

## Interpretaciones fenomenológicas del *kata syntheke* del *logos* en Aristóteles<sup>1</sup>

José Manuel Chillón<sup>2</sup>

Recibido: 22 de octubre de 2020 / Aceptado: 9 de julio de 2021

**Resumen.** El artículo analiza los rendimientos fenomenológicos del *kata syntheke* del *logos* en Aristóteles. La investigación propone establecer las conexiones entre esta concepción del *logos* del estagirita y lo que Heidegger pensó acerca de la facticidad. De este modo, el *logos* no emerge en el hablante *quam tabulam rasam*, sino que está constituido por todo un contexto social y político, por toda una tradición en la que ya siempre se está y que determina la *hermeneutische Situation*, la situación vital en la que el *logos* encuentra su génesis y su sentido. La tesis es que Heidegger, en su comprensión del *logos* aristotélico, pudo haber interpretado el *kata syntheke* en los términos del *Vorhabe*: el ámbito de lo ya dado, el haber previo en el que el significado viene determinado por la *facticidad*.

**Palabras clave:** Aristóteles; Heidegger; convención; facticidad; haber previo; *logos*.

## [en] Phenomenological interpretations about *kata syntheke* of *logos* in Aristotle

**Abstract.** This paper analyzes the phenomenological interpretation of Aristotle's concept of *kata syntheke*. Our research proposes to establish the connections between this conception of the *logos* and Heidegger's notion of facticity. In the speaker, the *logos* does not arise *quam tabulam rasam*, but is constituted by a whole social and political context, by a tradition in which one is always already involved. This context determines the *hermeneutische Situation*, that is, the vital situation in which *logos* finds its genesis and its meaning. Our thesis is that Heidegger, in his understanding of the Aristotelian *logos*, could have interpreted *kata syntheke* in the terms of *Vorhabe*: the field of what has already been given, the *fore-having* in which meaning is determined by facticity.

**Keywords:** Aristotle; Heidegger; convention; facticity; having previous; *logos*.

**Sumario:** 1. Introducción. La determinación apofántica incompleta del *logos*; 2. Aristóteles y la cuestión del significado; 3. Transparencia y opacidad del *logos*. La perspectiva hermenéutica del significado; 4. *Kata syntheke* como *Vorhabe*. *Logos* y facticidad; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Chillón, J.M. (2023): "Interpretaciones fenomenológicas del *kata syntheke* del *logos* en Aristóteles", en *Revista de Filosofía* 48 (1), 185-201.

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio Español sobre la filosofía de Heidegger cuya referencia es PID2019-108291GBI00.

<sup>2</sup> Universidad de Valladolid  
josemanuel@fyl.uva.es

## 1. Introducción. La determinación apofántica incompleta del logos

Aristóteles tuvo que vérselas muy en serio con el problema del significado porque ahí, en la determinación del mismo, se concentraba, en mi opinión, la solidez de su filosofía. Que se pueda hacer logos de la física solo es posible si los conceptos metafísicos se abren a la pluralidad del *espectáculo del mundo* sin renunciar, eso sí, a la unidad del significado. De otro modo, la arbitrariedad del lenguaje pondría en grave peligro el saber. Pero no es menos cierto que ya los sofistas habían llamado la atención sobre la multiplicidad lingüística, sobre los variados y convencionales modos de referirse a la realidad. Se trataba, entonces, de aunar los requisitos de la sabiduría y de la ciencia con las evidencias más conspicuas de la pluralidad de modos de habla relativos a las diferentes culturas<sup>3</sup>. No hay un significado allende la comunidad política, viene a sostener Aristóteles, aunque la esencia de lo que se nombra tenga simbólicamente una repercusión igual en las *pathemata* de cada individuo, como explicará nuestro autor en *De Anima* (16 a).

En cualquier caso, y para lo que a nosotros nos interesa señalar en este trabajo, el problema del significado, estrechamente unido al de la verdad, pasa por el planteamiento de la cuestión del logos. La verdad de las proposiciones, la misma verdad de la lógica, no puede pasar por alto el nexo indeleble que incardina al hablante con su vida, con su comunidad. Vida y comunidad de la que recibe los significados que el individuo encuentra ya como dados, significados que constituyen el contexto social al que se incorpora y en el que, después, se integrarán sus aportaciones particulares. Y esto, en la medida en que la comunidad lo es porque sus miembros comparten las mismas palabras, porque los individuos que la forman manejan los mismos signos que, convencionalmente instituidos, refieren a las cosas<sup>4</sup>. Pero el logos, esencialmente, tiene siempre una capacidad mostrativa, una capacidad *apofántica*, una capacidad *alética*. ¿De dónde proviene, entonces, la relevancia de la dimensión hermenéutica en el planteamiento fenomenológico de la cuestión del significado?

Nuestra tesis es que esta perspectiva hermenéutica de lo que sea el significado es consustancial a lo que vamos a llamar *la incompleta determinación apofántica* del logos. Dimensión apofántica incompleta que proviene de asumir que no solo el logos constituye y construye la realidad, sino que es el propio significado, la propia capacidad del logos la que resulta también constituida. ¿Por qué esto que hemos llamado *determinación apofántica incompleta* comienza en Heidegger a ser de una relevancia metafísica capital?<sup>5</sup> Porque, bajo nuestro punto de vista, la interpretación

<sup>3</sup> Para una breve historia de las cuestiones relativas a la naturaleza o la convención del significado, puede verse el trabajo de Coseriu (1989).

<sup>4</sup> Esta comprensión de Aristóteles le da la oportunidad a Heidegger, en el *Informe Natorp*, para poner en circulación nuevas nociones que serán fundantes de la *hermenéutica de la facticidad*. Nos referimos, para lo que nos interesa aquí, a *Ausgelegtheit*, al hecho del estar interpretado, al hecho de que el Dasein se encuentre ya en una interpretación heredada. Cfr. Heidegger (2002a). Como complemento, puede verse el libro que en lengua castellana puso de manifiesto la importancia del *Natorp Bericht* a partir de un minucioso estudio ya clásico que recorre toda la influencia de Aristóteles en Heidegger: Cfr. Segura Peraita (2002).

<sup>5</sup> Sería de una extensión inabordable en este artículo ofrecer siquiera una reseña de los trabajos dedicados explícitamente a Aristóteles por parte de Heidegger. Quizá sea conveniente, al menos, advertir el inconfundible sello aristotélico que tendrán buena parte de sus más grandes investigaciones posteriores cuyas intuiciones despiertan de la lectura del de Estagira. Sobre todo, porque la maestría fenomenológica de Aristóteles se muestra en la comprensión de la cuestión del logos lejos de donde la tradición lo ha querido situar: al servicio

fenomenológica del significado como constituido (tal y como se desprende de la comprensión aristotélica del *kata syntheken*, como veremos enseguida) constata la inconsistencia del paradigma de la representación y de la teoría de la verdad como *adaequatio* a la hora de hacer frente a los rendimientos filosóficos del logos. En definitiva, lo que supone la comprensión heideggeriana del logos constituirá un modelo de lo que aporta la perspectiva hermenéutica al trabajo fenomenológico, así como una constatación de lo erróneo de la metafísica de la representación. Por eso, quizá vaya de suyo que toda investigación filosófica sobre el logos no pueda hacerse si no es al modo de una interpretación fenomenológica. Quedan así apuntadas, según se verá a lo largo de este artículo, las dos aristas por las que la hermenéutica se abre paso en el abordaje fenomenológico de la cuestión del logos:

Que el lenguaje, a pesar de su capacidad de manifestación, a pesar de su talante apofántico, no puede *estar por* la realidad, no puede representarla *del todo*. De este modo, se abre un espacio en el que al logos siempre le queda pendiente un modo mejor de *decir el mundo*. Curiosamente, este *decir el mundo* es la genuina manera por la que, según Heidegger, el Dasein se descubre como *siendo en el mundo*. Así pues, la dimensión hermenéutica le viene al análisis fenomenológico del logos, en primer lugar, por toda la determinación de lo que supone la finitud de las capacidades humanas del lenguaje y por la contingencia del propio decir.

