

Heidegger y Aristóteles revisitado: Elementos para una propuesta crítico- metodológica¹

*Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben,
das griechisch Gedachte noch griechischer zu
denken.*

Martin Heidegger, *Untenwegs zur Sprache*

Jean Orejarena Torres
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México.

a Jesús Rodolfo Santander

1. Los caminos hacia la *confrontación*.

Hoy en día ¿comprendemos el alcance y la dimensión filosófica de la confrontación (*Auseinandersetzung*) entre Heidegger y Aristóteles? En opinión de H.-G. Gadamer, la tarea de Heidegger siempre fue la de construir un proyecto alternativo (*Gegenentwurf*) al de Aristóteles². Tanto en el proyecto de la ontología fundamental desarrollado en los años de gestación de *Ser y tiempo* (1927), como en el proyecto de un nuevo inicio del pensar occidental, anclado en la redacción de *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* (1936-38), Heidegger repensó de manera crítica los límites de la ontología antigua, de la cual Aristóteles representó –según él mismo expresó en varias ocasiones– el momento cumbre de su despliegue en la tradición del pensamiento occidental. El planteamiento metódico y temático

¹ Una primera versión de este texto fue leída a modo ponencia en la sesión correspondiente al 17 de mayo de 2016 del Seminario de Estudios Avanzados en Fenomenología y Hermenéutica (SEAFH), organizado por el cuerpo académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradezco a los profesores Dr. Jesús Rodolfo Santander y Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro por sus comentarios y preguntas en torno al texto. De la misma forma, agradezco a Margareth Mejía Génez y Jorge Luis Quintana Montes la lectura, correcciones y comentarios en torno a la versión final del presente texto.

² Cf. Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987 (*Gesammelte Werke, Band. 3*), p. 286 (trad. esp. *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Herder, 2002, p. 127).

de la pregunta por el ser (*Seinsfrage*) en Heidegger es, así, una confrontación directa con la pregunta aristotélica por el ente (τὸ τὸ ὄν) y la οὐσία. Sin embargo, dicha confrontación no es, en ninguna medida, una puesta en marcha de una especie de anti-aristotelismo. Antes bien, resulta bastante ilustrativo (junto con la aclaración posterior que generalmente se suele pasar por alto) el testimonio de Heidegger en el prólogo de la lección del verano de 1923, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*: “Mentor en la busca fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*”³. En este sentido, frente a la mentada confrontación, resulta bastante sugestiva la figura de Aristóteles como modelo (*Vorbild*).

Fue Franco Volpi quien, sin duda, puso mayor atención a la relación entre el pensamiento heideggeriano y el aristotélico. En 1984, Volpi publicó en la editorial Daphne su obra *Heidegger e Aristotele*⁴, una interpretación pionera que cambiaría de una vez por todas la forma de entender la gestación del *Opus magnum* heideggeriano. Esta obra de Volpi es, en todo caso, una pieza interpretativa magistral acerca de *una pieza interpretativa magistral*. El mérito indudable de esta obra consistió en haber sido la primera interpretación plausible acerca de la importancia sistemática de Aristóteles para Heidegger, especialmente en su periodo juvenil. La indagación de Volpi, como este mismo señala en el prólogo a su obra, consiste en mostrar que el encuentro con Aristóteles “(...) impregna toda la obra de Heidegger y que se configura en la forma de una confrontación que tiende a la apropiación y a la asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica”⁵. La contribución de Volpi obligó a repensar que la gestación de *Ser y tiempo* no se dio, tal como fue leída en su tiempo por Heinrich Rombach,

³ Heidegger, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, K. Bröcker-Oltmanns (ed.), Frankfurt: Klostermann, 1988, p. 5 (*Gesamtausgabe Bd. 63*) (trad. esp. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 1999, p. 22). De ahora en adelante los escritos de la edición integral de Heidegger, publicados por la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main, serán referenciados según la forma ya clásica, de la siguiente manera: título de conferencia, sección o artículo (en el caso de que sea necesario), la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo en arábigo, y números de página. Cuando existan traducciones del respectivo tomo o parte citada al castellano, la referencia a la traducción irá entre paréntesis.

⁴ El Fondo de Cultura Económica, con sede en Buenos Aires, publicó en 2012 la traducción al castellano de María Julia de Ruschi de este libro reimpresso en italiano por la editorial Laterza en el año 2010. Gracias a la gestión del reconocido aristotelista Enrico Berti, esta singular obra de la literatura especializada en el pensamiento de Heidegger puede ser leída nuevamente, aún con el mismo interés suscitado desde su primera aparición hace exactamente treinta años. Cf. Volpi, Franco: *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984 (trad. esp.: *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012).

⁵ Volpi: *Heidegger y Aristóteles*... p. 24.

Max Müller o Rudolf Berlinger⁶, a partir de una inspiración poderosa o de una metafísica original; la confrontación con la tradición filosófica, en especial con pensadores como Aristóteles, San Agustín, Kant y Husserl, fue un elemento central dentro de su camino pensante.

Es conocido el testimonio de Gadamer en el que señala que durante las lecciones heideggerianas durante su estancia en Marburgo (1923-1928), la presencia de Aristóteles se hizo íntimamente familiar a sus oyentes⁷. En este punto se contextualiza la acertada afirmación acerca de la ya eminente rivalidad interpretativa a mediados del año 1928 entre Heidegger y Werner Jaeger⁸. Ya en las primeras reacciones ante el *Aristóteles* de Jaeger, publicado en 1923, Heidegger comentaba la necesidad de elaborar una interpretación realmente *filosófica* acerca de Aristóteles⁹. En el breve escrito programático de 1922 para obtener una cátedra universitaria en Marburgo –el conocido *Informe Natorp*–, Heidegger anuncia las líneas generales de una aguda interpretación del *corpus aristotelicum*. Entonces, en este sentido vale la pena preguntar ¿Cuáles son los intereses filosóficos del Heidegger lector de Aristóteles? ¿Es Heidegger un intérprete? ¿Es un reaccionario? Al menos, hasta este punto, las figuras del ‘modelo’ y el ‘contra-proyecto’ aristotélicos parecen sugerir la figura de una ambigüedad no esclarecida.

En el marco de la literatura especializada en la lectura heideggeriana de Aristóteles pueden reconocerse al menos dos tendencias radicalmente opuestas en torno a la *intención* de la lectura heideggeriana. Estas tendencias podrían ser abordadas a partir de una división valorativa, en dos partes, en torno a la consistencia filosófica y filológica de la lectura heideggeriana: los “defensores” de una recepción positiva de lo dicho por Heidegger y los

⁶ Cf. Xolocotzi, Ángel: “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”, *Fenomenología viva*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 50-51.

⁷ Cf. Gadamer, *Neuere Philosophie I...* p. 286 (trad. esp.: *Los caminos de Heidegger...* pp. 126-127).

⁸ Cf. Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo y Santander, J. Rodolfo (coords.): *La fragilidad de la política: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*. México: Aldus, 2016, p. 7.

⁹ Sobre las diferencias entre Heidegger y Jaeger, Leo Strauss, quien asistió a las clases de ambos, escribió: “Recuerdo la impresión que me causó cuando lo escuché por primera vez como profesor asociado en 1922 (...). Escuché las interpretaciones de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles y tiempo después escuché a Werner Jaeger interpretar los mismos pasajes en Berlín. La caridad me obliga a limitar mi comparación señalando que no había comparación”, Leo Strauss: “Introducción al existencialismo de Heidegger”, en: Franco Volpi (ed.): *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 42. Sobre la relación entre Jaeger y Heidegger, aunque centrado en la turbulenta década del treinta, cfr. el estudio de Frank H. W. Edler: “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, *Research in Phenomenology* 27, 1997, pp. 122-149.

“detractores” de dicha lectura. En un primer término, son defensores aquellos que ven en Heidegger a un asimilador del patrimonio ontológico de la filosofía aristotélica¹⁰; los detractores son aquellos que ven dos proyectos distintos, y que observan la interpretación heideggeriana como una lectura inconsistente y deformadora del pensamiento del Estagirita¹¹. No obstante, ambos puntos de perspectiva guardan en común, en su gran mayoría, algunos rasgos identificables en torno al marco teórico utilizado, y que se hacen ejemplarmente visibles en la interpretación pionera de Volpi. Gran parte de la línea de trabajo que asume la recepción heideggeriana de Aristóteles se ha basado, y con razones totalmente justificadas, en un criterio de lectura *teleológico* de dicha recepción: así, gran parte de las lecciones juveniles de Friburgo y Marburgo, y a su vez la indagación sobre la figura de Aristóteles, son un acervo valioso —una especie de *medio* o de “camino”—que constata la génesis y la articulación temática de *Ser y tiempo* —concebida aquí como un *fin* o una *meta*—, y que a su vez amplía algunos puntos oscuros o sintéticos de la obra de 1927. Con base en este mismo criterio de lectura, también se ha postulado una relación esquemática de Heidegger con los griegos dividida en tres periodos: un primer momento se situaría en el periodo de enseñanza en Marburgo, relativo a la génesis de *Ser y tiempo*, y en donde Aristóteles es la figura central; en un segundo momento son los presocráticos con quienes Heidegger desarrolla un intenso diálogo que repercutirá en su proyecto de una *superación* (*Verwindung*) de la metafísica a partir de la fundación de “otro inicio” del pensar occidental; y, por último, en el tercer momento, Heidegger sigue en diálogo con los presocráticos, aunque su intención específica ya no radique en la noción de “otro inicio”, sino más bien, en la reflexión sobre el acontecer del lenguaje¹². En estos tres momentos, como se

¹⁰ Cf. Adrián Escudero, Jesús: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010 y “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de a filosofía práctica de Aristóteles”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 34, 2001, pp. 179-221.

¹¹ Cf. Berti, Enrico: *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos, 2011; Rosen, Stanley: *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, South Bend: St. Augustine's Press, 2002; Rese, Friederike: “Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*”, en: Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski (eds.): *Heidegger-Jarbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 170-198.

¹² Esta descripción del encuentro heideggeriano con los griegos puede verse en Jean-François Courtine: “La destrucción de la lógica. Del λόγος al lenguaje”. *Seminarios de Filosofía* 9, 1996, pp. 145-146.

puede ver en este “recuento sumamente esquemático”¹³, la figura de Aristóteles desaparece tras la “crisis” o el “fracaso” de su proyecto de una ontología fundamental¹⁴.

En este sentido, y en aras de ilustrar una posible vía de relectura de la confrontación heideggeriana con Aristóteles, el presente trabajo tiene como objetivo llevar a cabo un análisis metodológico del *Heidegger e Aristotele* de Volpi. Con ello se pretende no sólo examinar la *clave de lectura* volpiana que ha permeado en una serie de investigaciones, sino, además, abrir la posibilidad para un ensanchamiento de los límites de esa lectura, más allá de los propósitos y las intenciones volpianas. De esta forma, es posible sostener que la discusión especializada en torno a la relación entre Heidegger y Aristóteles ha partido principalmente de la asimilación temática de la filosofía del Estagirita (en especial, su filosofía práctica); sin embargo, en términos generales, dicha discusión ha descuidado el hecho de que la *confrontación* (en sus expresiones más depuradas en figuras como el ‘diálogo’ (*Gespräch*), la ‘crítica’ (*Kritik*), la ‘interpretación’ (*Auslegung*) o la ‘dilucidación’ (*Erläuterung*)) se ha dado de manera integral a partir de una profunda motivación por el *método*.

2. La tesis de Franco Volpi: la génesis de una interpretación recurrente.

Tal como se ha mencionado, el gran mérito del *Heidegger e Aristotele* de Volpi consistió en haber sido la primera interpretación plausible acerca de la importancia filosófica de Aristóteles para Heidegger, especialmente en el periodo de gestación de *Ser y tiempo*. Esto fue posible gracias a que dicha interpretación proporcionó la que tal vez pueda ser considerada como la primera reconstrucción documentada de dicha confrontación. La atención en la documentación filosófica resultó, así, un elemento indispensable para aclarar la propuesta filosófica de Heidegger. Para Volpi fueron determinantes, en primer lugar, los comentarios que Heidegger había anunciado a partir de la década del sesenta en donde, de una forma cada vez más frecuente, mostró una imagen de sus inicios que era aún inaccesible documentalmente

¹³ Cf. Courtine: “La destrucción...”, p. 146.

¹⁴ Sobre la noción de “fracaso” tras la publicación de *Ser y tiempo*, véase Günther Figal: *Heidegger zur Einführung*, Marburg: Junius, 1992, p. 42; en este mismo sentido, acerca de la “crisis” experimentada por Heidegger, véase Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 1era edición, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, pp. 17ss. Una lectura en contravía (especialmente en el caso de G. Figal) puede verse en Xolocotzi, Ángel: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: Plaza y Valdés, 2004, pp. 26-32.

para gran parte de sus lectores; los comentarios de sus alumnos (principalmente Gadamer) en torno a una reconstrucción temática del contenido de las lecciones de Heidegger; la publicación, a partir de 1975, de los cursos universitarios dictados en su etapa de Marburgo; y, por último, también fue crucial la única publicación en vida dedicada exclusivamente a Aristóteles: el artículo “Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1”, escrito en 1939 pero publicado sólo hasta 1958, en la revista italiana *Il Pensiero*¹⁵.

2.1. Las fuentes documentales.

2.1.1. Los testimonios de Heidegger y sus alumnos.

Particularmente reveladoras resultaron la carta dirigida a William Richardson en 1962, y que fue publicada como prólogo de su obra *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*¹⁶, el

¹⁵ Cf. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1”, GA 9, pp. 239-301 (trad. esp. “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, *Física B, 1*”, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2007. pp. 199-249).

