del Meno, Piper y Vittorio Klostermann.

- HOGEMANN, Friedrich (1986/87): «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920». *Dilthey-Jahrbuch* 4: 54-71.
- HUSSERL, Edmund (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. La Haya, Martinus Nijhoff (Husserliana XVIII). (Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente (1985²): *Investigaciones lógicas, 1: Prolegómenos a la lógica pura*. Madrid, Alianza Universidad).
- (1984): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. La Haya, Martinus Nijhoff (Husserliana XIX/1 y XIX/2). (Trad. cast. de José Gaos y Manuel García Morente (1985²): *Investigaciones lógicas, 2: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*. Madrid, Alianza Universidad).
- (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. La Haya, Martinus Nijhoff (Husserliana III/1). (Trad. cast. de José Gaos (1985²): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid, Fondo Cultura Económica).
- KIERKEGAARD, Søren (1975): *La enfermedad mortal*. Madrid, Guadarrama.
- KISIEL, Theodore (1988): «The Missing Link in the Early Heidegger». En KOCKELMANN, Joseph (ed.): *Hermeneutic Phenomenology*. Washington D.C., University Press of America, pp. 1-40.
- (1993): *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- KISIEL, Theodore y BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press.
- LAFONT, Cristina (1994): *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp.
- MAKKREEL, Rudolf (1990): «The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922». *Man and World* 23: 305-320.
- McNEILL, William (1999): *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. Albany, State University of New York Press.
- MONTERO, Fernando (1987): *Retorno a la fenomenología*. Barcelona, Anthropos.
- OTT, Hugo (1992): *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid, Alianza Universidad.

- PEÑALVER, Patricio (1989): *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo»*. Barcelona, Anthropos.
- PÖGGELER, Otto (1983): «Zeit und Sein bei Heidegger». *Phänomenologische Forschungen* 14: 152-191.
- (1986/87): «Heideggers Begegnung mit Dilthey». *Dilthey-Jahrbuch* 4: 121-160.
- (1992): «Zeitliche Interpretation und hermeneutische Philosophie». En *Neue Wege mit Heidegger*. Friburgo y Munich, Alber, pp. 115-141.
- RICHARDSON, William (1974²): *Through Phenomenology to Thought*. La Haya, Martinus Nijhoff.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos.
- SADLER, Ted (1996): *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. Londres, Athlone.
- SAFRANSKI, Rüdiger (1994): *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich y Viena, Carl Hanser.
- SEGURA, Carmen (1999): «Heidegger 1922: «Indicación de la Situación Hermenéutica». (Una aproximación)». *Revista de Filosofía* XII/21: 77-112.
- SCHÜSSLER, Ingeborg (1996): «Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Heidegger». En COURTINE, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 91-112.
- SHEEHAN, Thomas (1981): «Early Years: Fragments for a Philosophical Biography». En SHEEHAN, Thomas (ed.): *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago, Precedent Publishing, pp. 3-19.
- TAMINIAUX, Jacques (1989): «La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque*: *poïesis* et *práxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale». En *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 149-189.
- (1991): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, State University of New York Press.
- TUGENDHAT, Ernst (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín, Walter de Gruyter.
- (1969): «Heideggers Idee der Wahrheit». En PÖGGELER, Otto (ed.): *Heidegger*. Berlín, Kiepenhauser und Witsch, pp. 286-297.
- (1993⁵): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Francfort del Meno, Suhrkamp.

- VOLPI, Franco (1984): «Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles». *Philosophischer Literaturanzeiger* 37: 177-188.
- (1992): «Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle». En MACANN, Christopher (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 91-129.
- (1994): «*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?». En KSIEL, Theodore y BUREN, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp.195-212.
- (1996): «La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristotle». En COURTINE, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 67-90.