Que el logos, además, nunca nace de cero. Que el logos no emerge en el hablante *quam tabulam rasam* y que está constituido por todo un contexto social y político, por toda una tradición en la que *ya siempre se está* y que determina la *hermeneutische Situation*, la situación vital en la que el habla encuentra su génesis y su sentido. De este modo, comienza a formar parte de la investigación filosófica del significado y, por tanto, de la verdad, lo que podía llamarse la incardinación vital, contextual y, en definitiva, pragmática de los conceptos. Nuestra tesis es que donde Aristóteles escribe *kata syntheken*, Heidegger pudo haber entendido todo lo contenido en el *Vorhabe* como el ámbito de lo ya dado, como el *haber previo* en el que el significado queda abigarrado a la *facticidad*. La maestría aristotélica en la transformación fenomenológica de Heidegger se observaría, en mi opinión, en la constatación de que las palabras, incluso las que expresan las más altas nociones de la especulación ontológica, tienen una trazabilidad semántica que permite reconducirlas hasta las experiencias comunes y vitales en las que se generaron<sup>6</sup>.

---

de un pensar exiguo, formal y alejado de la existencia real del ser humano. En Aristóteles, Heidegger encuentra el modelo para advertir, ya en los albores griegos, cómo hacerse cargo de la verdad del logos, que supone tomar en cuenta la verdad de la existencia humana, aleja a la filosofía de todo formalismo vacío para tomar el enfoque ontológico–hermenéutico que se haga cargo de la relación entre el ser, el logos y la verdad. Cfr. Heidegger (2002b) p. 9.

<sup>6</sup> La génesis de las palabras –sostiene Heidegger (1994), p. 16– no puede rastrearse en el orden psicológico, sino en la propia existencia del Dasein. Esto es, en definitiva, lo que supone la *indicación formal* en la medida en que “remite a experiencias del pensamiento referidas al mundo de la vida que están depositadas en el lenguaje y que originariamente también estaban en la base de la tradición conceptual desarrollada por el pensamiento griego”. Gadamer (2017), p. 311. Quizá, aunque no podamos detenernos en esto ahora, se perfila aquí la tarea de una *destrucción* o *deconstrucción* de la metafísica consistente en este retrotraer el concepto mediado por la palabra hasta su origen primordial, hasta su incardinación fáctica.

## 2. Aristóteles y la cuestión del significado

Aristóteles muestra su alejamiento del platonismo también en su posición acerca del lenguaje: por muy oscuro y engañoso que este sea, el hombre no puede por menos de conocer la realidad mediada por las palabras. La necesidad de conocer lo que las cosas son es tan imperiosa en el hombre como el apremio por comunicarla. Como ya hemos escrito en otras ocasiones<sup>7</sup>, Aristóteles y su peculiar concepción del lenguaje, pendiente de servir a los intereses metafísicos y a la esencial vinculación política del ser humano, no puede enmarcarse en ninguna de las dos posiciones encontradas en el *Crátilo* (sobre si el significado es por naturaleza o por acuerdo) aunque retome los elementos más comúnmente aceptados de las mismas<sup>8</sup>. El lenguaje tiene capacidad categórica: capacidad de manifestar, de poner en claro, lo que las cosas son. Si el lenguaje no tuviera esta facultad categórica (capacidad *apofántica*) esto es, capacidad de predicación por la cual podemos clasificar los individuos particulares en un determinado número de clases, no podríamos hacer ciencia. El estudio del lenguaje es, así, una forma sutil de hacer ontología. Pero, además, el lenguaje es la disposición específicamente humana por medio de la cual se hace posible la comunicación que el hombre necesita para poder vivir con otros y aspirar así a la vida buena. Veamos el texto que nos servirá de guía:

Lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también, son las mismas (*De Anima*, 16a)

Las palabras, explica Aristóteles en este pasaje, no son simples sonidos que se refieren a la realidad, sino símbolos de los *pathemata* del alma. De modo que, en la producción del significado, el intelecto del hombre ocupa un lugar principal. Y esto es lo que complica las cosas, pues se establecen relaciones distintas entre los tres elementos responsables del significado: entre las palabras y las cosas, entre las cosas y el alma<sup>9</sup>, y entre el alma y las propias palabras.

En *Poética* 1457a 10, el logos se entiende como una entidad compuesta por un sonido y un significado atribuido *convencionalmente*, entendiendo que el adjetivo “convencional” ofrece ya una clara determinación sobre el acuerdo que produce el significado atribuido a cada palabra. Y aquí radica el interés de este trabajo de interpretación fenomenológica. Las distintas lecturas más conocidas (fundamentalmente la del estructuralismo y la de la semiótica representadas en

<sup>7</sup> Hemos trabajado sobre estas cuestiones en Autor (2014a) (2014b) y (2015).

<sup>8</sup> Sin embargo, según Modrak (2001), p. 4, Aristóteles se mantiene dentro del mismo esquema *physei-thesei*. De hecho, la originalidad del planteamiento semántico de Aristóteles, según Modrak, consiste en encontrar una postura entre las dos alternativas explicadas. “Naturalism is shown to be required in order to give an adequate account of truth; conventionalism, however, is shown to provide a more satisfactory account of the way in which the words of a natural language acquire, maintain and change their meanings”.

<sup>9</sup> Al *rastro* que la realidad deja en los *pathemata*, esto es, al concepto, Beuchot (1985), p. 12, lo denomina *palabra mental*, que necesariamente debe ser igual para todos so pena de no quedar a salvo la objetividad del conocimiento. Beuchot, a la luz del texto *De Anima* 431b 24, entiende que esa relación es natural, “mientras que la relación entre el signo lingüístico y la cosa, mediada por el concepto, es artificial”.