¹⁶ Actualmente publicada en GA 11, pp. 143-152 (trad. esp. “Carta al Padre William Richardson”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 13, 1996, pp. 13-18). En un diálogo entre Ángel Xolocotzi y Franco Volpi, este último reveló la importancia que tuvo para su investigación dichas menciones (en especial, la carta a W. Richardson): “El primero que me sugirió ocuparme de Heidegger fue Enrico Berti, un aristotélico italiano reconocido en el mundo. Él estaba interesado en la reconstrucción de la tradición del aristotelismo de manera filológicamente fundada. En aquella época yo había leído la carta que Heidegger escribió al Padre Richardson, donde Heidegger menciona que sus primeros pasos fueron determinados por la tesis doctoral de Franz Brentano. Recuerdo que Berti me dijo: ‘¡Ah! ¡Ese podría ser el tema de tu tesis doctoral!, indagar en qué medida Aristóteles ha sido importante para Heidegger’. En esta época no había la *Gesamtausgabe*, y por lo tanto no había la posibilidad de rastrear de manera clara y visible la influencia de Aristóteles en el camino de Heidegger, específicamente en *Ser y tiempo*. Este fue el tema de mi tesis: estudiar en qué medida el aristotelismo fue importante para Heidegger, empezando con la interpretación de Brentano hecha por el joven Heidegger, para llegar a una comparación estructural entre la *Ética nicomáquea* y *Ser y tiempo*”. Xolocotzi, Ángel: “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”, en: *Fenomenología viva*, Puebla: BUAP, 2009, pp. 49-50. En el prólogo a la versión castellana de *Heidegger e Aristotele*, Enrico Berti narra su perspectiva de aquel hecho expresado por Volpi, de la siguiente manera: “En el año académico 1971-1972 me hice cargo de mi primer curso de Historia de la Filosofía, en Padua, adonde había regresado después de enseñar durante siete años en Perugia. Franco se había inscripto en el primer año de la carrera de Filosofía y por lo tanto asistía a mis clases. Cuando tomé conocimiento del contenido de la carta de Heidegger al padre Richardson, en la que el filósofo alemán evoca la influencia decisiva que ejerció en su formación el libro de Franz Brenano acerca de los distintos significados del ser en Aristóteles, les comuniqué la noticia a mis discípulos, sugiriendo como tema para sus tesis de doctorado la relación entre Heidegger y Brentano. Volpi se propuso inmediatamente ocuparse del tema, quizá por el interés hacia Heidegger que había despertado en él su profesor del bachillerato, Giuseppe Faggin, y por un interés hacia Aristóteles que provenía de mis clases, que trataban de la *Metafísica*”. Véase Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 11-13. También en Franco Volpi: “Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la *Ética nicomáquea*?” Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte 2009, p. 7, se puede observar una valoración positiva de dicha documentación.

escrito de 1963 en homenaje a Hermann Niemeyer “Mein Weg in die Phänomenologie”¹⁷, los seminarios en Le Thor (1966-1969) y Zähringen¹⁸ (1973) y el prólogo escrito en 1972 a sus *Frühe Schriften*¹⁹.

En la “Carta al Padre William Richardson” y en “Mein Weg in die Phänomenologie”, Heidegger escribe los que tal vez puedan ser considerados como los testimonios autobiográficos más importantes y detallados de ese periodo contextual. Por ello Volpi no duda en señalar que no se trata de una autoestilización de sus años de aprendizaje, sino de un testimonio que debe ser tomado en serio²⁰. En ambos testimonios Heidegger expresa que la pregunta por el sentido del ser puede considerarse “deudora” de la disertación de Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, leída en 1907 gracias al consejo del Padre Conrad Gröber²¹. La frase aristotélica con la cual Brentano abre su escrito, a saber “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, conlleva, como Heidegger mismo ha declarado, de modo oculto a la pregunta determinante de su pensar: “¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones?”. Allí, partiendo del reconocimiento a Franz Brentano en la pregunta por el ser (más tarde dirá que, a diferencia de Husserl, *su* Brentano es el de Aristóteles²²), Heidegger señala tres elementos que incentivaron el camino hacia el sentido fundamental del ser del ente en su etapa inicial: la confrontación con el método fenomenológico de su maestro, el intenso diálogo con la filosofía práctica aristotélica y la voz griega ἀλήθεια junto con la identificación temporal de la οὐσία con la presencia (*Anwesenheit*).

¹⁷ Actualmente en GA 14, pp. 91-102 (trad. esp. “Mi camino en la fenomenología”, *Tiempo y ser*, trad. Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 95-103).

¹⁸ Actualmente en GA 15.

¹⁹ GA 1, pp. 55-57.

²⁰ Cf. Volpi, Franco: “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”, en: Rocha de la Torre (ed.): *Martin Heidegger... p. 7*

²¹ Cf. Volpi, Franco: *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Martin Heidegger*, Padova: Daphne Editrice, 1976; “Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* Vol. 32 1978, pp. 254-265; “Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger”. Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmuth / Zaborowski, Holger (ed.): *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg / München: Karl Alber 2004, pp. 226-242.

²² Cf. el libro *Actualidad de Franz Brentano*, México: Universidad Iberoamericana, 2006, en especial los trabajos de Franco Volpi “Las dos almas de Franz Brentano. Acerca de la concepción brentaniana y aristotélica de la psicología como ciencia” y Ángel Xolocotzi “‘Mi Brentano es el de Aristóteles’. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger”, pp. 25-46 y 77-92, respectivamente.

Volpi es deudor de H.-G. Gadamer y de sus minuciosos comentarios que, de una forma u otra, recondujeron la interpretación del encuentro heideggeriano con Aristóteles a la asimilación de la filosofía práctica del Estagirita. En escritos como “Die Marburger Theologie” (1964), “Platon” (1976), “Die Greichen” (1979), “Existenzialismus und Existenzphilosophie” (1981), “Die Geschichte der Philosophie” (1981), “Die religiöse Dimension” (1981) publicados en la compilación de 1983, titulada *Heideggers Wege*²³, y en *Philosophische Lebrjahre* (1977), Gadamer organizó, clasificó y comentó la interpretación heideggeriana de Aristóteles, durante sus años de enseñanza en Marburgo²⁴. Aunque Volpi, en algunas ocasiones, pase por alto una serie de argumentos gadamerianos que impulsan de manera crítica el análisis de dicha confrontación, lo cierto es que la imagen más acabada del aristotelismo de Heidegger la propuso en sus escritos el propio Gadamer.

Finalmente, servirán de apoyo documental para Volpi los trabajos que una serie de alumnos, conocidos y especialistas realizaron, en primer lugar, en torno a Aristóteles con base en las sugerencias exegéticas ofrecidas por Heidegger (Walter Bröcker, Helene Weiss, Wilhelm Szilasi, Karl Ulmer, Alfred Guzzoni, Ernst Tugendhat, Rudolf Boehm, Ernst Vollrath, Fridolin Wiplinger, Ute Guzzoni, Karl-Heinz Volkman-Schluck e Ingeborg Schüßler, entre otros)²⁵, y en segundo lugar, los estudios en torno a la confrontación entre ambos (Werner Marx, Karl-Heinz Iltig, William Richardson, Oddete Laffoucrière, Donald Lewis, W. F. Hood, Jean Beaufret y Thomas Sheehan, entre otros)²⁶.

2.1.2. Los materiales de la Gesamtausgabe.

Para ilustrar la importancia de Aristóteles durante la actividad académica que hace parte del “silencio decenal” antes de la publicación de *Ser y tiempo*, Volpi recurrió a los cursos de la – en entonces– recién iniciada *Gesamtausgabe* en la que, desde la década del setenta, aparecieron los principales momentos integradores de la confrontación filosófica entre Heidegger y

²³ Gadamer, Hans-Georg: *Heideggers Wege*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983, publicado posteriormente en *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987 (*Gesammelte Werke*, Band. 3).

²⁴ Posterior a 1984, Gadamer hizo lo mismo en “Auf dem Rückgang zum Anfang” (publicado originalmente en 1986, ahora en *Neuere Philosophie I...*). También en el comentario a su propia traducción al alemán del libro VI de la *Ética nicomáquea* (publicada en 1998), Gadamer comenta el curso *Platon: Sophistes*; véase: *Nikomachische Ethik VI*, trad. Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p. 67.

²⁵ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 43, nota 4.

²⁶ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 43-44, nota 5.

Aristóteles. Los cursos de Marburgo que se habían publicado hasta 1984 y que contienen partes importantes de su confrontación, mencionados en orden de aparición, son los siguientes: la lección de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975)²⁷, la lección de invierno de 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1976)²⁸, la lección de verano de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1978)²⁹ y la lección de verano de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (1979)³⁰. En ese momento aún no habían sido publicadas las lecciones del semestre de invierno de 1924/25, *Platon: Sophistes* (publicada hasta 1992)³¹, la lección del semestre de verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (publicado hasta 1993)³², la lección del semestre de invierno de 1923/24, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (publicada hasta 1994)³³, ni la del semestre verano de 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (publicada hasta 2002)³⁴. Sorprende el hecho de que ni en su “Avvertenza bibliografica”, ni en el inicio del tercer capítulo (donde enumera especialmente los cursos marburgueses en donde se confronta con Aristóteles) Volpi menciona a las lecciones *Einführung in die phänomenologische Forschung* y *Platon: Sophistes*. Del curso *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* Volpi advierte que tiene conocimiento de su *Nachschrift*. Recientemente se ha publicado, en el marco de este periodo, las *Nachschriften* de Oskar Becker a los seminarios aristotélicos del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922/23, en los que comenta el *De anima* y los libros VI de *Ética nicomáquea* y VII de *Metafísica*³⁵, y la conferencia de 1923/24, “Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)”, dictada en Hagen, Elberfeld, Colonia,

²⁷ GA 24 (trad. esp. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta: Madrid, 2000).

²⁸ GA 21 (trad. esp. *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2004).

²⁹ GA 26 (trad. esp. *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009).

³⁰ GA 20 (trad. esp. *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 2006).

³¹ GA 19.

³² GA 22 (trad. esp. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter, 2014).

³³ GA 17 (trad. esp. *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008).

³⁴ GA 18.

³⁵ Heidegger, Martin: “Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschriften von Oskar Becker)”, *Heidegger Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, editado por Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski, Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 9-50.

Düsseldorf, Essen y Dortmund³⁶; por lo que, puede señalarse, la confrontación con Aristóteles en este periodo tuvo una intensidad aún mayor de lo que Volpi en un principio creyó³⁷.

En el caso de los primeros cursos friburgueses de Heidegger (que hasta ese momento no estaban contemplados en el plan general de la *Gesamtausgabe*³⁸) no habían sido publicados, ni el famoso *Natorp-Bericht* (publicado en 1989, tras haberse perdido en el contexto de la Segunda Guerra Mundial), ni las lecciones del semestre de invierno de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (publicada hasta 1985)³⁹, y del semestre verano de 1922, que contiene el *Natorp-Bericht: Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (publicada en 2002)⁴⁰.

En el marco de la obra posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, Volpi sólo recurre a la lección de 1931 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-5* (publicada en 1981)⁴¹, y al único trabajo sobre Aristóteles publicado en vida por Heidegger: el artículo “Vom Wesen und Begriff der ΦΥΣΙΣ. Aristoteles, Physik B, 1”, escrito en 1939 pero publicado sólo hasta 1958. Si bien Volpi referencia algunos de los lugares en los que el ‘segundo Heidegger’ cita o confronta a Aristóteles, pasa por alto la elaboración de una interpretación de estas breves referencias⁴². Sin embargo, en el marco de este mismo periodo, en 2012 se publicó en el plan de edición de la *Gesamtausgabe* el volumen 86, titulado *Seminare: Hegel – Schelling*, que contiene los apuntes del “Aristoteles-Hegel Seminar”, del semestre de verano de 1927⁴³. En 2013 apareció el volumen

³⁶ GA 80.1, pp. 55-102. Una versión preliminar de esta conferencia fue publicada, y traducida al inglés, con el título “Being-There and Being-True According to Aristotle” en: Kisiel, Theodore y Sheehan, Thomas (eds.): *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, pp. 214-237. Cf. Xolocotzi, Ángel: *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger...* p. 96.

³⁷ Véase: Volpi: *Heidegger e Aristoteles...* pp. 19-22, 67-75 (trad. esp. *Heidegger y Aristoteles...* pp. 29-33, 69-76). Ya en trabajos posteriores como “Dasein as *praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”, en: Christopher Macann (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, New York / London: Routledge, 1994, pp. 195-212, “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”, en: *Seminarios de Filosofía* 9, 1996, pp. 45-73 y “*Ser y tiempo*: ¿una versión moderna de la *Ética nicomáquea*?”... pp. 3-31, Volpi acentúa sus consideraciones para dar paso a la actualización bibliográfica pertinente.

³⁸ Véase: Volpi: *Heidegger y Aristoteles...* pp. 72-73, nota 2.

³⁹ GA 61.

⁴⁰ GA 62 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002).

⁴¹ GA 33.

⁴² Cf. Volpi: *Heidegger y Aristoteles...* p. 73, nota 3.

⁴³ Sobre este seminario, Heidegger escribió una carta el 18 de abril de 1927 a Karl Jaspers: “En este verano trataré de la *Lógica* de Hegel y de la *Metafísica* de Aristóteles (...) Si usted pudiera prescindir en mi favor de *Sobre la lógica de*

83, titulado *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*, que contiene los materiales y protocolos del seminario del semestre de verano de 1928, dedicado a *Física* III, 1-3, el seminario del semestre de verano de 1944, dedicado a *Metafísica* III y IV y el seminario sobre causalidad en el semestre de invierno de 1950/51, dedicado a *Física* II 1 y III 1-3.

Vale la pena destacar, en torno a las fuentes documentales, que Volpi se apoya en el listado completo de cursos y seminarios de Heidegger, escrito por William Richardson en *Heidegger: Trough Phenomenology to Thought*, así como en las indicaciones de Otto Pöggeler en *Der Denkweg Martin Heideggers*⁴⁴ y Thomas Sheehan en “Heidegger’s Early Years: Fragments or a Philosophical Biography”.

2.2. La reconstrucción volpiana.

2.2.1. El trazo de una mirada particular.

Con base en la atención puesta a la documentación disponible en ese momento, Volpi trazó una imagen *particular* de la trayectoria heideggeriana. La presencia de Aristóteles se manifiesta en tres momentos claramente delimitados: en un primer momento, Heidegger se acerca a Aristóteles⁴⁵ y a cierta problemática ontológica a través de su lectura juvenil de la tesis de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* y del tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie* de Carl Braig⁴⁶ (1907-1916); posteriormente, desarrolla en sus primeras lecciones, con base en Aristóteles, su proyecto de una hermenéutica de la facticidad,

Hegel de Rosenskranz y, del mismo autor, *El desarrollo histórico de la lógica (...)*, sería estupendo”, citado en Xolocotzi, Ángel: *Heidegger y el nacionalsocialismo: una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013, p. 47. El 19 de agosto del mismo año, escribe en una extensa carta a Karl Löwith: “El Hecho de que me esté ocupando permanentemente con el Duns Escoto y la Edad Media y otra vez de regreso a Aristóteles no es, pues, una coincidencia. Y no se puede juzgar el trabajo según lo que uno acaba de decir en el seminario. Yo tenía que enfocarme de manera extrema a lo *fáctico*, para siquiera ganarme la *facticidad* como problema. Indicador formal, crítica de la doctrina común del a priori, formalización y cosas semejantes, todo eso sigue ahí para mí, aunque no hable de ello ahora. Para ser sincero, no me interesa mi desarrollo pero si hay que hablar de ello, no se debe interpretar a corto plazo a partir de la serie de lecciones y de lo que sólo allí se ha comunicado. Esta contemplación a corto plazo olvida hacia atrás y hacia adelante las perspectivas e impulsos centrales”, citado en Xolocotzi, *Heidegger y el nacionalsocialismo...* p. 43.

⁴⁴ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 71, nota 1. Sheehan, Thomas: “Heidegger’s Early Years: Fragments or a Philosophical Biography”, *Heidegger. The man and the Thinker*, Chicago: Precedent Publishing, 1981, pp. 3-19.

⁴⁵ Tal vez el primer escrito heideggeriano en donde se observa la primera mención a la filosofía de Aristóteles es la reseña al libro de Charles Sentroul: *Kant und Aristoteles* (GA 1, pp. 49-54).

⁴⁶ Volpi, Franco: “Alle origini della concezione heideggeriana dell’Essere: il tratto Vom Sein di Carl Braig”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* Vol. 2 1980, pp. 183-194.

alcanzando su cenit en la interpretación minuciosa de la reapropiación heideggeriana de la $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y la $\varphi\rho\tilde{\nu}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ (1919-1927); y, por último, se acerca a Aristóteles –aunque ahora con la ausencia de la pasión que caracterizó su primera enseñanza– en la última “interpretación orgánica” conocida: la interpretación de 1939.

A partir de la combinación entre la información documental y la división periódica, Volpi ilustra de forma magistral su redescubrimiento de la importancia del Estagirita: el ensayo de 1939 sería sólo la punta del Iceberg (y tal vez un último pero no muy justo vestigio) de una presencia generalizada oculta que impregna todo el camino pensante desde 1907 hasta 1927. La confrontación heideggeriana con Aristóteles, efectuada en una serie de interpretaciones orgánicas presentadas en sus lecciones, es así mucho más profunda y sugestiva en comparación con el único y *discutible* trabajo publicado en vida de Heidegger. En el ámbito de la década del treinta, Heidegger sólo emprenderá una sola interpretación orgánica: la lección de 1931 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, de la que se desprende gran parte del contenido del texto de 1939.

2.2.2. La importancia de las interpretaciones orgánicas y el procedimiento asimilador.

Con el objetivo de señalar la existencia, ya documentada, de una relación más intensa con Aristóteles –más allá de lo observado en el artículo de 1939–, Volpi opone el ámbito en que se manifiesta la relación heideggeriana con Aristóteles en la década del treinta frente a la sutil, secreta, y productiva asimilación de su pensamiento en los cursos marburgueses. Así, con base en este procedimiento, Volpi resalta la importancia de las llamadas “interpretaciones orgánicas” de Heidegger, y su procedimiento asimilador. A lo largo del camino del pensar de Heidegger pueden identificarse a algunas de las confrontaciones más intensas con los momentos fundativos del pensamiento occidental: así, en la década del veinte, por ejemplo, son importantes los encuentros con Agustín de Hipona y Pablo de Tarso, así como con Husserl, Aristóteles y Kant; mientras que en la década del treinta, serán Hölderlin, los presocráticos y Nietzsche, con quienes Heidegger medirá sus fuerzas.

A partir de este criterio, el análisis de Volpi trata de resaltar la forma en que dicha confrontación con Aristóteles se dio fundamentalmente en el marco de una serie de

interpretaciones orgánicas (seminarios, lecciones) que dieron paso a una intensa, pero no reconocida, asimilación de la filosofía aristotélica:

Para aprehender los términos de esta confrontación en su auténtico significado, debemos descubrir y poner en evidencia la dinámica especulativa que conecta todos los momentos de la interpretación heideggeriana de Aristóteles en una trama sistemática unitaria. Esta dinámica se explica no sólo a nivel de superficie, por así decirlo, o sea a lo largo de las líneas de lectura directa de los textos aristotélicos por parte de Heidegger. También existe otra dimensión de la confrontación de Heidegger con Aristóteles, especialmente significativa e interesante, que se sustrae a una verificación superficial y exige más bien, para ser descubierta, un sondeo en profundidad. Se trata de aquella dimensión de la confrontación de la que Heidegger parece haber querido desaparecer todo rastro, al menos en su obra publicada, y que no se constituye ni se manifiesta en la exégesis de uno u otro texto aristotélico, sino que corresponde a una recuperación y a una radicalización, es decir, a una apropiación, de ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales que Heidegger utiliza en el tratamiento y en la solución de problemas centrales de su especulación⁴⁷.

La indagación de Volpi, en este sentido, trata de llevar a cabo este “sondeo en profundidad” en tanto que trata de demostrar la recuperación de la filosofía aristotélica en el contexto del periodo de mayor intensidad: el entorno de la publicación de *Ser y tiempo*. Por ello, en textos ulteriores, y con base en los logros de su propia publicación de 1984, Volpi llamará la atención acerca de una posible homologación entre esta obra y la *Ética nicomáquea*.

2.2.3. Verdad, sujeto y temporalidad.

Aunque en opinión de Volpi el encuentro heideggeriano con Aristóteles se da en tres momentos, tal vez el momento mejor desarrollado de su interpretación –fruto de la propia intensidad heideggeriana– se encuentra en el periodo de las lecciones de Marburgo, en el contexto del silencio decenal antes de la publicación de *Ser y tiempo*. En este periodo Heidegger ensaya una nueva interpretación de Aristóteles (el anterior encuentro se dio a través de la lectura de Brentano y Braig) en el marco de la elaboración de una ontología de la vida humana.

⁴⁷ Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 37.

De este contexto, desde el cual Heidegger proyectó la publicación de un *Aristotelesbuch* que debía ser publicado en el anuario de Husserl, emprende Volpi su investigación enfocada en tres “problemas fundamentales”⁴⁸ del proyecto heideggeriano: el problema de la verdad, el de la subjetividad y el de la temporalidad.

En torno a la cuestión de la verdad, Volpi llama la atención acerca del connubio entre Aristóteles y Husserl en la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*:

En este caso, la atención de Heidegger se centra sobre todo en su confrontación crítica con Husserl. Sin embargo, con una frecuencia que no es casual, nos encontramos con signos evidentes de la anterior interpretación friburguesa de Aristóteles acompañada a menudo por la declaración programática de la necesidad de extender la confrontación a todos los ámbitos fundamentales de la indagación filosófica y de conectar de manera sistemática los resultados de esta confrontación extendida con los problemas surgidos de la apropiación crítica de la fenomenología⁴⁹.

En este caso, se trata del hecho de que el método fenomenológico rompe con la restricción del concepto de verdad dirigido a los actos referenciales (*beziehende Akte*) y a los juicios, y por tanto, en opinión de Heidegger, la fenomenología recupera, sin consciencia plena de ello, el concepto de verdad que se relaciona de forma más estrecha con el concepto en el ámbito griego⁵⁰.

Heidegger se vale, en este sentido, de la teoría de la verdad desarrollada por Husserl en las *Logische Untersuchungen* en la que se manifiesta que el juicio, como *synthesis* o *diaíresis* de las representaciones (en Aristóteles), no es –como se piensa tradicionalmente– el lugar originario de la verdad, “sino sólo representa una localización que, comparada con la profundidad ontológica, restringe el fenómeno”⁵¹. En el caso de la tesis de Husserl, no sólo los actos de tipo predicativo, sino también los actos simples (monotéticos o unirradiales (*einstrahlig*)), como por ejemplo la percepción de un color, “pueden ser ‘identificados’ (*Ausweisung*) y, por lo tanto,

⁴⁸ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 76.

⁴⁹ Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 77.

⁵⁰ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 77-78.

⁵¹ Volpi: “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”, en: Rocha de la Torre (ed.): *Martin Heidegger...* p. 9.

pueden tener el carácter de verdad”⁵². Para Volpi esto representa una amplificación del concepto de verdad en el ámbito del pensamiento de Heidegger, y por tal razón el mismo Heidegger procura analizar este tipo de verdad (precategórica y antepredicativa) en dos ámbitos comunes a Aristóteles y Husserl: en primer lugar, Heidegger analiza la tesis husserliana en torno a la fundación de los actos categoriales con base en la intuición sensible (según Heidegger, esto se relaciona con la tesis *De anima* 431 a 16-17, en la que “el alma no puede pensar (*vermeinen*) nada, si primero no se le muestra algo” [διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ])⁵³; mientras que, en segundo lugar, se trata de llevar a cabo un análisis, tal como es planteado en el siguiente curso universitario, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en relación con la interpretación de Aristóteles. Para llevar a cabo este análisis, Heidegger plantea la que, a su juicio, son las tres tesis tradicionales en torno a la verdad: la primera, que el lugar de la verdad es la proposición; la segunda, que la verdad es la adecuación o coincidencia entre pensamiento y ser, entre representación y cosa (*adaequatio intellectus et rei*); la tercera, que la autoría de estas dos tesis se atribuye a Aristóteles⁵⁴. Tras el análisis efectuado por Heidegger, se distinguirá el “ser-verdadero” (*Wahrsein*) de la predicación de la verdad (*Wahrheit*), “en un sentido más originario, antepredicativo, ontológico, es decir, de esa verdad que es el carácter mismo del ser”⁵⁵. Por ello, para Heidegger, será verdadero: el ente en su sentido manifiesto, el Dasein o la vida humana en su tendencia desvelante, y el λόγος en su forma distinguida como λόγος ἀποφαντικός.

En el caso del problema del “sujeto”, en la que tal vez sea la parte más connotada y brillante del análisis de Volpi, el filósofo italiano analiza la manera en que Heidegger, en el

⁵² Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 78.

⁵³ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 78. Volpi cita, en este sentido, al GA 20, p. 94. Más adelante, en relación con esta misma tesis, Volpi cita la siguiente afirmación de Heidegger: “Las categorías aristotélicas, *ousía, poion, poson, pou, pote, pros ti* (*hypokείμεnon-symbebekota*, es decir, lo que siempre ha de acompañar al estar ahí, a la simple presencia, las posibilidades a priori del algo en tanto que algo), en un sentido tradicional: sustancia, cualidad, cantidad, lugar, tiempo, relación, han surgido todas ellas en ese ámbito peculiar de la *mera aprehensión de las cosas* (*Dingfassen*) y de un determinado tipo de discurso al respecto, a saber, el de la *proposición teórica*. Pero ya para Aristóteles estas categorías fueron las categorías por antonomasia del ser; fueron al mismo tiempo la base para la definición de las categorías de los objetos en general, es decir, de las determinaciones que convienen a todo algo sólo por ser algo, sea en el mundo, sea pensado”, Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 78. Volpi cita, en ese sentido, al GA 20, p. 301.

⁵⁴ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 78; “*Ser y tiempo: ¿una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”... p. 9.

⁵⁵ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 82.

marco de su investigación acerca del ser-verdadero, retoma la filosofía práctica de Aristóteles, en especial el libro VI de la *Ética nicomáquea*, en busca de una concepción amplificada de hombre o de Dasein, tal como aparece en los primeros cursos de Marburgo.

En esta ocasión, y ahora en contra de Husserl, Heidegger trata de expandir la definición de éste en torno a la comprensión de la subjetividad humana en términos de conciencia y de yo. Para Heidegger resulta insatisfactorio el análisis husserliano de *Ideas I* en torno a la necesidad de distinguir entre un yo psicológico que pertenece al mundo y un yo trascendental que lo constituye, o entre un ser real del primero y un ser ideal del segundo⁵⁶. Para Heidegger, con base en el análisis en torno a los lugares de la verdad, la perspectiva husserliana en torno a la conciencia se enfoca solamente en el carácter perteneciente a la θεωρία, que es sólo un modo específico de la actividad del alma, tal como es presentado en el análisis del libro VI de la *Ética nicomáquea*. A partir de un análisis de los tres modos de desvelamiento del alma y sus respectivas formas de conocimiento en Aristóteles —a saber θεωρία, ποίησις y προᾶξις, y respectivamente ἐπιστήμη, τέχνη y φρόνησις—, Heidegger establecerá las determinaciones ontológicas fundamentales que permitirán interpretar los distintos modos de ser que aparecen en *Ser y tiempo*: El Dasein (correspondiente a la προᾶξις), la *Vorhandenheit* (el estar ahí, correspondiente a la θεωρία) y la *Zuhandenheit* (el estar a la mano, correspondiente a la ποίησις). Con la transformación heideggeriana del ámbito de la προᾶξις como estructura ontológica fundamental (pues en Aristóteles es la θεωρία), el modo de realización de la vida humana y de desvelamiento de lo ente queda establecido en la δύναμις. Con esto, Heidegger desplegará un amplio abanico de posibilidades para comprender la vida (o la correlación entre hombre-mundo), más allá de la esfera subjetiva reinante en la filosofía moderna, tal como es extendida por el propio Husserl.

Heidegger apunta, en el marco de esta interpretación de la tendencia práctica primaria de la vida humana, a superar las concepciones habituales de la experiencia inmediata que toman como punto de partida la captación perceptiva pura de meros objetos. En el mundo

⁵⁶ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 81.

circundante, que es el mundo en el cual nos movemos, no se da primariamente una mirada que intuya esencias de lo percibido. En torno a lo sostenido por Husserl en *Ideas I*, Heidegger analizará la manera en que el ver que se da en el mundo circundante (*Umwelt*) es un ver intramundano en donde el “objeto” otorga cotidianamente un significado pragmático dependiente de un determinado desenvolvimiento práctico.

Uno de los principales *espacios* en los que Heidegger lleva a cabo esta exposición es, tal como piensa Volpi, la analítica existencial de la primera parte de *Ser y tiempo*. En este sentido, Volpi se encarga de comentar y analizar las interesantes correspondencias significativas entre el libro VI de la *Ética nicomáquea* y la primera parte de la obra de 1927. Lo que Volpi trata de revelar, en especial con nociones como “comprender” (*verstehen*), “interpretar” (*auslegen*), “lenguaje” (*Sprache*) y “discurso” (*Rede*), “estar a la mano” (*Zuhandenheit*) y “estar ahí” (*Vorhandenheit*), “caída” (*Verfallen*), “verdad” (*Wahrheit*) y “destrucción” (*Destruktion*), entre otros, se encuentra asimilado del patrimonio ontológico de la filosofía práctica aristotélica y su concepción pluralizada del vivir humano⁵⁷.

En el caso del problema de la temporalidad –dicho escuetamente–, Volpi advierte que para entender la temporalidad originaria como estructura de la vida humana resulta importante tener presente que ya en los primeros cursos de Friburgo (en especial, los cursos relativos a la fenomenología de la religión en San Pablo y San Agustín) Heidegger había analizado y destacado las diferencias entre la comprensión “cronológica” del tiempo, propia de los griegos, y la experiencia “kairológica” del tiempo, típica del cristianismo primitivo⁵⁸. Sin embargo, en el marco de los cursos del periodo marburgués, lo realizado por Heidegger (en especial en el semestre de invierno de 1925/26) desplaza del lugar central de sus interpretaciones a Aristóteles, y en su lugar será Kant y el diálogo entre subjetividad y temporalidad lo que ocupará el centro de su atención filosófica. Tal como señala Volpi, “en el contexto de esta interpretación de Kant encontramos una primera crítica a la concepción aristotélica del tiempo”⁵⁹. Sin embargo será hasta poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, en concreto

⁵⁷ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 37-38 y 82-90.