Coseriu y en Lieb respectivamente<sup>10</sup>) coinciden en aclarar que la aportación original de Aristóteles consiste en introducir la expresión preposicional *kata syntheken*, a pesar de que esos dos estudios difieren en saber si esa relación convencional afecta a la relación entre las palabras y los conceptos (afecciones del alma o *pathemata*) o a la relación entre las palabras y las cosas. En realidad, según Coseriu, traducir *kata syntheken* como “por convención” posiciona a Aristóteles del lado de una las dos opciones rivales sobre el lenguaje recogidas en el *Crátilo* de Platón, de las que el propio Aristóteles parecía haber querido desvincularse, lo hemos dicho ya. Según Coseriu, la traducción correcta sería algo así como “de acuerdo a la vieja costumbre, basado en el uso social”<sup>11</sup>. Así, Aristóteles pondría en valor el uso histórico que tienen los nombres en un contexto determinado, entendiendo que la expresión *kata syntheken* se referiría a la relación que se da entre los nombres, constituidos de forma bifronte por sonidos y significados, y la realidad a la que refieren. La interpretación fenomenológica, sin embargo, desde la comprensión heideggeriana de los textos aristotélicos, vendría a señalar, como veremos, la hechura existencial del *logos* siempre anclado a las experiencias vitales del hombre.

En cualquier caso, y aceptando el hecho de que la convención afecta a cómo una determinada articulación de sonidos se hace significativa al nombrar las cosas, se observa que, en concordancia con la posición realista<sup>12</sup> y empirista de Aristóteles, el acuerdo es siempre una estrategia de producción del lenguaje dependiente de todo un proceso epistemológico en el que la realidad toma la iniciativa, con las implicaciones que esto tiene para la revisión heideggeriana del concepto de verdad y su negativa a seguir admitiendo que, para Aristóteles, el enunciado sea el lugar privilegiado de la *aletheia*<sup>13</sup>. El *logos* es *semantikos* porque es *apophantikos*. Esta sería la tesis aristotélica. Sin embargo, esto no es del todo suficiente para Heidegger, ya que todo *apophainesthai*, precisamente por ser un modo del desocultar, supone siempre un *hermeneuein*. Lo veremos enseguida.

Pero volvamos a los textos aristotélicos. El significado depende de la capacidad que todo *logos* tiene para transparentar lo que las cosas son<sup>14</sup>. En la constitución del

<sup>10</sup> En obras como Coseriu (2003) o Lieb (1981)

<sup>11</sup> Coseriu, 2003, p. 23.

<sup>12</sup> Me refiero aquí a posición realista en el mismo sentido en el que Heidegger reconoce en Aristóteles el patrocinio de atender a la cotidianidad de la existencia del *Dasein* y, por tanto, subvertir el puro orden teórico de trabajo filosófico. Cfr. Heidegger (1992), p. 339. Por cierto, que esto es, sin duda, lo que lleva a Heidegger a una especial atención a la *Retórica* aristotélica.

<sup>13</sup> Aristóteles cimienta también, en cierta medida, el trayecto de Husserl para quien no sólo los actos predicativos pueden tener carácter de verdad sino también los actos simples, es decir monotéticos o unirradiales, como por ejemplo la percepción de un color. Este tipo de verdad precategorial y antepredicativa avanza la comprensión heideggeriana de la idea de verdad ya no solo vinculada a la dimensión teorética. Se trata pues de rastrear en Aristóteles una concepción de la verdad que va más allá de la verdad proposicional y que, por tanto, ya no puede ser definida solo en términos de *adaequatio*. Y, de esta suerte, Heidegger cuestiona la identificación entre la dimensión semántica y apofántica del lenguaje percatándose del carácter secundario de la verdad proposicional respecto del ser verdadero. Cfr. Volpi (2012), p. 78. En este sentido, la distinción husserliana entre intuición sensible e intuición categorial parecía ya haber advertido, siguiendo esta misma ocurrencia de Aristóteles, que la tarea descriptiva es válida como filosofía teórica sólo si está fundada en otro tipo de actos intuitivos que no son teóricos precisamente por ser primeros, más básicos y fundantes de estos. En la atención a estos actos ve Heidegger la genial sospecha que ya su maestro tenía del valor veritativo de lo *Vorprädikativ*. Husserl (1980), § 7, explica, a este respecto, que el ser del mundo en su totalidad es lo que va totalmente de suyo (*die Selbstverständlichkeit*), que no puede ponerse en duda, que no es producido por una actividad de juicio, sino que forma ya la base presupuesta (*die Vorraussetzung*) de todo juicio.

<sup>14</sup> Si una palabra tiene significado, en definitiva, es porque la realidad a la que se refiere tiene una *ousia* que puede

significado interviene tanto el realismo epistémico (por el que el conocimiento recibe la impresión de la realidad, de modo que la experiencia es siempre punto de partida siguiendo el principio, siglos después explicitado, del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), como el convencionalismo que explica cómo estas afecciones, iguales en todos los hombres, se concretan en palabras distintas que constituyen los múltiples lenguajes naturales, según las diferentes comunidades de hablantes. Y esto es ahora lo que nos importa. Aristóteles advierte en *De Interpretatione* (16b 26) que el logos es una *phone semantike*. Esto es, decir algo con sentido, hacer un logos y no simplemente un conjunto de sonidos o una mezcla de palabras sin orden, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros<sup>15</sup>. Por el lenguaje, el hombre se descubre como miembro de una sociedad que a su vez le constituye como tal. El acto de dar significado parece, pues, el mejor antídoto contra el individualismo, así como el mejor recurso para dejar en evidencia los fracasados modos de ser hombre a título individual. Por tanto, el significar es propio del ser humano precisamente porque el significado es algo más que una designación, no en vano los sonidos de los animales también indican y designan.

La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (Pol. 1253a)

La capacidad del decir humano, por la que el logos muestra lo útil (*sympheron*), lo dañoso (*blaberon*), lo justo (*dikaion*) y lo injusto (*adikon*), proviene precisamente de lo que el lenguaje presupone acerca de las relaciones de los individuos entre sí, subrayando, de esta manera, la necesidad de la polis, constituida como comunidad de hombres con comunidad de sentidos<sup>16</sup>. La convención lingüística, en suma, otorga la objetividad resultante de la intersubjetividad, como única garantía de estabilidad del significado. De hecho, de todas las actividades características de las comunidades humanas, sólo dos se consideraron netamente políticas: la acción y el discurso<sup>17</sup>. Así pues, la posesión del logos le hace al hombre partícipe de una colectividad social

---

ser expresada por una definición. Pero esto sólo puede ser si, a pesar de la dimensión pragmática de constitución del significado, el logos es capaz de decir *to ti en einai*. De otra manera, no tendríamos posibilidad de distinguir el significado *kata syntheken* del significado *kata symbebekós* de los sofistas empeñados en la arbitrariedad del lenguaje. La fragilidad del nexo entre palabras y cosas no puede llegar a romperse para que la comunicación siga siendo posible. Se puede ver, a este respecto, el trabajo de Cassin (1989).

<sup>15</sup> Si uno se hace cargo de lo que implica la definición del hombre como *zoon logon echon*, enseguida podrá darse cuenta de lo estrechamente vinculada que está con la otra del ser humano como *zoon politikon*. Cfr. Elden (2005), p. 282

<sup>16</sup> “La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse, sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto”. Gadamer (1999), p. 517.

<sup>17</sup> Así prosigue Arendt, “la convicción de que la acción y el discurso son dos facultades que van siempre juntas y son las más elevadas de todas parece haber precedido a la polis y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. De hecho, la grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como “el agente de las grandes acciones y el creador de las grandes palabras”. Arendt (1998), p. 39

constituida por la capacidad que tienen sus miembros de compartir significados. Vivir juntos es “compartir palabras y hechos” (EN 1126b 12). Y este es el profundo significado del hombre como ser social por naturaleza, como ser cuyo *ergon* específico es la racionalidad: la disposición del *logos* que, a la vez que le hace radicalmente distinto de los otros animales, le incardina en un universo social significativa donde el individuo alcanza la plenitud de su naturaleza individual reconociéndose en la colectividad, esto es, siendo ciudadano.