⁵⁸ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 114-115.

⁵⁹ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 116.

en la lección universitaria *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en donde Heidegger lleve a cabo “la confrontación crítica más orgánica de la concepción aristotélica del tiempo”⁶⁰:

En este curso, que es esclarecedor por la confrontación de Heidegger con la tradición, aparece una detallada interpretación de cinco capítulos de la *Física* dedicados al problema del tiempo. Para abarcar en su amplitud todo el horizonte en el que se abordan el problema de la temporalidad y la interpretación de la concepción aristotélica, resulta oportuno tener en cuenta cómo Heidegger desarrolla en este curso la problemática del ser y su conexión con el tiempo a partir de un análisis de algunas tesis tradicionales sobre el ser –la de Kant, la de la ontología medieval (que se remonta a Aristóteles), la de la ontología moderna y la de la lógica clásica–. En particular, Heidegger demuestra cómo cada una de estas tesis se vincula con una interpretación de las actitudes fundamentales del hombre en su confrontación con el ente, y cómo la estructura de la actitud intencional considerada determinante en cada caso condiciona la correspondiente comprensión del ser⁶¹.

2.2.4. Contra el existencialismo y la superación de la metafísica.

Con base en los logros (previstos o alcanzados) de su *mirada* particular, y también con base en los hallazgos filosóficos de la interpretación de las confrontaciones orgánicas de Heidegger, Volpi dirige una aguda crítica a las interpretaciones existencialistas y las que plantean una superación (*Verwindung*) de la metafísica, al desconocer ambas el minucioso trabajo de recuperación crítica del pensamiento occidental por parte de Heidegger. Así, en el prólogo a su obra, Volpi advierte:

La imagen de un Heidegger existencialista, en primer lugar, y en parte también la más reciente de un Heidegger superador de la metafísica (en especial cuando la superación se convierte en la contraseña que dispensa de confrontarse con la tradición) no han contribuido a que la profundidad radical de la confrontación de Heidegger con la

⁶⁰ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 116.

⁶¹ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 117.

metafísica, en particular con los griegos, fuese percibida y sopesada en su auténtico significado⁶².

Volpi opone, en el marco de esta crítica, el descuido al interior de una revaloración de la confrontación de Heidegger con la metafísica occidental, con su propio procedimiento metódico que trata de descubrir, en el marco de las interpretaciones orgánicas, aquellos motivos que se hicieron evidentes en las obras publicadas. Volpi parece contestar, de esta forma, a aquellas interpretaciones que presupusieron un obstáculo para la realización de su propia tarea –*Credo quiam absurdum*, le replicó Max Müller a la que era en aquel entonces la conjetura interpretativa del propio Volpi⁶³–.

2.2.5. La crítica a la confrontación con Hölderlin, Nietzsche y los presocráticos, y la pérdida de interés en torno a Aristóteles.

Sin embargo esta crítica a las interpretaciones existencialistas es extendida, por Volpi, al propio Heidegger y al cese de su interpretación orgánica de Aristóteles, en contraste con el cambio de horizonte confrontativo experimentado en la década del treinta. Volpi observa así – concordando con el esquema presentado por J.-F. Courtine⁶⁴ – la creciente presencia de Hölderlin, los presocráticos y Nietzsche en el pensamiento heideggeriano, en detrimento de la figura de Aristóteles. En las ocho veces en las que, por ejemplo, Volpi menciona en su estudio a Hölderlin (en el contexto del cambio de horizontes en el que entran Nietzsche y los presocráticos), en siete ocasiones expresa que la presencia generalizada de éste en la obra posterior a *Ser y tiempo* explica el cambio de horizontes y el abandono progresivo de la figura de Aristóteles:

En cambio, a partir de comienzos de la década de 1930, en la medida en que por la maduración de la “vuelta” la confrontación con la tradición metafísica se perfila cada vez más decididamente en términos de un distanciamiento crítico de ella y se la considera como la historia del olvido del ser que tiene lugar en el acontecer mismo del ser,

⁶² Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 25. Esta crítica es ampliada en “Heidegger, Aristotele, i Greci”. *Enrabonar* 34, 2002, pp. 73-92.

⁶³ Urubayen, Julia: “Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi”. *Anuario Filosófico* XLI/3 2008, p. 586.

⁶⁴ Cf. infra, nota 11.

Heidegger separa el propio finitismo de la postura del pensamiento fundante asumido previamente, desdibujando y abandonando progresivamente los propósitos fundativos perseguidos por la ontología fundamental. Y en consonancia con esta nueva disposición en su confrontación con las fundaciones metafísicas tradicionales encontramos en el horizonte del pensamiento heideggeriano un cambio de puntos de referencia: mientras emergen en primer plano Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos, se revisa bajo otra luz la centralidad que se le acordaba a Aristóteles. A pesar de los seminarios que Heidegger continúa dictando acerca del pensamiento aristotélico, éste no parece ocupar ya una posición privilegiada, ni como objeto de interpretación directa ni como hilo conductor al devanar la trama de la propia de la especulación. El ensayo sobre el concepto aristotélico de *physis*, que parecería contradecir esta afirmación, en realidad la confirma, ya que la grandeza que Heidegger le asigna a Aristóteles se interpreta, en el fondo, como el eco o la reverberación del esplendor originario de la *Physis* de los presocráticos. Pertenece a esta última, entonces, y no tanto al pensamiento aristotélico la función de horizonte determinante⁶⁵.

El abandono progresivo por parte de Heidegger a la filosofía de Aristóteles implicará, en la interpretación de Volpi –como se verá más adelante–, el ingreso de una actitud valorativa de distancia y de rechazo frente a las modulaciones introducidas por Heidegger. Frente a la siguiente interpretación de Aristóteles, llevada a cabo en la década del treinta, Volpi expresará una serie de críticas al primado de la confrontación con los presocráticos y con Hölderlin como motivos desfiguradores de una comprensión –como en los años anteriores– radicalizada del concepto de φύσις:

Esta veloz enumeración nos da una idea de la insistencia con la cual, desde el comienzo de la década de 1930. Heidegger pone en el centro de su confrontación con la tradición la consideración de la ontología aristotélica. Después de su “vuelta”, en cambio, junto con el cambio del tono global que caracteriza la actitud de Heidegger en su confrontación con la metafísica, y por lo tanto, en consonancia con la transformación del intento *de-constructivo* en una exigencia de superación, también se desplaza el punto decisivo de la confrontación con la tradición. Si en el proyecto de la ontología fundamental era central la confrontación

⁶⁵ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* p. 41. Las otras afirmaciones se encuentran en: p. 37, p. 156, pp. 166-167, pp. 188-189, p. 193.

con los momentos fundativos más densos de la fundación metafísica, con el desplazamiento a un segundo plano y después con el desvanecerse de los propósitos fundativos, cambian también los puntos de referencia. Aristóteles, Kant y Husserl son sustituidos por pensadores como Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos. El ensayo sobre el concepto de *physis*, escrito en 1939 y publicado en 1958, parece constituir la última confrontación orgánica con Aristóteles⁶⁶.

De esta forma, el abandono de la figura de Aristóteles como motivo confrontativo para Heidegger se ve evidenciada en la afirmación en torno al concepto de φύσις (cuya determinación, según el Heidegger de los años treinta, no es originaria al encontrarse opacada por la comprensión del ser como presencia):

A través de la profundización del cuestionamiento de la tradición filosófica a la luz de los presocráticos, de Nietzsche y de Hölderlin, y en el intento por aprehender una dimensión premetafísica del pensamiento, Heidegger llega a la convicción de que el concepto aristotélico de *physis* no es una determinación originaria, sino que está ya opacada por una decisión metafísica en cuyo horizonte el ser se entiende como presencia⁶⁷.

2.2.6. Los resultados de la “confrontación”.

En gran medida, los resultados de la, así llamada por Volpi, confrontación orgánica entre Heidegger y Aristóteles son dependientes de la actitud metódica asumida al interior de la elaboración de la interpretación volpiana. Aunque, como se verá, existen una serie de objeciones a esta actitud metódica, resulta interesante destacar el modo volpiano de asumir esta intensa reapropiación temática y filosófica de Heidegger: más allá de un enjuiciamiento acerca de la violencia interpretativa de Heidegger y de su parcialidad metódica, en el encuentro heideggeriano con Aristóteles ve Volpi un esfuerzo por actualizar las preguntas que han sido importantes para la filosofía. En este punto, tal como ha sostenido Volpi, es posible pensar que el pensamiento heideggeriano representa uno de los momentos filosóficos más ricos de la presencia de Aristóteles en la actualidad⁶⁸. Leer, en este momento, *Heidegger e Aristotele* de Volpi significa en este sentido reconocer el lugar que adquiere la interpretación, no como una

⁶⁶ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 36-37.

⁶⁷ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 166-167.

⁶⁸ cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 23-24.

exégesis filológica, sino como un replanteamiento de las cuestiones fundamentales del pensamiento; y en este sentido, es preciso reconocer el gran trabajo de Heidegger con la asimilación del “patrimonio” de la ontología aristotélica, así como el gran trabajo de Volpi, capaz de fundar sus propias preguntas a partir de una interpretación que en su momento era insospechada.

En el contexto de una aclaración general del esquema interpretativo asumido en su obra, el filósofo italiano enuncia la que, a su juicio, es la clave interpretativa en torno al acercamiento heideggeriano:

En este sentido, el intento de mostrar la presencia de Aristóteles en Heidegger y de señalar en el pensamiento heideggeriano uno de los momentos más ricos de la incidencia de Aristóteles en nuestro siglo no debe confundirse con una toma de posición o una defensa de los forzamientos heideggerianos de los textos aristotélicos. Lejos de querer romper lanzas en favor de las violencias interpretativas de Heidegger, intento más bien destacar que la fecundidad del vínculo del filósofo alemán con Aristóteles no reside tanto en la interpretación de los textos en cuanto tales, sino en la capacidad de recuperar y de volver actuales los problemas filosóficos que presentan; en resumidas cuentas, en revitalizar la sustancia especulativa de éstos, volviendo a proponer a nuestra época los interrogantes fundamentales que los griegos plantearon por primera vez y que nuestro siglo, la edad de la técnica, parece haber desechado⁶⁹.

Pertenece a este contexto interpretativo, en el que primero se trata de resaltar la fecundidad del vínculo filosófico de Heidegger con Aristóteles, los logros visibles (en las obras publicadas) de las confrontaciones orgánicas llevadas de forma oculta: la revitalización de la sustancia especulativa de los textos aristotélicos en aras de pensar, desde el énfasis en la facticidad, los problemas de la verdad, el sujeto y la temporalidad resulta ser así una provechosa oportunidad para dialogar y actualizar los postulados principales de la filosofía del Estagirita en un contexto que no es, filológicamente, al que pertenece. Sin embargo, más allá de este contexto interpretativo, lo cierto es que muchas de las sugerencias heideggerianas han dado frutos en el contexto de los estudios especializados en la obra de Aristóteles⁷⁰. De todas

⁶⁹ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 24-25.

⁷⁰ Cf. Vigo, Alejandro: *Zeit und Praxis bei Aristoteles*. Freiburg / München: Karl Alber, 1996.

formas, los resultados de la confrontación con Aristóteles –tal como son formulados por Volpi en el marco de su etapa confrontativa más intensa⁷¹– tienen una serie de “consecuencias” que se tornan en posturas valorativas acerca de la filosofía heideggeriana y la manera en que ésta es asumida.

2.3. Remanentes y consecuencias del método adoptado.

2.3.1. La rehabilitación de la filosofía práctica y el neo-aristotelismo.

En “La rinascita della filosofia pratica in Germania”⁷², Volpi presentó uno de los primeros trabajos sistemáticos acerca del debate alemán en torno a la “rehabilitación de la filosofía práctica”. Con base en la publicación de los dos volúmenes de *Rehabilitierung der praktische Philosophie*⁷³, editados por Manfred Riedel entre 1972 y 1974, Volpi describió varios rasgos comunes que caracterizaron a las propuestas de algunos de los representantes alemanes de la filosofía política y la hermenéutica filosófica en los años sesenta y setenta. Además destacó que el debate alemán acerca de dicha rehabilitación se dio en tres momentos o fases: En el primer momento del debate se puso en escena la actualidad tanto de la filosofía práctica de Aristóteles, como la de Kant, mientras que en segundo lugar se dio una discusión generalizada acerca de las estrategias de actualización en la que hicieron parte las escuelas filosóficas más representativas de Alemania, entre ellas la antigua y la nueva Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, la hermenéutica de la escuela de Gadamer/Bubner y la de Joachim Ritter y el constructivismo de la Escuela de Erlangen y Constanza, entre otros. En el tercer momento, en opinión de Volpi, se dio una discusión en la que intervinieron pensadores activos “en campos disciplinarios no propiamente filosóficos”⁷⁴. En opinión de Volpi, la

⁷¹ Cf. Volpi: *Heidegger y Aristóteles...* pp. 145-152.

⁷² Volpi, Franco: “La rinascita della filosofia pratica in Germania” en Pacchiani, C. (ed.). *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Abano, 1980, pp. 11-97. Acerca de la importancia de este escrito, cf. Vigo, Alejandro: “Entrevista a Enrico Berti”, *Anuario Filosófico* XLII/3, 2009, pp. 517-518. Sobre este tema me permito remitir a mi trabajo “Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: Sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos” *[Con]textos* 5 (18): 21-30.

⁷³ Riedel, Manfred: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg: Rombach, 1972 y *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg: Rombach, 1974.

⁷⁴ Cf. Volpi: “Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico* 32, 1999, pp. 316-317. Una versión mucho más detallada acerca de las distintas fases de este debate se encuentra en el ya citado artículo “La rinascita della filosofia pratica in Germania”.

expresión “rehabilitación de la filosofía práctica” designó en términos generales el fecundo renacimiento de un interés en el ámbito filosófico por los problemas de la buena vida⁷⁵.

La gestación del así conocido “neoaristotelismo” alemán se llevó a cabo en el núcleo de un grupo de alumnos que asistieron a las lecciones universitarias que Heidegger dictó antes de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 en Marburgo. Con la publicación en 1958 de *The Human Condition* de Hannah Arendt, traducido en 1960 con el nombre de *Vita activa*⁷⁶, y con la publicación de *Wahrheit und Methode*⁷⁷, de Hans-Georg Gadamer, se pusieron los cimientos para el renacimiento de la obra de Aristóteles. En ambas obras se llamó la atención respectivamente acerca de la actualidad de la *πρᾶξις* y la *φρόνησις* aristotélica. Sumado a esto, dos alumnos de Heidegger llamaron la atención, en diferentes momentos, acerca de la importancia de dos conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles: Joachim Ritter, respecto del *ἔθος* en *Metaphysik und Politik*⁷⁸, y Hans Jonas, respecto del *Ἀγάθων* en *Das Prinzip Verantwortung*⁷⁹.