Aristóteles nos pone sobre la pista de lo específico del hombre en su capacidad para el *logos*. El habla es posible por ser expresión del modo genuino en el que los hombres comparten sus vidas. Vida en común que es, a su vez, tarea en forma de compromiso con el otro semejante a sí mismo. A la naturaleza social innata le acompaña, se le sobrepone, una especie de *segunda naturaleza ética* capaz de llevar la vida humana en colectivo a un estadio de realización superior al de dar cobertura a los meros instintos de supervivencia. De ahí que la polis represente el estadio de una libertad realizada muy superior a la necesidad que vincula las otras dos comunidades previas: familia y aldea. Así lo expresa H. Arendt<sup>18</sup>:

Pues el mundo no es humano por haber sido hecho por el hombre y no se vuelve humano porque en él resuena la voz humana, sino solamente cuando llegar a ser objeto de diálogo. Por muy intensamente que las cosas del mundo nos afecten, por muy profundamente que puedan estimularnos, no se hacen humanas por nosotros más que en el momento en que podamos debatirlos con nuestros semejantes. Todo lo que no puede ser objeto de diálogo puede muy bien ser horrible, sublime, misterioso, pero no verdaderamente humano. Humanizamos lo que pasa en el mundo y en nosotros al hablar y, con ese hablar, aprendemos a ser humanos.

La posesión del *logos* le hace al hombre estar esencialmente referido a los otros tanto para poder ofrecer significado a una vida en común, como para establecer acuerdos que dirijan la convivencia política a donde los hombres quieran. ¿Cómo saber cuál es la opción correcta cuando hay que elegir qué dirección seguir o con qué medios actuar? La falta de exactitud y de necesidad de los saberes prácticos, al referirse a las cosas que tanto pueden ser como no ser (EN 1134a 30), hace que la incertidumbre sea el terreno propio de la acción humana. Sólo desde aquí puede explicarse la necesidad de la comunicación mediante el lenguaje. Es preciso, pues, compartir el sentido acerca de cómo llegar al fin querido, qué medios utilizar, por qué caminos transitar... tareas comunicativas que constituyen la política: el ámbito por excelencia de lo que puede ser de otra manera. La necesidad de entenderse mediante el lenguaje está apegada a la necesidad de sobrevivir en cuanto comunidad. Y así, quienes viven en común deben llegar, por medio de acuerdos, a tener nociones compartidas sobre lo justo, lo injusto, lo bueno, lo malo...

La libertad que acompaña al *logos* en la constitución de lo político está fundada, precisamente, en la contingencia y en el cambio constante que acontece en lo práctico, contingencia y cambio que, como veremos ahora, determinan la hechura hermenéutica del abordaje del *logos*. Si supiéramos (en el sentido de *episteme*, es decir, de modo universal y necesario) lo que hay que hacer, no sería preciso contar con el lenguaje. En ese sentido, el hombre tendría la vida perfectamente pautada. La

---

<sup>18</sup> Arendt (1977), p. 53

comunicación no sería determinante. El logos como apertura, explicará Heidegger en sus *Conceptos Fundamentales de Filosofía Aristotélica*<sup>19</sup>, incluye un modo de ser propio del hombre realmente peculiar y fundamental caracterizado como *koinonia*, como la manera de ser el uno con el otro concretado en el *Miteinandersprechendsein*, en el estar hablando el uno con el otro. Por ello, la comunicación es tanto más necesaria cuanto más abiertas están las posibilidades de vivir (sobre todo en una coyuntura de cambio como la de la política) y más inciertas resultan las respuestas acerca de cómo hacerlo.

La distancia entre el acuerdo que conviene a la política y la convención sofística reside, exactamente, en la concepción del significado que tiene cada uno de ellos y, por tanto, en la ontología subyacente. El error del sofista, por resumirlo al máximo, se basa en la instrumentalización del logos que, al ser utilizado estratégicamente, destruye el marco común de orientación y de dotación de significado. La sola dimensión pragmática, la única que contemplan los sofistas, podría llevarnos a que un término pudiera significar algo y lo contrario, con la consiguiente dificultad de entendimiento mutuo. Es precisamente aquí donde urge salvar la *unidad de significación*, esto es, la necesidad de que todas las intenciones significantes confluyan en la posibilidad de la comunicación sin que corra peligro la estabilidad del significado. Los hablantes que manejan diferentes lenguajes naturales utilizan también distintos sonidos para expresar lo que las cosas son, aunque esto (*tode ti*) *que las cosas son* es igual para todos. De otra manera, el lenguaje sería un equívoco. Sin embargo, la comunicación existe, los seres humanos se entienden, luego las palabras quieren decir algo y las intenciones significativas de cada hombre tienen una referencia objetiva en la esencia de cada cosa captada por igual por cada hablante. Esta es la distancia entre convención y arbitrariedad que los sofistas no pueden aceptar.

Pues bien, junto a aquella transparencia (que determina la relación directa y natural entre *pathemata* y *pragmata*), el lenguaje arrastra consigo una inevitable opacidad al ser cada lengua concreta, tanto los sonidos como la escritura, un conjunto de símbolos que, por el uso, sirven para designar las cosas y posibilitar la comunicación humana. Al responder esta materialización concreta al uso relativo de los símbolos dependiendo de cada una de las comunidades constituidas por el uso de la misma lengua, las palabras pierden la pureza esencial del concepto, a la vez que garantizan la riqueza de la comunicación. Esta barrera infranqueable, esta distancia insalvable entre palabras y cosas, entre nuestra capacidad simbólica de referirnos a la realidad y la realidad misma, es lo que explica este desajuste entre las capacidades humanas limitadas y la infinita colección de cosas<sup>20</sup>. De hecho, la relación directa entre los conceptos y las palabras que otorgan la *materia* a esas *pathemata* es una relación simbólica que, en sí misma, ya está reclamando la participación de otros. Que las palabras sean fruto de acuerdos históricos y de usos lingüísticos previos a los que el hablante debe incardinarse como consecuencia de su ser ciudadano, es lo que evidencia la riqueza de la comunicación.

<sup>19</sup> Heidegger (2002), p. 5

<sup>20</sup> Lo curioso –sigo aquí la observación de la profesora Ávila (2010), p. 78– es que, “aunque la experiencia de esta distancia entre el *logos* y el *on* desalienta cualquier proyecto de ontología, el hecho incontestable de la comunicación humana subraya su necesidad”.