De esta forma, con base en los cursos de Heidegger en la década del veinte, en los que concretamente intentó elaborar de forma programática una hermenéutica de la vida humana a partir de varios rasgos concretos de la filosofía práctica aristotélica, los llamados neoaristotélicos enfatizaron la necesidad de repensar dicha filosofía práctica con un procedimiento metódico que consistió en potenciar el aspecto práctico de aquello que Heidegger había buscado en términos ontológicos. El intento de elaboración de una ontología fundamental, por parte de Heidegger se mostró como una guía para la revaloración y la renovación de los estudios clásicos en aras de desplegar una potente crítica a la comprensión de la vida humana desde la perspectiva del proyecto de la *Aufklärung*⁸⁰.

⁷⁵ Cf. Volpi: “La rinascita della filosofia pratica in Germania”... p. 13.

⁷⁶ Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

⁷⁷ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990 (*Gesammelte Werke 1*).

⁷⁸ Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik - Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

⁷⁹ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

⁸⁰ Cf. Volpi: “Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo”... pp. 328-329; Vigo, Alejandro: “Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1993, pp. 32-36.

El trabajo de Volpi, junto con la recepción no muy amplia de dicho debate, se han centrado, en este sentido, en indagar dos cuestiones: la confrontación de los postulados de los neoaristotélicos a partir de una concepción fundada y no parcializada de la filosofía práctica de corte aristotélico⁸¹, y, por otra parte (aunque no se haya planteado con más detalle en este artículo), el análisis de la gestación del neoaristotelismo a partir de la influencia de las lecciones aristotélicas que Heidegger dictó en su periodo de enseñanza en Marburgo⁸². Sobre este tema, y en concreto sobre la actualización ética de los conceptos aristotélicos (en un plano ontológico diferente al griego), Volpi emite un juicio crítico sobre esta tendencia:

Por ejemplo, podemos constatar que pensadores reconocidos como Hans-Georg Gadamer o Hannah Arendt, brindan, entre otras cosas, algo que emana del pensamiento aristotélico. Gadamer ofrece una rehabilitación de la *frónesis*, dice que necesitamos educarnos en la prudencia. Esto me parece perfecto y creo que ya contribuye a despertar la conciencia respecto al grave problema que enfrentamos. Sin embargo, lo grave de este planteamiento es que Gadamer toma una importantísima pero pequeña determinación del conjunto de la filosofía aristotélica, la saca de su contexto antiguo y la propone como respuesta a los problemas contemporáneos. Ciertamente que con esto se tiene una perspectiva interesante desde la que podemos observar nuestra propia situación, pero creo que no se puede resolver el problema de la ética contemporánea con una rehabilitación de la *frónesis*. Es una forma de aristotelismo mutilado, deficitario, insuficiente. Lo mismo podría decir de la idea de *vita activa* propuesta por Arendt, que es una genial apertura de otro horizonte a partir del pensamiento aristotélico. Para Hannah Arendt las ideas de *vita activa* y vida contemplativa se han fusionado en el concepto moderno de trabajo. Contra cuya tiranía ella retoma la distinción aristotélica de *praxis*, *poiesis* y *theoria* no sólo para subrayar la riqueza de las actividades humanas, sino antes que nada para rehabilitar lo ideal de la acción y de la interacción política, libre de poder y dominación, y capaz de formar una comunidad entre los seres humanos. Todo esto me suena muy bien, pero

⁸¹ cf. especialmente Berti, Enrico: “Filosofía práctica e *phronesis*”, *Tópicos* 43, 2012, pp. 9-24; Bubner, Rüdiger: “Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días” en: Cassin, B. (ed.). *Nuestros griegos y sus modernos: Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires: Manantial, 1994, pp. 291-298; Zagal, Héctor: “A propósito de la rehabilitación de la *phronesis* aristotélica” en Xolocotzi, Á., Gibu, R., Godina, C. & Santander, J. R. (coords.): *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, Puebla: Eón / BUAP, 2011, pp. 179-194.

⁸² Cf. Volpi, Franco: “Heidegger und der Neoaristotelismus”. Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (ed.): *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 221-236.

lamentablemente el sistema de vida actual ha destruido el mundo de vida donde hubiera sido posible practicar algo como una *vita activa* o una vida contemplativa. Entonces la propuesta arendtiana resulta poco practicable para el hombre contemporáneo que vive en la dimensión y en el sistema del trabajo⁸³.

2.3.2. El naufragio heideggeriano: contra el ‘segundo Heidegger’.

El último texto publicado en vida por Volpi acerca de Heidegger se tituló “Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”⁸⁴, y fue un texto presentado en Santiago de Chile en el que Volpi expuso su introducción a la traducción italiana de los *Beiträge*, que finalmente no pudo salir a la luz en la publicación prevista tras la prohibición de Hermann Heidegger. En el título “Goodbye, Heidegger!” se puede captar una similitud con el *Goodbye, Kant!* de Maurizio Ferraris. En el texto de Volpi se ofrece una interpretación trepidante y polémica que ha servido, tanto para dar cuenta de una serie de interpretaciones que han distorsionado el significado de la interpretación ofrecida⁸⁵, como para emprender una sutil justificación de una serie de afirmaciones complejas en torno a la obra tardía de Heidegger. Me refiero, en este último caso, a la opinión de Enrico Berti acerca del polémico final de la introducción volpiana. Sobre esto, Volpi congrega una serie de críticas contra la concepción filosófica del segundo Heidegger:

Su intermitente experimentación filosófica y su “proceder a tientas” en este sueño se ha prestado a críticas virulentas. Se ha dicho: Heidegger rechaza la racionalidad moderna con el mismo gesto sometido con el que reconoce su dominio, protesta contra la ciencia que “no piensa” en sus límites, demoniza a la técnica fingiendo aceptarla como destino, elabora una visión catastrofista del mundo, arriesga tesis geopolíticas al menos aventuradas –Europa amordazada entre americanismo y bolchevismo– avivando el mito greco-germánico de lo originario que hay que reconquistar. También sus geniales experimentaciones lingüísticas se encogen y adoptan cada vez más el aspecto de

⁸³ Xolocotzi, Ángel: “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”, *Fenomenología viva*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 49-62.

⁸⁴ Volpi, Franco: “Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”, *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Universidad Andrés Bello, edición de Sylvia Eyzaguirre Tafra, Septiembre de 2008, pp. 43-63. También fue publicado, en forma de libro, con el título *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*, Madrid: Maia Ediciones, 2010.

⁸⁵ Cf. Quesada Martín, Julio: “Adiós a Heidegger. *In memoriam* Franco Volpi”, *Stoa* 1, 1, 2010, pp. 119-123; Profeti, Livia: “L’alètheia di Volpi su Heidegger”, *Left*, 19, 15 maggio 2009, pp. 78-79.

funambulismos, incluso de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela abusivo (*Varro docet*). La convicción de que la verdadera filosofía puede hablar únicamente en griego antiguo y en alemán (¿y el latín?) se muestra hiperbólica. Su celebración del rol del poeta, una sobrevaloración. Las esperanzas puestas por él en el pensamiento poetizante, una ilusión piadosa. Su antropología de la *Lichtung*, en la que el hombre tiene la función de pastor del Ser, una propuesta inaceptable e impracticable. Enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino más bien la admiración servil y a menudo carente de espíritu crítico que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica⁸⁶.

Un poco más adelante, Volpi agrega:

no está dicho en modo alguno que estas críticas den en el blanco. Pero si ése fuera el caso, entonces las *Contribuciones a la filosofía* serían verdaderamente el cuaderno de bitácora de un naufragio. Por adentrarse demasiado en el mar del Ser, el pensamiento de Heidegger se hunde. No obstante, como cuando es un gran navío el que se sumerge, el espectáculo que se ofrece a los ojos es sublime⁸⁷.

Sobre estas dos afirmaciones, Berti sostiene:

Esta conclusión nos parece bastante prudente. Aunque admite la posibilidad de que las críticas mencionadas den en el blanco, no hay en ellas una toma de posición con respecto a las mismas, lo que representa una forma de mantener la distancia. No obstante, queda convalidada precisamente por la censura que Hermann Heidegger le impuso al párrafo en cuestión, que el mismo Volpi pone de relieve al mencionarla en el título de su ponencia, “Goodbye, Heidegger!”, elegido después de la censura y seguramente a causa de ella⁸⁸.

Sin embargo, con una revisión detallada de otros trabajos y documentos se observa que lo que en el texto de la introducción parece ser “prudente”, tal como lo manifiesta Berti, en otros lugares es encarnado por Volpi como una opinión personal dirigida a una crítica frontal,

⁸⁶ Volpi: “Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”... pp. 62-63.

⁸⁷ Volpi: “Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”... p. 63.

⁸⁸ Berti, Enrico: “Prólogo del editor” en: Volpi: *Heidegger y Aristóteles*... p. 18. La opinión de Volpi en torno a la “censura” de Hermann Heidegger fue publicada en una carta enviada a Armando Massarenti, en el diario *Il Sole 24 Ore*, el 19 de abril de 2009. Cf. la nota de Valerio Rocco Lozano, en Volpi, *Aportes a la filosofía*... pp. 7-8.

tanto metodológica como temática, a la obra del segundo Heidegger⁸⁹. Que esta crítica es encarnada por el propio Volpi, se explica a partir de la convicción acerca de cierta unidad en la manera de entender la obra heideggeriana que afecta tanto a los trabajos de la década del ochenta, como a los últimos años. Un ejemplo de ello se logra observar con el hecho de que, más allá de lo dicho por el segundo Heidegger, Volpi mantuvo una actitud valorativa favorable en torno a la filosofía práctica aristotélica, tal como ha testimoniado con acierto Enrico Berti⁹⁰. Sin embargo, frente a la obra tardía Volpi enuncia una serie de críticas en las que se configura su imagen final de un naufragio heideggeriano:

He tratado de encontrar la resonancia aristotélica en el Heidegger de esta época [el tardío], pero me parece que después de la *Kehre* (giro), Aristóteles pierde importancia. Estoy más interesado en el énfasis que se hace en Aristóteles como el creador de una filosofía práctica, como el pensador que puede representar una alternativa o un correctivo al dominio y a la soberanía de la técnica en nuestro mundo contemporáneo. La postura del último Heidegger es muy interesante, sin embargo opino que es problemática porque desemboca en un fatalismo que no me parece fecundo. Creo que el análisis de la técnica es muy lineal y me parece tan improbable, como impracticable es la antropología de la *Lichtung* que Heidegger propone. Si tomamos uno de los textos de Heidegger que pudiera brindar orientación a la problemática contemporánea, por ejemplo, la *Carta sobre el humanismo*, hallamos una *pars destruens* muy importante, una crítica genial al humanismo tradicional, pero la *pars construens*, las propuestas positivas aparecen muy problemáticas en la medida en que Heidegger termina desplegando una antropología de la *Lichtung* escrita para los raros y para los pocos que entienden. Él critica de manera inteligente, aguda y contundente la utilización de la palabra “humanismo” y habla del vano intento de restituir el sentido a la palabra, critica las ideas fundamentales de Sartre y Marx porque no son lo bastante originarias. En cierta medida Heidegger tiene razón, pero me parece que está ciego frente al hecho de que con todo lo decadente y débil que puede ser la propuesta del humanismo, es la única practicable. Los valores del humanismo, aunque hayan sido explotados por la retórica política y no garanticen más nada, son los que en última

⁸⁹ Sobre la crítica a la técnica, expresada en los mismos términos, cf. por ejemplo Urubayen, Julia: “Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi”. *Anuario Filosófico* XLI/3 2008, pp. 585-586. Sobre la llamada antropología de la *Lichtung*, cf. Xolocotzi: “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”... pp. 49-62. Sobre el uso de la etimología, cf. Volpi: “Heidegger: Sobre la gramática y la ontología de la palabra ‘ser’”, en Volpi, *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*... pp. 63-95.

⁹⁰ Berti: “Prólogo del editor” en: Volpi: *Heidegger y Aristóteles*... pp. 18-21.

instancia nos sirven para orientarnos. En cambio, una antropología de la *Lichtung* es problemática, aún cuando sea interesante. La idea de que sólo unos pocos están abiertos a la palabra del ser no es viable ni para los filósofos, pues muy pocos de éstos se adhieren a ella. No es una propuesta que tenga la fuerza para lograr un consenso o tan siquiera una disponibilidad a la escucha, en fin, es una propuesta tan elitista que se muestra más débil que la del humanismo tradicional⁹¹.

Tras esto se deja ver que la crítica de Volpi no es “prudente” (tal como Enrico Berti la entiende), en tanto que sí existe una toma de postura personal ante lo desarrollado por el llamado “segundo Heidegger”.

3. Problemas abiertos.

A tenor de lo expuesto de manera descriptiva en el análisis del *Heidegger e Aristotele* de Volpi, se han enunciado brevemente algunas objeciones, o se han esbozado algunos “datos” complementarios a la interpretación volpiana. Sin embargo, una exposición más detallada de dichas objeciones y complementos –que en este texto serán aún esbozados de manera liminar y programática– no debería entenderse como si se tratase de la expresión de un afán refutatorio que gobierna a la intención global del texto. El análisis metodológico propuesto parte, más bien, de la necesidad de aclarar una situación hermenéutica distinta a la que el propio Volpi adoptó tanto en la redacción de *Heidegger e Aristotele* como en las ulteriores revisiones al sentido filosófico de la obra de Heidegger. De lo que se trata, en estricto sentido, consiste en la revaloración de la confrontación entre Heidegger y Aristóteles, en la medida en que los nuevos materiales documentales disponibles proporcionan una fuente indiscutible para la conformación de un nuevo *horizonte de la mirada* (*Sichweite*) desde el cual podemos relacionarnos filosóficamente con dicha interpretación.

Desde este impulso brindado por las nuevas fuentes es posible observar la interpretación ya clásica de Volpi a partir de la tendencia escogida por el propio autor a observar los fenómenos a partir de un *determinado* método, una *determinada* documentación, y unos *determinados* problemas temáticos ante los cuales la interpretación hace frente.

⁹¹ Xolocotzi: “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”... pp. 53-54.