### 3. Transparencia y opacidad del logos. La perspectiva hermenéutica del significado

La imperfección constitutiva de la relación entre las palabras y las cosas, a la vez que motiva la riqueza de la comunicación y la apertura del lenguaje a una realidad nunca agotada del todo por el habla, abre el espacio a las múltiples formas de decir las cosas y a los incontables condicionantes constitutivos de la comunicación<sup>21</sup>. De este modo, la verdad de todo *decir*; a la vez, manifiesta y oculta, expresa y guarda, aclara y oscurece siempre lo real. Esta constatación de la experiencia realista del funcionamiento del lenguaje, de la que se hizo cargo Aristóteles (a pesar de haberla tenido que conciliar con fuertes compromisos filosóficos como los ya mencionados), creemos que puede ser un buen antecedente de aquello que motivó la transformación hermenéutica de Heidegger: la necesidad de atender a las experiencias de la facticidad que constituyen nuestro existir y *tener que existir*.

Aristóteles, al referirse al logos, estaba expresando la experiencia cotidiana de hablar, esto es, la experiencia básica y habitual de poner palabras al mundo. Heidegger no puede por menos de retomar la genialidad aristotélica sobre cómo el logos constituye al Dasein y de advertir, además, que en la definición del ser humano como *zoon logon echon*<sup>22</sup> ya se está asumiendo esa cotidiana tarea por la que el hombre se encuentra en el mundo precisamente así, *diciéndolo*. Por eso, la tradición no ha captado el sentido completo de esa feliz definición cuando ha insistido en traducirla como *animal racional*. Y si la experiencia de verdad, el *aletheuein* – explica Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1924/25– se muestra en el *legein*, nunca debió traducirse “logos” por razón, sino fundamentalmente por *Rede* o *Gespräch*<sup>23</sup>. Y, de hecho, según su lectura del *De Interpretatione*<sup>24</sup>, el logos es el modo por el que los entes se nos descubren y se nos muestran como conocidos<sup>25</sup>. Por medio del logos, según Heidegger, el Dasein se encuentra en el mundo con los entes *diciéndolos* y constituyendo así la manera fundamental de familiarizarse con ellos. El Dasein, en suma, no sólo tiene logos, sino que lo que puede interpretarse fenomenológicamente del *zoon logon echon* es, hasta qué punto, el Dasein está poseído por el propio logos, constituido existencialmente por él.

El logos es siempre un modo de manifestación, un *deloun*. Pero toda clarificación, toda revelación, lleva consigo la sombra de lo que no aparece, de lo que, en palabras de Heráclito, *philei kriptesthai*<sup>26</sup>. Y así, toda predicación, siendo un modo de

<sup>21</sup> Que el *zoon logon echon* de Aristóteles deba ser visto desde el punto de vista del habla, lejos de la interpretación tradicional de la racionalidad como nota constitutiva de lo humano –cree Gadamer– explica en qué medida en la orientación del pensamiento de Heidegger ya estaba presente lo que expresa su publicación *De camino al habla*. Cfr. Gadamer (2017), p. 247.

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger (1992) 17-18.

<sup>23</sup> Heidegger (2013), p. 42.

<sup>24</sup> Este texto junto con *De Anima* volverán a ser trabajados por Heidegger en el curso *Introducción a la investigación fenomenológica* precisamente porque el análisis fenomenológico de lo que signifique *fenomenología* deberá reparar en lo que es el logos, para lo cual parece clave la aportación genuina de Aristóteles.

<sup>25</sup> Heidegger (2013), p. 29.

<sup>26</sup> Heidegger explica en *SZ* que el *logos* quiere decir más bien lo mismo que *deloun*, esto es, una clarificación de lo implícito en el habla. Esta es la verdad que compete al *logos*: sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, descubrirlo como no oculto. Más adelante explicará que el ser verdadero del *logos* como *apophansis* es el *aletheuein*. De modo que toda predicación es un modo de desvelamiento. No hay que olvidar, sin embargo, que el desvelamiento trae consigo, por su propia naturaleza, un provenir de algo que estaba oculto y que, en cierta medida, se mantendrá así siempre. “Hence, the general direction of the early Heidegger’s

desvelamiento, trae consigo, por su propia naturaleza, una *proveniencia* de algo que estaba oculto y que, en cierta medida, se mantendrá así siempre. Por eso, el logos tiene el carácter de intérprete en el doble sentido de *Kundgebung* y *Auslegung*, esto es, en el doble sentido de manifestación e interpretación. Si sólo fuera manifestación, si solo tuviera carácter apofántico, su dimensión representativa le haría estar por la realidad a la que nombra. Sin embargo, precisamente por su determinación desveladora y alética (y, por tanto, no representativa según la crítica de Heidegger a la noción de *Vorstellung*), siempre hay un tramo de realidad blindado a la palabra. Aquí es donde, como venimos insistiendo, encuentra su justificación la hermenéutica, justo en el espacio dejado por la teoría del conocimiento, por la representación. Esta es la clave de lo que queremos exponer en este trabajo: la experiencia de la comunicación, la experiencia humana del habla, del no poder agotar toda la realidad de lo que se quiere decir con los signos que se emplean, con las palabras que se usan, invita a pensar que la verdad que compete al lenguaje no puede resolverse sin la dosis hermenéutica coherente con el reconocimiento de la *aletheia*, con el hecho de asumir que toda manifestación nunca lo es del todo, que toda revelación siempre conlleva algo nunca velado<sup>27</sup>. La hermenéutica nace, entonces, donde se advierte eso en lo que ya hemos insistido, *la determinación apofántica incompleta*.

No es pues suficiente con atender a la verdad como correspondencia entre los conceptos y la realidad, sino a la *aletheia* por la cual lo patente, lo revelado, lo presente, lo cierto, lo *positum*... siempre remite a lo latente, a lo ausente, a lo incierto, a lo no pensado. La perspectiva hermenéutica encuentra su explicación, como ya avanzamos, por un lado, en la realidad, en la *physis* que nunca termina de darse del todo; y por otro, en la experiencia comunicativa del habla cuya capacidad de manifestación del ser es tan evidente como limitada. De ahí que a la cuestión medular de la *aletheia* –ahora con Heidegger– deba accederse mediante la destrucción de aquellos conceptos de verdad de la tradición occidental que empañan el problema<sup>28</sup>. Y de ahí, también, que un tratamiento filosófico de la misma requiera la aceptación de la facticidad que no es otra cosa sino el ámbito constituido de sentido en el que se desenvuelve la vida de este ente *que somos cada uno de nosotros*.

A esta manera genuina de comprender el existir es a la que Heidegger denomina *facticidad*, manifestada, por cierto, en los múltiples modos del *Besorgen*, en los diferentes modos de *habérselas con el mundo*. Merece la pena que nos detengamos brevemente aquí. La facticidad establece la diferencia ontológica entre los entes intramundanos y el ser humano en los siguientes términos: mientras que la *existencia*

---

*approach is set out: trough logos as hermeneia to the coperformance of ousia/aletheia*". Sheehan (1988), p. 70. Unas pocas páginas después, Thomas Sheehan aclara que ya en el Fragmento 93 de Heráclito se dice que, en el oráculo de Delfos, el dios Apolo con su *oute legei, oute kriptei*...muestra hasta qué punto el decir significa desocultar, destapar, revelar. "Logos is a synthetic disclosure, and for that reason disclosure can take the form of speech, where nouns and verbs are synthesized for the purpose of expressing one's pathos, one's disclosive submission to the world". p. 74

<sup>27</sup> El desocultamiento (*Unverborgenheit*) está ya implícito en la etimología del verbo *lanthano*. "Lanthano es el verbo que nos dice que lo nombrado en esta palabra, lo oculto, tiene una prioridad en la experiencia del ente y, en realidad, como un carácter del ente mismo, es un objeto posible de la experiencia." Heidegger (2005), p. 38.

<sup>28</sup> Para toda la tradición occidental resulta muy extraño este juego de luces y sombras que encierra el concepto de *aletheia* o *el estado de no hallarse en ningún encubrimiento*. Incluso para el propio Husserl, que con su *zurück zu den Sachen selbst* parecía volver a suscitar un nuevo interés por la metafísica. Sin embargo, la interpretación husserliana de la verdad como evidencia (continuando así, la estela marcada por Platón) transforma la experiencia de la *aletheia* en el concepto teórico de verdad que conlleva el modo de *no encubrimiento de la presencia, exactitud de la representación y justeza de la enunciación*. Cfr. Heidegger (1967), pp. 109–144.

en el mundo del Dasein es un existencial, el *estar en el mundo*, en cuanto *estar dentro del mundo* del ente que está ahí, es una categoría<sup>29</sup>. La *facticidad* determina la *cotidianidad de la vida cotidiana*, en definitiva, el *factum* del existir mismo<sup>30</sup>. Esta fue la novedad de la *hermenéutica de la facticidad* del joven Heidegger. Acceder a este terreno de la facticidad implicaba asumir el calado filosófico de la situación real, vital y práctica del hombre concreto (esa a la que Aristóteles, según nuestra interpretación, quiso referirse con todo lo implicado en el *kata syntheken*). “Queremos empezar a conocer la vida (...) y hacerlo manteniéndonos en ella,” había sostenido Heidegger en 1919<sup>31</sup>. No hay un yo ante un mundo situado en frente; el yo que es siempre su *ser ya* en esa situación *mundaneante*. La fenomenología, pues, está llamada a radicalizarse como hermenéutica.

Facticidad es el nombre de nuestro existir propio<sup>32</sup>, había explicado Heidegger en las lecciones de 1923. La verdad de la fenomenología exige la comparecencia de la situación fáctica del hombre situado *en el mundo* (que es la forma *mundaneante* de nuestra existencia<sup>33</sup>). Y es que, aquel sujeto trascendental, de tan feliz memoria fenomenológica, antes que conciencia teórica, es existencia histórica, práctica y concreta, como había apuntado ya Aristóteles. La vivencia no *pone* (en el sentido teórico–fenomenológico del carácter tético de la conciencia husserliana) sino que acontece. Que la vida humana no se pliegue a las exigencias sistemáticas de la teoría no la hace caer en la irracionalidad, sino que, más bien, está reclamando una captación fenomenológico–hermenéutica que se haga cargo de la vitalidad que pasa desapercibida para toda teoría, de la facticidad de la experiencia constituida históricamente.

El no poder poner entre paréntesis ese campo pre–teórico del *ya siempre ser en el mundo* y convertirlo en el objetivo fenomenológico más coherente (en la *cosa misma* a la que ir) constata la necesidad del tratamiento hermenéutico<sup>34</sup>. El yo absoluto, desde el momento en que se encuentra engendrado en la historia y constituido por ella, se descubre como el existente que se encuentra con todo un ámbito pre–dado del que el fundador de la fenomenología se había hecho cargo, después, al reconocer el valor de las síntesis pasivas en el conocimiento y, en especial, mediante lo que significó el *Lebenswelt*. Aquel primer ideal teórico ahora se ponía en entredicho desde la madurez genética de la fenomenología del propio Husserl y, en Heidegger, desde su transformación hermenéutica, desde la sustitución del modelo perceptual (teórico–matemático) en el que se asentaba la fenomenología trascendental por la perspectiva hermenéutica que ya había puesto en curso Aristóteles.

<sup>29</sup> Cfr. SZ, p. 77. Ahí mismo acaba de definir la facticidad como: “estar en el mundo de un ente intramundano, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su destino al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”. *Faktizität* corresponde al modo del estar humano; la *Tatsächlichkeit* designa el modo de ser de lo ente intramundano. Cfr. SZ, § 29.

<sup>30</sup> Heidegger (2006), §18.

<sup>31</sup> Heidegger (2014), p. 42.

<sup>32</sup> Heidegger (2013), p. 25. Según Gadamer, “la facticidad del Dasein es la existencia que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción en cuanto base ontológica del planteamiento fenomenológico y no del puro cogito”. Gadamer (1999), p. 319.

<sup>33</sup> Cfr. Heidegger (2017).

<sup>34</sup> Pero, ¿no es ya un contrasentido? Esto es lo que explica Heidegger cuando advierte de que la más radical ciencia de la vida debería contar con una tendencia de desvivificación objetivadora en cuanto científica, interrumpiendo así todas las relaciones vivas. “La vida no puede ser captada fácticamente en su totalidad ya que se da siempre y necesariamente en este aspecto ...” e incluso todos los aspectos, suponiendo que logren ser captados, quedan detrás de la riqueza de la vida que entretanto se ha precipitado más allá”. Heidegger (2014), p. 91.

El proyecto hermenéutico de la fenomenología había comenzado poniendo en cuestión que pudiera darse algo así como una *donación originaria*. Heidegger advierte que es el horizonte, el *haber previo*, la trama de significaciones ya dadas<sup>35</sup>, la *situación hermenéutica* de la que toda interpretación debe hacerse cargo. Nuestra tesis, asumiendo esta perspectiva heideggeriana, es que, desde la interpretación fenomenológica, el *kata syntheken* se puede entender como la situación hermenéutica, como la coyuntura (*Lage*), como el conjunto de precomprensiones que constituyen el horizonte del significado que debe ser aclarado<sup>36</sup>.

En definitiva –según Heidegger– al ser el hombre un ser dotado de capacidad para el logos, y esto constituirle esencialmente, su estar en el mundo es siempre un estar discursivo, comunicativo, hermenéutico. El logos representaría, así, la capacidad del hombre para descubrir el mundo *diciéndolo*. Pero el logos, eso sí, descubre lo que se deja descubrir. Ahí ya está fundada, como venimos insistiendo, la dimensión hermenéutica. La idea que podemos aportar, desde esta interpretación fenomenológica, es, entonces, que la dimensión apofántica del logos es semántica precisamente por su constitución hermenéutica.

La lección de Aristóteles a Heidegger, en mi opinión, está en que esa distancia entre la lengua y la realidad (que aquel había detectado como lo propio del habla humana)<sup>37</sup> justifica cómo lo contingente de la expresión comunicativa debe entrar con pleno derecho en la filosofía y en la ciencia resituando el valor de la retórica en la constitución hermenéutica de la existencia humana. La retórica es, por ello, según se sostiene en SZ, § 29, “die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins”<sup>38</sup>. Y esta es la médula de la hermenéutica que, por un lado, no hace abstracción de la facticidad, sino que la contempla como el no poder desasirse del *ya siempre estar en el mundo* del Dasein, y que, por otro, asume que este es el único camino posible para que vuelva a la reflexión filosófica el problema del ser.