3.1. La reducción confrontativa.

Más allá de los méritos que la propia interpretación anticipa, uno de los problemas centrales que el texto de Volpi impone es la resignificación de lo que, en el plano contextual, se quiere expresar con el término “confrontación” (*Auseinandersetzung*). Con esto pretendo señalar que las decisiones metódicas y el manejo de las “fuentes” prefiguran el significado desde el que se entiende la *Auseinandersetzung* volpiana. A partir de esto, es posible sostener que las elecciones internas con las cuales opera la propia interpretación reduce, en gran medida, la comprensión del fenómeno de la confrontación. Mientras en Volpi lo central consiste en demostrar fundamentalmente la importancia sistemática de Aristóteles en el contexto de la elaboración de *Ser y tiempo* (y desde este objetivo prefijado se plantea un punto de mira valorativo en torno al significado de la confrontación); es posible expresar que la confrontación entre Heidegger y Aristóteles no se reduce al proceso asimilador mediante interpretaciones orgánicas de lo que el primero expresa y asume sobre el segundo. En este sentido, se puede preguntar: ¿Qué sucede con aquella interpretación de Aristóteles que requiere de un “sondeo en profundidad” (tal como Volpi lo llamó), pero que no se dirige necesariamente a las mencionadas interpretaciones orgánicas, sino más bien a aquellas afirmaciones filosóficas sobre el sentido de un determinado argumento o tesis específica? La ampliación del significado de una *Auseinandersetzung* (que no se limita al proceder asimilador, y que implica al ‘diálogo’ (*Gespräche*), la ‘crítica’ (*Kritik*), la ‘interpretación’ (*Auslegung*) o la ‘dilucidación’ (*Erläuterung*)) rompe con la representación lineal acerca de la intensidad filosófica del encuentro heideggeriano con Aristóteles: un inicio (la lectura de Brentano y Braig), un desarrollo (la elaboración de la hermenéutica de la facticidad), y un declive (representado en el abandono progresivo de Aristóteles en la obra tardía). Una resignificación de lo que implica una *Auseinandersetzung* que tiene en cuenta los pequeños detalles y giros no declarados en las interpretaciones orgánicas puede cuestionar, por ejemplo, este mencionado abandono progresivo representado tardíamente.

Si bien es cierto que la atención heideggeriana en la obra del Estagirita decrece, tal como sostiene Volpi, lo cierto es que su figura no desaparece del todo, ni mucho menos se extingue. Aquí es criticable el hecho de que la “presencia de Aristóteles” sea homologada a las

“interpretaciones orgánicas” que sobre él se hacen. Una interpretación que sólo asuma a los problemas filosóficos, esquematizados en periodos de mayor intensidad tiende, así, a menospreciar y a descuidar dos aspectos clave: *a)* el origen temático y problemático de aquello que posibilita, directa o indirectamente, la interpretación orgánica; *b)* las posibles consecuencias y desarrollos temáticos que se siguen efectuando sin necesidad de remitir explícitamente a un autor. Este esquema de interpretación, criticado ásperamente por Heidegger (en general en su opinión de una *Heidegger-Forschung* o de una “escolástica heideggeriana”), pasa por alto la exhortación al significado de “camino” que compone todo “camino del pensar”. Aunque no sea abordable con toda la especificidad la noción de camino, es posible señalar que esta forma de leer (y que pasa por alto ese indicador metódico) se queda corta ante varios elementos presentes en la obra de Heidegger, y que merecen de una estructura interpretativa un poco más depurada y compleja: desde este esquema de interpretación, no se dan cuenta de las reasunciones sutiles de Heidegger, sino que se abandona todo lo logrado desde el cambio de panorama confrontativo. Con las nuevas bases textuales disponibles es posible no sólo cuestionar el criterio con el que se ha entendido la presencia de Aristóteles en Heidegger, además es posible complementar dicho criterio a partir de una adecuada complementación con otro tipo de análisis relacionados con la temática que ha sido más común desde dicho enfoque: la interpretación de la *Ética nicomáquea*.

A modo de propuesta, es posible plantear una reconstrucción interpretativa del acercamiento heideggeriano a Aristóteles, con base en las múltiples referencias dispersas y en la documentación disponible. Con ello, aunque Volpi tiene razón cuando afirma que la atención hacia Aristóteles decrece, lo cierto es que la figura no desaparece ni centra solamente en la interpretación de la φύσις, sino que entra en el juego de una interpretación distinta, muy ligada a “encubrimientos” y “asimilaciones” (de los que Volpi tuvo noción en su misma interpretación) en las que el Estagirita no se ve orgánicamente tematizado. Frente a esto, puede evidenciarse, por ejemplo, las constantes críticas, interpretaciones y alusiones a Aristóteles que Heidegger emprende en sus análisis de la metafísica, del lenguaje, de la técnica, y de la φύσις. De esta forma, si se reconoce que hay otra forma de acceso a la figura de Aristóteles en la obra heideggeriana –superando el enfoque unilateral de las interpretaciones orgánicas– también es posible resaltar (en modo heideggeriano) eso “no dicho” acerca de Aristóteles, en lo “dicho”

por Heidegger, lo que abriría la posibilidad a una singular y novedosa interpretación del acercamiento heideggeriano. De la misma manera, existen otras figuras –que no pueden ser detalladas aquí– como por ejemplo, el diálogo entre Heidegger y Aristóteles (y no la asimilación) que pueden crear una apertura de sentido en torno a ambas propuestas de pensamiento.

3.2. *La reducción temática.*

Es posible determinar que tanto nuevas fuentes documentales, así como aquellas que Volpi ignoró o pasó por alto, amplían la confrontación temática de la interpretación heideggeriana de Aristóteles. A la imagen de una confrontación en tres momentos –en donde la primera fase consiste en la lectura de Brentano y Braig, la segunda en el desarrollo de los problemas de la verdad, subjetividad y temporalidad, y la tercera en la interpretación de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ – es posible añadirle una serie de complementos, así como, a su vez, es posible descentralizarle varios de los puntos fuertemente arraigados. A continuación se enumeran de manera rápida algunos de los puntos que pueden ser “retocados” en este esquema volpiano.

En torno a la primera fase, compuesta por la lectura decisiva de Brentano y Braig es posible revalorar el papel de Braig en la interpretación de Aristóteles –cosa que documentalmente Heidegger no concede, pues Braig es recordado no por su importancia aristotélica, sino como alguien que le señaló la importancia de Schelling y Hegel en la teología especulativa– en pos de una figura profundamente olvidada por Volpi, pero que adquiere una importancia central, no sólo en este periodo que es en el que mayor intensidad tiene: el *neokantismo*. La importancia del neokantismo para Heidegger, tanto el de Baden como el de Marburgo, se ve resaltada –por sólo mencionar algún aspecto clave– en la introducción temática de los problemas de la teoría del conocimiento, de la lógica y (en cierta dirección) de una relación hasta ahora poco cuestionada entre Platón y Aristóteles⁹². Los neokantianos son

⁹² Cf. GA 19, p. 227. Acerca de lo “oscuro” que le resulta Platón a Heidegger, es interesante constatar el testimonio de Georg Picht, que en su texto “Die Macht des Denkens” cuenta cómo, en un paseo con Heidegger en la década del cuarenta, cuestionó la interpretación heideggeriana del mito de la caverna en su texto *Platons Lehre der Wahrheit* (actualmente en GA 9, pp. 203-238, trad. esp. “La doctrina platónica de la verdad”, en: *Hitos...* pp. 173-198). Ante tal formulación, Heidegger le respondió a Picht: “Una cosa tengo que concederle, la estructura del pensamiento platónico me es completamente oscura”, Georg Picht: “Die Macht des Denkens”, en: Emil Kettering y Günther Neske (eds.): *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Pfullingen: Neske, 1988, p. 181. Tomo

importantes para Heidegger porque, junto con la lectura cada vez más focalizada de la obra de Husserl, irán ampliando el horizonte para el proyecto de una ontología de la vida humana que se determina en el segundo momento de la relación con Aristóteles. Xolocotzi Yáñez ve, en este sentido, la importancia de los neokantianos para Heidegger, en la medida en que abren el horizonte filosófico desde el cual emergerá una nueva lectura de Aristóteles:

Siguiendo la metáfora anatómica propuesta por Heidegger en 1923, esto es, que Aristóteles constituyó su “modelo” (*Vorbild*) mientras que Husserl fue quien le “puso los ojos” (*die Augen hat mir Husserl eingesetzt*), podríamos añadir que esta colocación de “ojos fenomenológicos” por parte de Husserl ocurrió, empero, en un rostro ya afectado por la inconformidad con el tratamiento que se daba al ámbito cognoscitivo. Así, el método fenomenológico del que se apropió Heidegger fue instaurado en un terreno preocupado por la esfera previa a aquella en la cual se llevan a cabo las ciencias. Se trataba de pensar un ámbito que escapara a la causalidad de las ciencias y a su respectiva aprehensión teórico-cognoscitiva. Sabemos que esta posibilidad fue tematizada por Dilthey al pensar el ámbito de la comprensión de las ciencias del espíritu y por los neokantianos de Baden, especialmente por Rickert, al pensar el ámbito trascendental del valor. Tanto la comprensión diltheyana como la valoración rickertiana apuntaban a un ámbito subjetivo que se escapaba a toda explicación causal. Si la explicación causal de las ciencias naturales dependía fundamentalmente de las posibilidades abiertas por el dominio teórico de la representación moderna, entonces la posibilidad de hablar de un conocimiento no causal explicativo, sino más bien comprensivo, exigía el rompimiento con la representación moderna y la apertura de otros modos de conocer⁹³.

estas referencias de la conferencia de Alejandro Vigo “Heidegger y el enigma de Platón”. Hans-Georg Gadamer fue, tal vez, quien más llamó la atención acerca de la distancia entre Platón y Heidegger; por ello, en su texto titulado “Platón” cuestiona abiertamente la lectura heideggeriana. Sobre la relación entre Heidegger y Gadamer, véase en este punto, Carlos B. Gutiérrez: “Heidegger y Gadamer: Una relación desacostumbrada”, en: Francisco de Lara (ed.): *Studia Heideggeriana II: Lógos – Lógica – Lenguaje*, Buenos Aires: Teseo, 2012, pp. 259-279. Entre las interpretaciones críticas de la lectura heideggeriana de Platón, véase Stanley Rosen: “Remarks on Heidegger’s Plato”, en: Catalin Partenie y Tom Rockmore: *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Illinois: Northwestern University Press, 2005, pp. 179-191, y *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, South Bend: St. Augustine’s Press, 2002. Francisco González: *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009. Jonathan Barnes: “Heidegger spéléologue”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, 2, 1990, pp. 173-195. Una lectura de otro enfoque se encuentra en Mark A. Ralkowski: *Heidegger’s Platonism*, New York: Continuum, 2009.

⁹³ Xolocotzi Yáñez, Ángel: “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?”, *Tópicos* 37 (2009), 120-121. En torno al neokantismo de Marburgo, cf. Vigo, Alejandro: “*Phrónesis* aristotélica y *Verstehen*”

En torno a la segunda fase, compuesta por los interrogantes en torno a los problemas de la verdad, la subjetividad y la temporalidad en el marco de la elaboración de una ontología de la vida humana, es posible agregar que las publicaciones de documentos heideggerianos después del redescubrimiento del *Natorp-Bericht* amplían de forma sustancial el panorama temático en el cual se dio la confrontación con Aristóteles, en especial en la elaboración del previsto *Aristotelesbuch*. En este marco, las interpretaciones de la *Física*, la *Metafísica*, el *De anima*, el *De motu animalium* (inaudito en el esquema volpiano), *De interpretatione*, la *Retórica* y la *Ética nicomáquea* amplifican el sentido de una interpretación aislada en problemas contextuales (verdad, sujeto, temporalidad). Un ejemplo de ello puede verse en la necesidad ineludible de observar la interpretación heideggeriana del *De anima* (que Volpi no anunció en su centralidad específica) como un elemento metódico y temático anterior al conocidísimo análisis del libro VI de la *Ética nicomáquea*. Con este ejercicio metodológico es posible, por ejemplo, observar la importancia de Aristóteles en el análisis heideggeriano del ser viviente en el marco del estudio del movimiento y la movilidad como temas surgidos del esquema ontológico de la *Física*.

En torno a la tercera fase –tal vez la más difícil dado el recelo interpretativo de Volpi ante el abandono posterior de Aristóteles–, es necesario reconstruir minuciosamente la presencia de Aristóteles, más allá del descuido volpiano en torno a las fuentes documentales disponibles en ese momento, así como en el ámbito de una revaloración del método de las interpretaciones orgánicas y del descuido en torno a las prolongaciones de los análisis logrados en la etapa inmediatamente anterior⁹⁴. Esta reconstrucción puede, por ejemplo, observar que el análisis de la *φύσις* no sólo se determina en el ensayo de 1939, sino que se relaciona –ahora sí– con una serie de interpretaciones orgánicas expuestas en seminarios inéditos para el propio Volpi. Este material, que en el fondo ha sido totalmente descuidado por la investigación especializada, se relaciona de manera específica con una serie de prolongaciones interpretativas que Heidegger elabora en torno a la esencia del actuar y del producir, y que se evidencia en la década del cincuenta, junto con una reflexión en torno a la esencia de la ciencia y del arte en

heideggeriano”, *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, 2008, pp. 213-230; Courtine, Jean-François: “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl y Heidegger”. Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama 2011, pp. 23-41.

⁹⁴ Sobre esto, cf. la opinión de Von Herrmann en Xolocotzi, *Fenomenología viva...* pp. 162-164.

este contexto mencionado. Un ejemplo de ello, a pesar del descuido volpiano, se observa en el creciente interés en torno a la figura de Aristóteles que se muestra claramente en los *Seminarios de Zollikon*, en donde el mismo Heidegger declara que a Aristóteles no lo hemos agotado aún⁹⁵. Dada esta amplitud panorámica, a su vez es posible reintegrar un fenómeno que en la interpretación de Volpi resulta extraño: la incorporación de las investigaciones asesoradas por Heidegger, en torno a Aristóteles, relacionadas con problemas de la *Física* (Volpi se limita a preguntar por qué se relacionan con la *Física* y no con la *Ética nicomáquea*).

4. Hacia un análisis crítico-metodológico.

Así, desde este punto de vista, es posible afirmar que, en definitiva, Aristóteles no es olvidado tras el “giro”, y su análisis exige de una nueva labor reconstructiva con base en la aclaración sucesiva (siempre difícil) de nuestra determinada situación hermenéutica. Esta tarea, enfatizada en este texto bajo la realización de un análisis crítico-metodológico de la confrontación entre Heidegger y Aristóteles, debe observar la pertinencia especulativa de la interpretación heideggeriana en tanto que se inserta en un *programa filosófico correspondiente*⁹⁶ que se relaciona con el esquema de una interpretación filosófica de Aristóteles. Heidegger no lee a Aristóteles solamente para conformar y alimentar su propio programa filosófico. Por ello, el mencionado análisis debe –de manera crítica– cuestionar la forma en que se hace transparente el carácter tipológico de la específica confrontación heideggeriana. De lo que se trata, en términos generales, es de “refinar” la manera de entender las diversas tipologías heideggerianas. Un ejemplo de ello puede hallarse en la revisión documental que aborda el periodo temático de la redacción del proyecto de un *Aristotelesbuch*, del cual sólo se conoció la parte introductoria en el *Natorp-Bericht*.