#### 4. *Kata syntheken* como *Vorhabe*. Logos y facticidad

Es casi indiscutible que el magisterio de Aristóteles, en la mayoría de los casos, está vinculado a su firme aceptación de lo individual y de lo particular, como es propio de una mentalidad científica que ha de reparar en lo que las cosas son<sup>39</sup>. Esa toma en consideración de lo individual, para ser tema filosófico, precisa de un aparato conceptual que eleve, después, la experiencia a la ciencia. En el caso del lenguaje, observamos que la atención a lo individual acontece en su preocupación por los signos concretos, por las palabras que el ser humano utiliza para referirse a las cosas o para urdir consensos sobre los que construir la polis. La polis –explica Cauquelin– “es el

<sup>35</sup> “Vivo siempre atrapado por la significatividad y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo fáctico en cuanto un nexo muy especial de significatividades que se compenetran constantemente”. *Ibid*, p. 116

<sup>36</sup> Aclaración en cuanto apropiación denominada por Heidegger *configuración de la situación hermenéutica* (*Ausbildung der hermeneutischen Situation*). Cfr. Heidegger (2002a), p. 45 y ss.

<sup>37</sup> Cfr. Gadamer (2017), p. 261.

<sup>38</sup> Es la tesis de la que parte el trabajo de van Zantwijk (2009). Para este autor, el enfoque heideggeriano nace de la posición central que Aristóteles otorga al concepto de logos para la construcción de su *antropología logocéntrica* fundada en la retórica. Cfr (2009), p. 273.

<sup>39</sup> Un pensamiento que no se apoye en la sensibilidad constituye un contrasentido, explicará Volpi (2012) p. 79.

límite de la posible arbitrariedad del convencionalismo<sup>40</sup>. De modo que los hombres, ante circunstancias cambiantes, están llamados a ponerse de acuerdo en un marco de comprensión elemental forjado por las nociones intersubjetivas compartidas<sup>41</sup>. En definitiva, la capacidad para el logos ofrece un marco lo suficientemente flexible como para que la comunicación esté abierta y se deje enriquecer por las cambiantes demandas de la praxis, a la vez que un fundamento lo suficientemente estable y sólido como para garantizar, al hombre y a la comunidad, una orientación continua de su acción.

El trabajo filosófico sobre este cúmulo de experiencias del lenguaje, por su parte, se entiende como una explicitación de hasta qué punto las palabras, que son construcciones convencionales de signos, expresan de modo escrito u oral los conceptos que nos permiten hacer ciencia. Nuestro objetivo, recordémoslo, es descubrir si aquella convencionalidad en la generación de qué signos refieren a qué cosas, advertida por Aristóteles, puede haber servido de apoyo a la apreciación que Heidegger tiene por la cuestión del logos, fuente fecunda de trabajo hermenéutico. Fuente fecunda porque, aunque por un lado la expresión sea apofántica, reveladora de la verdad y descubridora del ser, por ser manifestación de toda una tradición lingüística concreta, por formar parte del *haber previo* (*Vorhabe*) en el que el *Dasein ya siempre está*, por estar enraizada en sedimentos vitales, culturales y políticos, es a la vez portadora de una inconsistencia constitutiva en su capacidad de referirse a la realidad. Ahí se sitúa, como hemos intentado decir, la médula de la hermenéutica.

La tarea interpretativa que se impone a la fenomenología, pues, no es otra cosa que el modo de explicitación de todo esto implícito que se encuentra contenido en la *situación hermenéutica* (*die hermeneutische Situation*) que debe ser aclarada<sup>42</sup>. Esta pre-sabiduría cotidiana que, según Heidegger, está ínsita en la noción aristotélica del *zoon logon echon*, esta infraestructura de sentido que constituye al habla y a todas las demás experiencias básicas, comunes y ordinarias (que, por su constitutiva manera de *pasar desapercibidas*, a pesar de ser las más cercanas se convierten, para el trabajo fenomenológico, en las más lejanas), conforman aquello que, según Heidegger, constituye el horizonte de la *precomprensión*<sup>43</sup>. La tarea de la interpretación (*Auslegung*) supone, entonces, una *apropiación del comprender* que no es sino la manera crítica de asumir ese modo preteórico de ver y de entender. La interpretación es el modo de hacerse con la *situación hermenéutica*, con el horizonte de precomprensiones que acabamos de mencionar. En suma, todo esto que podemos agrupar bajo la noción de *Vorhabe*, como el *haber previo* que constituye al ser humano y a su básica experiencia del habla, creemos que está implícito en la idea aristotélica del *kata syntheke*.

Un mínimo análisis de la diversidad de culturas ponía el acento en la mirada de lenguas. Un mayor calado científico, por su parte, aseguraba que las palabras y sus modos de expresión no eran *physei*, sino fruto de determinadas formas de vida (como expresaría el II Wittgenstein), de determinadas prácticas comunicativas. En

<sup>40</sup> Cfr. Cauquelin (1990), pp. 62–63

<sup>41</sup> Por cierto, Husserl, en *El origen de la geometría*, ya se sorprendió de que por medio del uso de las palabras intersubjetivamente constituidas se encarnaran lingüísticamente las objetividades ideales y se estableciera así la validez de su sentido y de su significado. Husserl (2020), p. 687.

<sup>42</sup> Cfr. SZ, p. 248.

<sup>43</sup> “Al modo más propio de ser le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo”. SZ, p. 36.

Aristóteles, que las palabras concretas con las que designamos la realidad no tengan su explicación generativa en la naturaleza, sino en el acuerdo, implica acceder al contexto social y político donde el hombre hablando y, por tanto, haciéndose entender y entendiendo a otros, experimenta su condición de ciudadano. Se abría paso, así, la condición política del significado. Desde Heidegger, quizá pueda entenderse hasta qué punto, hablar implica asumir el bagaje de signos y de significados que van a contar en el *Vorhabe* de cada uno, el haber previo que ha de tenerse en cuenta para reconocer cómo la especificidad de ser hombres consiste no tanto en la disposición racional (como si el logos fuera exclusivamente esa facultad de lo humano para el análisis, el silogismo, el cálculo y la producción), sino en la capacidad del *decir*; que es, como venimos apuntando, una capital determinación existencial.

Es la fenomenología la que, entonces, nos permitirá obtener el método de profundización en lo que el logos está revelando; la hermenéutica, por su parte, será el modo en el que se reconozca, sin embargo, la fragilidad de todo intento, precisamente por advertir el peso específico que tiene el *Vorhabe*, la importancia que posee el contexto genético del logos. Pero es que, además, el logos, en cuanto modo de dar sentido, es precisamente expresión de la apertura, del ser *hacia afuera*, del estar abiertos, de la dimensión proyectiva del Dasein. Lo específico de lo humano, según el trabajo fenomenológico–hermenéutico, es mostrar cómo esta determinación de donación de sentido está anclada en la historicidad e incardinada en la situación concreta en la que el ser humano *ya siempre está* y ante la que se encuentra abierto.

Entendemos que en Heidegger hay un intento decidido por asumir toda esta genialidad filosófica de Aristóteles y por llevarla hasta sus consecuencias fenomenológicas más evidentes. Un intento que le permite acceder al Aristóteles no contaminado por la tradición occidental, responsable de haberle otorgado la paternidad de la concepción de la verdad como *adaequatio*. De hecho, la lectura temprana de Brentano y su trabajo titulado “*Las múltiples maneras de decir el ser en Aristóteles*”, había espabilado a Heidegger y le había puesto sobre la pista de que asumir que el significado prioritario del ser era el correspondiente a los modos de la predicación (a las categorías y, de entre ellas, a la *ousia*) conllevaba la aceptación de la noción de *adaequatio* a costa de desatender a otros modos de decir el ser y, por tanto, a costa de ignorar las otras consideraciones acerca de la verdad.

La investigación acerca de cómo la tradición había traicionado la interpretación aristotélica de la verdad (que tantas consecuencias ha tenido en la comprensión de la filosofía desde la teoría del conocimiento) quizá pudo acentuarse a medida que, tanto la filosofía práctica (y su descubrimiento fenomenológico del rendimiento hermenéutico del *allo genos gnoseos*), como la comprensión del significado, pusieron de manifiesto el valor de lo concreto, de lo vital y de lo fáctico como puntales de la propuesta filosófica del estagirita. El Aristóteles de la tradición, en suma, no es el profenomenólogo Aristóteles en el que se apoya Heidegger. Este *otro Aristóteles*, precisamente, es el que sirve de guía para emprender el viraje hermenéutico de la fenomenología.

## 5. Conclusiones

Al quehacer filosófico no se le pueden extirpar de una vez por todas los datos del curso natural e indiferenciado de la existencia. Más bien, la tarea está en lo

contrario. La interpretación no es otra cosa que un modo de explicitación de todo esto implícito en la *situación hermenéutica* (*die hermeneutische Situation*) que debe ser aclarada<sup>44</sup>. Pues bien, esta *situación hermenéutica* es la que, según hemos tratado de exponer, podría estar ya adelantada en la comprensión aristotélica de la *situación política* constituida por el logos, situación en la que el ciudadano nace y a la que se incorpora pero que, a la vez, conforma al propio logos, según expresa el sintagma preposicional *kata syntheken*. El logos que constituye la polis es, al mismo tiempo, un logos constituido en la polis.

Lo que sucede es que la *situación hermenéutica*, en Heidegger, es mucho más que una común explicación instrumental de cómo opera el lenguaje, como quizá pueda desprenderse de la comprensión aristotélica. Ciertamente es que, como hemos avanzado, Aristóteles pone en solfa la opinión sofística del puro convencionalismo. Si los sofistas tuvieran razón, el lenguaje caería preso de una arbitrariedad sin paliativos que pondría en riesgo la estabilidad del significado y, por tanto, la posibilidad de la comunicación. Que las palabras expresen los conceptos, sin embargo, atenúa este instrumentalismo solo aparente en Aristóteles. Pero Heidegger parece profundizar más todavía en este trayecto. ¿Por qué? Porque las palabras no simplemente son herramientas de usar y tirar, por mucho que hayan nacido en el contexto de una comunidad, sino que todo logos expresa el modo como el hombre habita, el modo como el ser humano *es ya siempre en el mundo*. La hermenéutica ha arrojado, pues, el resultado de que no sólo el origen convencional del habla advierte del valor contextual de las maneras concretas de expresar, sino que, a pesar de que estas sean relativas a un acuerdo o a una *situation*, el logos es la única manera en la que el hombre se hace cargo de la realidad. Hablar es saberse habitando, haciendo conocido (en el sentido de habitable, de comfortable) el mundo en el que se está. Hablar es tratar con el mundo y con los otros en distintos modos del trato, que en realidad son distintos modos del cuidado (*Sorge*). El significar está infradeterminado por el vivir. El saber primordial es el saber de la vida en la que *ya siempre* estamos y a cuyas significatividades nos incorporamos en términos *de estar familiarizados con*. Logos y polis, en definitiva, se encuentran conformando el círculo hermenéutico constituido por las mutuas implicaciones que se dan entre la comunidad política, forjada por el hecho de compartir significados, y la facultad del significar, generada por el acuerdo y por el pacto comunicativo de la vida en sociedad. Y ya se sabe la recomendación heideggeriana: no se debe tratar de salir del círculo, sino saber estar en él.

## 6. Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1970), *Ética a Nicómaco*, Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1997): *Política*. Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (2000): *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2000): *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos.

<sup>44</sup> Cfr. SZ, p. 248.

- Aristóteles (2009): *Categorías; Sobre la interpretación*, traducción y notas de J. Mittelmann, Buenos Aires, Losada.
- Arendt, H. (1977): *Vidas políticas: de la humanidad en tiempos sombríos*, México, UNAM.
- Arendt, H. (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Ávila, R. (2010): *Lecciones de Metafísica*, Barcelona, Trotta.
- Beuchot, M. (1985): *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM.
- Cassin, B. (1989): *La décision du sens: le livre 'gamma' de la métaphysique d'Aristote: introduction, texte, traduction et commentaire*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cauquelin, A. (1990): *Aristote: le langage*, Paris, Preses Universitaires de France.
- Coseriu, E. (1989): "El lenguaje entre *physei* y *thesei*", *Comunicación y Sociedad*, 1, pp. 7-24.
- Coseriu, E. (2003): *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, Franke, Tübingen/Basel.
- Chillón, J.M. (2014a): "Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles", *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 14, pp. 61-83.
- Chillón, J.M. (2014b): "Lo que puede ser de otra manera. La teoría de la praxis en Aristóteles", *Apeiron. Revista de Filosofía*, 1, pp. 55-81.
- Chillón, J.M. (2015): "Ser, conocimiento y lenguaje en De Interpretatione 16a. Rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles", *Rivista di Filosofia Neoscolástica*, n° 34, pp. 163-184.
- Elden, S. (2005): "Reading logos as speech: Heidegger, Aristotle and rethorical politics", *Philosophy and Rhetoric*, 38/4. Pp. 281-302.
- Gadamer, H. G. (1999): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2017): *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder,.
- Heidegger, M. (1967): "Platons Lehre von der Wahrheit" en, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, pp. 109-144.
- Heidegger, M. (1992): *Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt
- Heidegger, M. (1995): *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2002a): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2002b): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M. (2005): *Parménides*, Madrid, Akal.
- Heidegger, M. (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2007): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder.
- Heidegger, M. (2013): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2014): *Problemas fundamentales de fenomenología*, Madrid, Alianza.
- Husserl, E. (1980): *Experiencia y juicio*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Husserl, E. (2020): "El origen de la geometría" en *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, pp. 683-707.
- Lieb, L. L. (1981): "Das semiotische Dreieck bei Ogden und Richards: eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles" en H. Geckeler, (ed.), *Logos semantikos: Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, vol. I. Berlin/New York, W. de Gruyter and Madrid: Gredos, pp. 137-156.

- Modrak, D. (2001): *Aristotle's theory of language and meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Segura Peraita, C. (2002): *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp*, Madrid, Trotta.
- Sheehan, Th. (1988): "Hermeneia and apophansis. The early Heidegger on Aristotle", en F. Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, pp. 67-80
- Van Zantwijk, T. (2009): "Logos bei Heidegger und Aristoteles", en AA. VV., *Heidegger über Rhetorik*. Leiden, The Netherlands, Brill, pp. 273-299.
- Volpi, F. (2012): *Heidegger y Aristóteles*, FCE, Buenos Aires.