En una carta del 18 de junio de 1923, Heidegger le escribe a Karl Löwith: “(...) Se publicó el Aristóteles de Jaeger, 430 páginas, valioso en el estilo de los anteriores, aunque más

⁹⁵ *Seminarios de Zollikon: Protocolos – Diálogos – Cartas*, edición de Medard Boss, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia: Jitanjáfora, 2007, p. 39. En estos seminarios, Aristóteles (y, fundamentalmente, su *Física*) es citado en más de diecinueve ocasiones.

⁹⁶ cf. Xolocotzi, Ángel: *Fenomenología de la vida fáctica...* p. 20.

parlanchín. Sin importancia *filosófica*, también sin tales pretensiones”⁹⁷. La obra de Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* de 1923, provocaría una auténtica revolución al interior de los estudios aristotélicos. Su esquema genético de contextualización de la obra de Aristóteles clasificó el orden de aparición de los tratados del *corpus* y permitió una serie de exploraciones a partir de esta clave de lectura. Por su parte, Heidegger declara que dicha obra se presenta sin importancia filosófica, y sin dichas pretensiones. ¿En qué sentido entiende Heidegger dicha importancia?

En el contexto inmediato de esta carta a Löwith, Heidegger ya había declarado qué entiende por tal importancia. En septiembre de 1922, Heidegger redactó sus “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica” como propuesta de publicación para obtener –con una familiar similaridad a lo que posteriormente sucedería con *Ser y tiempo*– la vacante universitaria de la cátedra de Paul Natorp en Marburgo. En una carta a Jaspers, en noviembre de ese año, Heidegger narró el panorama de redacción de ese escrito:

Cuando volví por aquí, Husserl me esperaba con la noticia de que se tenía conocimiento en Marburgo de mi curso sobre Aristóteles (...). Natorp deseaba una orientación concreta sobre el trabajo que tengo planeado. Me he sentado durante tres semanas para resumirlo y he escrito una ‘introducción’; luego he dictado todo (sesenta páginas) y he enviado por intermedio de Husserl, un ejemplar a Marburgo y otro a Gotinga⁹⁸.

El curso al que se refiere Heidegger es la lección de verano de 1922, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, que fue resumida en dicha introducción. Sobre este texto, Natorp le comunicará en dos ocasiones sus impresiones a Husserl. El 30 de octubre expresa: “Nosotros, Hartmann y yo, leímos el extracto de Heidegger con muchísimo interés y encontramos en ello aquello que esperábamos a partir de sus indicaciones anteriores”⁹⁹. El 9 de noviembre agrega: “Hay un fuerte interés por parte de los

⁹⁷ citado en: Xolocotzi, Ángel: *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Puebla: Ítaca, 2011, p. 85, la cursiva es mía.

⁹⁸ citado en: Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger...* p. 80.

⁹⁹ citado en: Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger...* p. 81.

colegas en la originalidad de su proceder. Yo leí el manuscrito varias veces”¹⁰⁰. Si bien, la cátedra a la que inicialmente Heidegger optó no fue concedida, finalmente Heidegger fue aceptado como profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo.

Tanto en la mencionada lección, como en la introducción redactada, Heidegger se empeñó en llevar a cabo una contribución a la historia de la ontología y de la lógica. Para ello, en calidad de interpretación, Heidegger procuró aclarar la situación hermenéutica que posibilita el acercamiento a Aristóteles. En este sentido, Heidegger entiende por “interpretación filosófica” a aquella que parte, no desde el punto de vista de la “objetividad” ahistórica, sino desde el seno de las condiciones fácticas que llevan a un renovado preguntar que dirige a la investigación. En este sentido, la contribución heideggeriana consiste en observar el fondo de lo fáctico y lo existencial como impulso hacia una renovada hermenéutica de la vida humana (ontología) en relación con su inherente estructura categorial (lógica). Mientras que en Aristóteles se encuentran las líneas conductoras hacia una Ontología de la *Οὐσία πρώτη* que ha gobernado de manera subrepticia en la tradición occidental, en Heidegger se abre una vía *destructiva* que trata de tematizar lo ontológico desde el punto de partida de una facticidad histórica enraizada en un presente viviente (*lebendigen Gegenwart*):

La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente. La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica. El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente. La originariedad de una interpretación filosófica se determina en función de la confianza específica que la investigación filosófica deposita en sí misma y de la seguridad con la que asume sus tareas. La representación que la investigación filosófica tiene de sí misma y de la especificidad de su problemática decide también, de antemano y de un modo fundamental, la actitud que adopta frente a la historia de la filosofía. La dirección de la mirada, la única coordinada en la que puede ubicarse el pasado, establece lo que para la problemática filosófica constituye el verdadero ámbito de objetos que ha de ser sometido a interrogación. Una interpretación como ésta [que penetra en el corazón de

¹⁰⁰ citado en: Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger...* p. 81.

su objeto] no sólo no va contra el sentido del conocimiento histórico, sino que constituye precisamente la condición fundamental que permite dar expresión al pasado en general. Todas las interpretaciones que se mueven tanto en el terreno de la historia de la filosofía como en el de otros ámbitos del saber y que, frente a las ‘construcciones de la historia de los problemas, sostienen que no introducen nada en los textos se ven obligadas a admitir que ellas también proyectan un sentido, aunque con la diferencia de que carecen de orientación y de que operan con unos medios conceptuales cuya procedencia es de lo más dispar e incontrolable (...)’¹⁰¹.

Heidegger expresa en este pasaje el papel de la interpretación contextualizada en relación con el presente viviente y con el pasado como tema histórico. La interpretación de Aristóteles se mueve en esta dirección y por ello tanto los grados de originalidad y originalidad se dirigen conjuntamente hacia una comprensión histórica (y destructiva) enmarcada en el fondo *vital* que la constituye. En términos generales, es posible esquematizar la lectura a partir de tres momentos constitutivos de la interpretación: (i) la inserción de estructuras surgidas a partir de la renovación hermenéutica del método fenomenológico; (ii) la lectura, desde la respectiva situación hermenéutica, de la obra de Aristóteles en relación con el objetivo propuesto; (iii) La asimilación *apropiadora* o *crítica* (no expuesta, en gran medida, de manera directa) ante el análisis efectuado.

En torno a (i), Heidegger expone las coordenadas en las que se mueve la interpretación, a partir del *punto de mira* (*Blickstand*), la *dirección de la mirada* (*Blickrichtung*) y el *horizonte* de la mirada (*Sichtweite*) de la interpretación. En este mismo sentido, y tras la aclaración de la mencionada situación hermenéutica, se declara que la investigación se mueve hacia el esclarecimiento de la vida humana entendida a partir del “*Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”¹⁰²; y por ello, el análisis de la “vida” y su sentido expreso en el “cuidar” o *curare* es expuesto desde la inmediatez fenomenológica (expresada en una relación práctica) con la que se accede a ambas. Esta relación de inmediatez en la que el *Dasein* vive proyectivamente es enfatizada en el ámbito pre-teórico de *trato* con el ente con base en la *circunspección*. Sin embargo, esta relación se encuentra mediada, para Heidegger, por

¹⁰¹ GA 62, pp. 347-348 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles...* pp. 30-31).

¹⁰² GA 62, p. 348 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles...* p. 31).

una tendencia hacia la caída que, como se vio en el análisis del cristianismo de San Pablo y San Agustín en los cursos sobre fenomenología de la vida religiosa, se da en el ámbito de la *tentatio* que dispersa al Dasein de su propio *Selbstwelt*.

En torno a (ii), la obra de Aristóteles se presenta como un punto privilegiado para la comprensión del entrecruzamiento entre ontología y lógica en torno al problema de la vida. Precisamente, sobre este tema, Heidegger se pregunta si el análisis de la vida se lleva a cabo, en Aristóteles, con base en un interrogar por el corazón mismo del problema, o si por el contrario, dicho análisis está sujeto a una elaboración teórica precedente. En el caso de Aristóteles, el análisis del problema de la vida está sujeto, para Heidegger, a los desarrollos ontológicos logrados en la *Metafísica*, y –dado que la metafísica aristotélica ha tenido un aspecto fundamnetativo en el marco de la tradición occidental– por tanto, lo ahí expuesto ha servido como hilo conductor para toda la posterior interpretación del problema propuesto. La interpretación de Heidegger, en este sentido, se divide en dos partes, en la que, en la primera, se analiza el libro VI de la *Ética nicomáquea*, el libro I de la *Metafísica*, y los libros I al III de la *Física*. En la segunda parte –apenas anunciada a rasgos generales– se analizarían varios libros y pasajes de la *Metafísica*, la *Ética nicomáquea*, *De anima*, *De motu animalium*, *De interpretatione* y *Analíticos*.

En torno a (iii) –tal vez el punto más difícil a evaluar y reconstruir–, en el *Natorp-Bericht* se dejan ver algunos momentos apropiativos y críticos ante lo propuesto por Aristóteles. No obstante, y en este lugar reside una dificultad mucho mayor, es posible observar que la “labor” con Aristóteles excede lo manifestado en estas pocas páginas introductorias. Las siguientes lecciones universitarias de Heidegger (especialmente *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* y *Platon: Sophistes*) y, en la misma medida, *Ser y tiempo*, ahondan en la significación del pensamiento de Aristóteles, tanto desde una perspectiva crítica –mayormente expuesta–, como desde una perspectiva asimilativa que si bien en ocasiones es declarada explícitamente, en otros casos se hace de una forma implícita o poco reconocida. Sobre este tema, y ante el interrogante ¿Por qué Aristóteles?, Heidegger destacará, en todo caso, la primacía de Aristóteles a la hora de entender el pensamiento griego. En el *Informe-Natorp* esta primacía es entendida en términos de transmisión literaria:

La forma literaria en la que se ha transmitido la investigación aristotélica (tratados que adoptan el estilo de exposiciones y estudios temáticos) ofrece, a su vez, el único terreno apropiado a las específicas intenciones metodológicas que guían las interpretaciones que iremos exponiendo [en el transcurso de este trabajo]. Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales¹⁰³.

En la lección *Platon: Sophistes*, Heidegger destaca que el pensamiento de Aristóteles es el punto culminante (*Höhepunkt*) de la lógica griega¹⁰⁴. Así, lo que en un principio parece una lección dedicada enteramente a Platón, como su nombre lo indica, inicia con una exposición detallada de los libros VI y X de la *Ética nicomáquea*, y del libro I y VI de la *Metafísica* de Aristóteles. Heidegger empieza su lección con un esbozo que parte, según “el principio de la hermenéutica”, “de lo claro a lo oscuro” (*Vom Hellen ins Dunkle*)¹⁰⁵, esto es, de Aristóteles a Platón. En la “parte introductoria” del curso, cuya extensión supera casi las doscientas páginas, Heidegger confía a la terminología aristotélica la posibilidad de iluminar lo que, a su parecer, remite a lo “oscuro”: “la interpretación platónica de la investigación del ser en el *Sofista*”.

Esta elección de Aristóteles frente a Platón se funda, no obstante, en el carácter hermenéutico de su programa dedicado a la lectura actualizada –y *filosófica*– de varias partes del *Corpus aristotelicum*. El constante acercamiento a Aristóteles procurará aclarar de forma suficiente el tema que impulsó de forma orgánica las investigaciones heideggerianas de su periodo juvenil: el desarrollo de una ontología de la vida humana mediante el acceso metódico de la fenomenología hermenéutica. La interpretación que Heidegger presenta en 1924/25 se enmarca, a grandes rasgos, en este proyecto; por ello, su predilección de Aristóteles sobre Platón se ve justificada en dos sentidos: en gran medida, por las líneas generales de un proyecto que sitúa a Aristóteles en un puesto privilegiado para la interpretación fenomenológica de la

¹⁰³ GA 62, pp. 371-372 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles...* p. 55).

¹⁰⁴ Cf. GA 19, pp. 14-15. En el curso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger dice: “Por otra parte, dentro de la filosofía antigua, elegimos a Aristóteles porque representa la cima del desarrollo [*Gipfelpunkt*] de la auténtica filosofía antigua” (GA 26, pp. 11-12, trad. esp. *Principios metafísicos de la lógica...* p. 20).

¹⁰⁵ Cf. la sección b) “Historisch-hermeneutische Vorbereitung. Der Grundsatz der Hermeneutik: Vom Hellen ins Dunkle. Von Aristoteles zu Platon”, del § 1. “Die Notwendigkeit einer doppelten Vorbereitung”, GA 19, pp. 10-12.

vida humana y, por otro lado, por la evidencia de una supuesta claridad terminológica y problemática del Estagirita frente a su maestro.

En la parte dedicada al “principio de la hermenéutica”, Heidegger manifiesta que se tiene el hábito de interpretar la filosofía partiendo desde los presocráticos hasta Sócrates y a Platón. Sin embargo, ante dicha costumbre, el camino “a la inversa” que va de Aristóteles a Platón no tiene, según Heidegger, nada de extraordinario. En efecto, se parte de que Aristóteles *comprendió* a Platón. Al igual que en 1922, sin Aristóteles no se comprendería, por ejemplo, el papel de Parménides en la ontología y la lógica griegas. No obstante, en la figura de Aristóteles se concentra y se despliega un sentido definitivo del pensar griego que, según la interpretación heideggeriana, será el piso para una comprensión adecuada de lo que una propuesta como la platónica plantea de forma específica. Para Heidegger, Aristóteles devendrá más griego que el propio Platón, y, en gran medida, la concreción de su obra representará a *lo griego* en general.

Es en este punto en donde resultan más evidentes algunas de las más directas asimilaciones productivas del pensamiento aristotélico. En este punto basta con resaltar el panorama que Alejandro Vigo ha dibujado en relación con la profunda transformación operativa del concepto de *phrónesis* en el contexto de una elaboración fenomenológica del “comprender” (*Verstehen*):

Se advierte, pues, con suficiente claridad que en la recepción de la concepción aristotélica practicada por Heidegger no es posible separar nítidamente el aspecto que concierne al interés por las estructuras particulares reveladas por Aristóteles en su análisis de la *práxis* y la *phrónesis*, por un lado, y el aspecto vinculado con la preocupación fundamental por la problemática relativa a la pregunta ontológica por el (sentido de) ser, en general, por el otro. Más bien, ambos aspectos se integran en una perspectiva unitaria, que hace posible un acceso tan peculiar a los textos aristotélicos como el que documentan los pormenorizados, incisivos y, no pocas veces, sorprendentes análisis interpretativos contenidos en la lección de 1924-25¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Vigo, Alejandro: “*Phrónesis* aristotélica y *Verstehen* heideggeriano”, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos...* p. 230.

Con base en la opinión de Vigo es posible resaltar que el carácter tipológico de la interpretación heideggeriana acuña, en la presentación de los textos, una unidad asimiladora y proyectiva que, si bien es posible distinguirla analíticamente, se presenta como un todo estructural y complejo sobre el que se erigen ciertas valoraciones del lugar filosófico de Aristóteles en relación con el plan filosófico correspondiente. Sobre este propio punto se logran ver algunas de las determinaciones conceptuales que se erigen en su propia interpretación filosófica. En contraposición con la interpretación de Werner Jaeger, Heidegger discute en su curso del semestre de verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, la tematización de la evolución de la filosofía aristotélica desde el punto de partida platónico hacia una específica dirección naturalista y científica. Para Heidegger, en la interpretación de Jaeger reside una dificultad no vista por el mismo autor: “(...) su interpretación se encuentra encerrada dentro de límites muy estrechos: los escritos de lógica y de física, así como el libro Γ de la psicología, deberían incluirse dentro del primer período y, sin embargo, aquí los problemas decisivos no solo son presentados de una manera preparatoria, sino ya resueltos”. De esta forma, Heidegger añade: “(...) El único camino que queda es el de una *interpretación realmente filosófica de las investigaciones aristotélicas*. Sin embargo, estoy convencido de que tampoco esto conduce a la solución y que el único posible punto de vista científicamente objetivo consiste en reconocer la insolubilidad de esta cuestión”¹⁰⁷.

El interés por una *interpretación realmente filosófica de las investigaciones aristotélicas* estuvo presente durante mucho tiempo, en el contexto del programa filosófico acerca una ontología de la vida fáctica. En este contexto Heidegger destacó profundas conexiones apropiativas y críticas entre su pensamiento y el de Aristóteles. Sobre la primera conexión, es posible destacar la rehabilitación de la filosofía práctica; sobre la segunda conexión es posible observar el papel de Aristóteles como forjador de una concepción vulgar o tradicional de tiempo, desde los linderos de la ontología antigua. En este sentido, un análisis *crítico-metodológico* de la interpretación heideggeriana busca resaltar aquellas distinciones sutiles que en el ámbito textual aparecen como un “todo” asimilativo que no reconoce los profundos matices diferenciadores en el marco del pensamiento de Heidegger.

¹⁰⁷ GA 22, pp. 145-146 (trad. esp. *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, trad. Germán Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014, pp. 172-173).

Han quedado afuera, aunque merecen plenamente ser integrados, los análisis historiográficos en torno a la recepción de lectura de la confrontación entre Heidegger y Aristóteles, antes de la aparición de la investigación de Volpi. De la misma forma, es posible relacionar la manera en que Gadamer insiste en que la figura de Aristóteles fue también la de un contrincante para Heidegger (aunque esto no fuera tan evidente a primera vista), mientras que Volpi no atestigüe ni una sola vez la crítica directa de Heidegger a Aristóteles en el plano asimilador. De la misma manera se puede llevar a cabo un análisis en torno a la manera en que recepción de Heidegger ha transformado la comprensión filológica del propio Aristóteles (sobre este punto son especialmente importantes los intentos de Pierre Aubenque, Manfred Riedel y Rémi Brague).

Manfred Riedel, al respecto, ha afirmado que en la actualidad estamos poco equipados para valorar con detalle las fases de la interpretación heideggeriana de Aristóteles¹⁰⁸. Sin embargo, la tarea está totalmente abierta. Volpi vio a su modo esta posibilidad, a pesar de que su trabajo haya tenido la intención –y esto, más que una limitación resulta ser un verdadero logro– de observar solamente la importancia de Aristóteles para el Heidegger de *Ser y tiempo*: “Ahora, por supuesto, es posible un trabajo de investigación apoyado sobre una base textual mucho más amplia, lo que dejo con gusto a los jóvenes: demostrar actualmente la influencia de Aristóteles sobre Heidegger se ha vuelto ya demasiado fácil, casi obvio”¹⁰⁹.

Referencias:

1. Obras de Heidegger:

Heidegger, Martin: GA 1, *Frühe Schriften*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1978.

———: GA 2, *Sein und Zeit*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1977 (trad. esp. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial universitaria, 1998).

¹⁰⁸ Santiesteban, Luis César: “Reseña de: *Informe Natorp. El inicio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles*”. *Signos filosóficos*, 10 (20), 2008, pp. 163.

¹⁰⁹ Urubayen: “Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi”... p. 587.

- : GA 9, *Wegmarken*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1976 (trad. esp.: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2007).
- : GA 10, *Der Satz vom Grund*, editado por Petra Jaeger, Frankfurt: Klostermann, 1997 (trad. esp. *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona: Serbal, 1991.).
- : GA 11, *Identität und Differenz*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 2006.
- : GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1985 (trad. *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003).
- : GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, editado por Hermann Heidegger, Frankfurt: Klostermann, 1983.
- : GA 14, *Zur Sache des Denkens*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 2007 (trad. esp. “Mi camino en la fenomenología”, *Tiempo y ser*, trad. Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009).
- : GA 15, *Seminare*, editado por Curd Ochwadt, Frankfurt: Klostermann, 1986.
- : GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1994 (trad. esp. *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008).
- : GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, editado por Mark Michalski, Frankfurt: Klostermann, 2002.
- : GA 19, *Platon: Sophistes*, editado por Ingeborg Schüssler, 1992.
- : GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, editado por Petra Jaeger, Frankfurt: Klostermann, 1979 (trad. esp. *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 2006).

- : GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, editado por Walter Biemel, Frankfurt: Klostermann, 1976 (trad. esp. *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2004).
- : GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, editado por Franz-Karl Blust, Frankfurt: Klostermann, 1993 (trad. esp. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez, Buenos Aires, Waldhuter, 2014).
- : GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, editado por F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Klostermann, 1975 (trad. esp. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta: Madrid, 2000).
- : GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, editado por Klaus Held, Frankfurt: Klostermann, 1978 (trad. esp. *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009).
- : GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, editado por Heinrich Hüni, Frankfurt: Klostermann, 1981.
- : GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt: Klostermann, 1985.
- : GA 62, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, editado por Günther Neumann, Frankfurt: Klostermann, 2005 (trad. esp. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002).
- : GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, editado por Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt: Klostermann, 1988 (trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 1999).
- : GA 80.1, *Vorträge*, editado por Günther Neumann, Frankfurt: Klostermann, 2016.
- : GA 83, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*, editado por Mark Michalski, Frankfurt: Klostermann, 2012.

- : GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*, editado por Peter Trawny, Frankfurt: Klostermann, 2011.
- : “Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschriften von Oskar Becker)”, *Heidegger Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, editado por Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski, Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 9-50.
- : *Seminarios de Zollikon: Protocolos – Diálogos – Cartas*, edición de Medard Boss, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia: Jitanjáfora, 2007.
- : “Carta al Padre William Richardson”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 13, 1996, pp. 13-18.

2. Literatura secundaria:

- Adrián Escudero, Jesús: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.
- : “El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de a filosofía práctica de Aristóteles”, *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 34, 2001, pp. 179-221.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- Aristóteles: *Nikomachische Ethik VI*, trad. de Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- Barnes, Jonathan: “Heidegger spéléologue”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, 2, 1990, pp. 173-195.
- Brague, Rémi: “La fenomenología como vía de acceso al mundo griego. Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles”, *Revista de filosofía* IV, 1991, pp. 401-427.
- Berti, Enrico: “Filosofia pratica e *phrónesis*”, *Tópicos* 43, 2012, pp. 9-24.
- : *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Bubner, Rüdiger: “Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días” en: Cassin, B. (ed.). *Nuestros griegos y sus modernos: Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires: Manantial, 1994, pp. 291-298.

- Courtine, Jean-François: “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl y Heidegger”. Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama 2011, pp. 23-41.
- : “La destrucción de la lógica. Del λόγος al lenguaje” *Seminarios de Filosofía* No 9. Pontificia Universidad Católica de Chile 1996, pp. 145-174.
- Edler, Frank H. W.: “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, *Research in Phenomenology* 27, 1997, pp. 122-149.
- Figal, Günther: *Heidegger zur Einführung*, Marburg: Junius, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Herder, 2002.
- : *Neuere Philosophie I. Hegel - Husserl - Heidegger*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987 (*Gesammelte Werke, Band. 3*).
- : *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990 (*Gesammelte Werke 1*).
- : *Heideggers Wege*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983.
- : *Philosophische Lebrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- González, Francisco: *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Gutiérrez, Carlos B.: “Heidegger y Gadamer: Una relación desacostumbrada”, en: Francisco de Lara (ed.): *Studia Heideggeriana II: Lógos – Lógica – Lenguaje*, Buenos Aires: Teseo, 2012, pp. 259-279.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Kisiel, Theodore y Sheehan, Thomas (eds.): *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston: Northwestern University Press, 2007.

- McNeill, William: *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, Albany: State University of New York Press, 1999.
- Nussbaum, Martha: *The Fragility of the Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Orejarena Torres, Jean: “Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: Sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos”, *[Con]textos* 5 (18): 21-30.
- Owen, G.E.L.: “Tithenai ta phainómena”, en: Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.): *Articles on Aristotle 1. Science*. London: Duckworth, 1975, pp. 113-126.
- Picht, Georg: “Die Macht des Denkens”, en: Emil Kettering y Günther Neske (eds.): *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Pfullingen: Neske, 1988, pp. 175-183.
- Profeti, Livia: “L’alètheia di Volpi su Heidegger”, *Left*, 19, 15 maggio 2009, pp. 78-79.
- Quesada Martín, Julio: “Adiós a Heidegger. *In memoriam* Franco Volpi”, *Stoa* 1, 1, 2010, pp. 119-123.
- Ralkowski, Mark A.: *Heidegger’s Platonism*, New York: Continuum, 2009.
- Rese, Friederike: “Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*”, en: Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski (eds.): *Heidegger-Jarbuch 3: Heidegger und Aristoteles*, Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 170-198.
- Riedel, Manfred: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg: Rombach, 1972.
- : *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg: Rombach, 1974.
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik - Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Rosen, Stanley: “Remarks on Heidegger’s Plato”, en: Catalin Partenie y Tom Rockmore: *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Illinois: Northwestern University Press, 2005, pp. 179-191.

- : *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, South Bend: St. Augustine's Press, 2002.
- Santiesteban, Luis César: “Reseña de: *Informe Natorp. El inicio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles*”. *Signos filosóficos*, 10 (20), 2008, pp. 161-167
- Sheehan, Thomas: “Heidegger’s Early Years: Fragments or a Philosophical Biography”, *Heidegger. The man and the Thinker*, Chicago: Precedent Publishing, 1981, pp. 3-19.
- Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 1era edición, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Urubayen, Julia: “Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi”. *Anuario Filosófico* XLI/3 2008, pp. 581-593.
- Vigo, Alejandro: “Entrevista a Enrico Berti”, *Anuario Filosófico* XLII/3, 2009, pp. 513-524.
- : *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, 2008.
- : *Zeit und Praxis bei Aristoteles*. Freiburg / München: Karl Alber, 1996.
- : “Aristóteles y nosotros. La presencia del aristotelismo en el debate ético contemporáneo”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1993, pp. 31-43.
- Volpi, Franco: *Heidegger y Aristóteles*, trad. Maria Julia de Ruschi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- : “‘Más alto que la realidad está la posibilidad’. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger”. De Lara, Francisco (ed.): *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid: Plaza y Valdés 2011, pp. 13-42
- : *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*, Madrid: Maia Ediciones, 2010.
- : “Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?” Rocha de la Torre, Alfredo (ed.): *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte 2009, pp. 3-31.
- : “Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”, *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. Universidad Andrés Bello*, edición de Sylvia Eyzaguirre Tafra, Septiembre de 2008, pp. 43-63.

- : (ed.) *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, trad. Bernardo Aimbinder, Buenos Aires: Manantial, 2008.
- : “Heidegger und der Neoaristotelismus”. Denker, Alfred / Figal, Günter / Volpi, Franco / Zaborowski, Holger (ed.): *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Freiburg / München: Karl Alber, 2007, pp. 221-236.
- : “Brentanos Interpretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger”. Denker, Alfred / Gander, Hans-Helmuth / Zaborowski, Holger (ed.): *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg / München: Karl Alber 2004, pp. 226-242.
- : “Der Ruckgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage”. Thomä, Dieter (ed.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*. Stuttgart: Metzler 2003, pp. 26-37.
- : “Heidegger, Aristotele, i Greci”. *Enrahonar* 34, 2002, pp. 73-92.
- : “Rehabilitación de la filosofía práctica y Neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico* 32, 1999, pp. 315-342.
- (ed.): *Guida a Heidegger*. Roma: Laterza, 1997.
- : “¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica”. *Seminarios de Filosofía* No 9. Pontificia Universidad Católica de Chile 1996, pp. 45-73.
- : “Dasein as *praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”, en: Christopher Macann (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, New York / London: Routledge, 1994, pp. 195-212
- : *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984.
- : “Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles”. *Philosophischer Literaturanzeiger* Vol. 37 1984, pp. 177-188.
- : “Heidegger in Marburg. Die Auseinandersetzung mit Husserl”. *Philosophischer Literaturanzeiger* Vol. 41 1984, pp. 125-162.

- : “La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger”. *Teoria* Vol. 4 1984, pp. 125-162.
- : “La rinascita della filosofia pratica in Germania” en Pacchiani, C. (ed.). *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova: Abano, 1980, pp. 11-97.
- : “Alle origini della concezione heideggeriana dell’Essere: il tratto Vom Sein di Carl Braig”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* Vol. 2 1980, pp. 183-194
- : “Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* Vol. 32 1978, pp. 254-265.
- : *Heidegger e Brentano: l’aristotelismo e il problema dell’univocità dell’essere nella formazione del giovane Martin Heidegger*, Padova: Daphne Editrice, 1976.
- Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo y Santander, J. Rodolfo (coords.): *La fragilidad de la política: Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*. México: Aldus, 2016.
- Xolocotzi, Ángel: *Heidegger y el nacionalsocialismo: una crónica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- : *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Puebla: Ítaca, 2011.
- : “Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi”, *Fenomenología viva*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 49-62.
- : “¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica?”, *Tópicos* 37 (2009), 117-133.
- : (ed.) *Actualidad de Franz Brentano*, México: Universidad Iberoamericana, 2006. (*Cuadernos de Filosofía*, 35).
- : *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México: Plaza y Valdés, 2004.
- Zagal, Héctor: “A propósito de la rehabilitación de la *phrónesis* aristotélica” en Xolocotzi, Á., Gibu, R., Godina, C. & Santander, J. R. (coords.): *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, Puebla: Eón / BUAP, 2011, pp. 179-194.