

circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 9 / Vol. 18 / 2024

- ↻ **Felicidad y bienestar:
una revisión en retrospectiva**
Mabel Goretty Chala Trujillo
- ↻ **Logos, Ethos
y cuidado del medio ambiente**
José Alfonso Villa Sánchez



- ↻ **La idea de filosofía de base para las interpretaciones
heideggerianas sobre Aristóteles:
la confrontación (Auseinandersetzung)**
Uriel Ulises Bernal Madrigal
- ↻ **El líder populista como ídolo**
Sergio Ruvalcaba Solorio



Uriel Ulises Bernal Madrigal

Licenciado en filosofía y Maestro en filosofía de la cultura por la UMSNH y fue Investigador visitante en la Universidad de Navarra en otoño de 2018. Actualmente es estudiante del Doctorado en filosofía contemporánea en la BUAP y profesor en UPAEP, Universidad. Sus líneas de investigación son el pensamiento aristotélico, fenomenología y hermenéutica, humanis-

mo y pensamiento cristianos, de lo cual ha presentado ponencias en congresos locales, nacionales e internacionales, así como artículos de investigación y capítulos en libros coordinados.

Correo de contacto:
urielulisesbm@gmail.com

La idea de filosofía de base para las interpretaciones heideggerianas sobre Aristóteles: la confrontación (*Auseinandersetzung*)¹

Uriel Ulises Bernal Madrigal

Resumen

El objetivo de este texto consiste en explorar los elementos principales que configuran la idea de filosofía que Heidegger articula en el volumen 61 de la *Gesamtausgabe* como pauta metodológica a considerar en el hilo conductor que orientan sus investigaciones fenomenológico-hermenéuticas —al menos en la época comprendida entre 1921 y 1924— en torno al pensamiento aristotélico. Ahí el filósofo alemán considera que todo esfuerzo por definir qué es la filosofía debe contemplar una definición formal-indicativa de la misma, articulada en un ámbito determinado, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*). En ese sentido, establece una serie de indicaciones formales en relación con el carácter metodológico y expresivo de dicha definición para dar cuenta de las estructuras existenciales de la vida fáctica. De todo lo cual se busca dar cuenta, de un modo aproximativo, en este artículo.

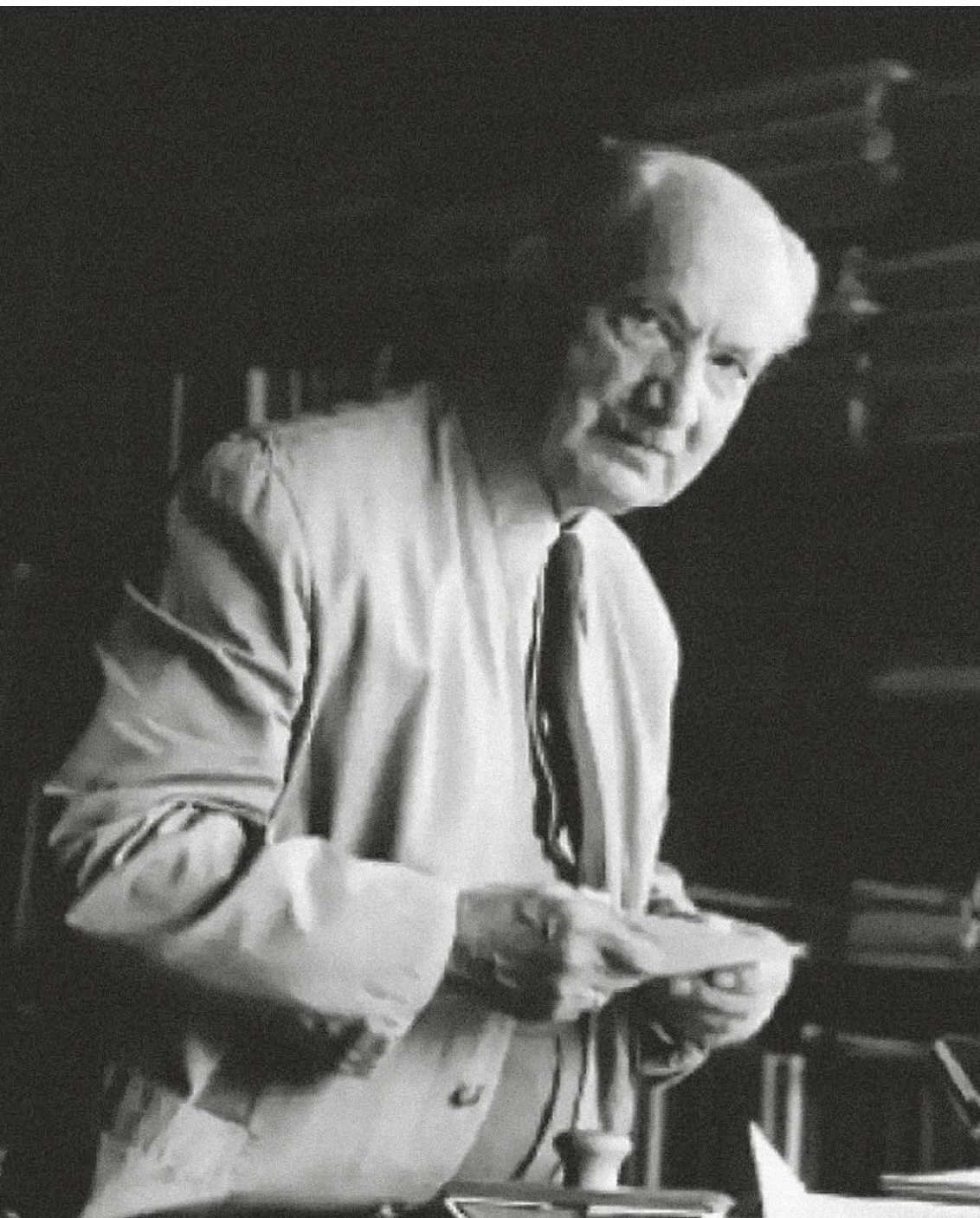
Palabras clave: Aristóteles, Heidegger, Confrontación, Fenomenología, Hermenéutica.

Abstract

The objective of this text is to explore the main elements that make up the idea of philosophy that Heidegger articulates in volume 61 of the *Gesamtausgabe* as a methodological guideline to be considered in the common thread that guides his phenomenological-hermeneutical research - at least in the period covered, between 1921 and 1924—around Aristotelian thought. There, the German philosopher considers that any effort to define what philosophy is must contemplate a formal-indicative definition of it, articulated in a specific area, namely, confrontation (*Auseinandersetzung*). In that sense, he establishes a series of formal indications in relation to the methodological and expressive character of said definition to account for the existential structures of factual life. All of which we seek to account for, in an approximate way, in this paper.

Key words: Aristotle, Heidegger, Confrontation, Phenomenology, Hermeneutics.

¹ El presente texto es un producto parcial —con carácter aproximativo— de la investigación realizada en el marco de estudios del “Doctorado en Filosofía Contemporánea” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, financiada por el programa de Becas Nacionales del CONAHCYT.



Martin Heidegger

Introducción

Las interpretaciones heideggerianas sobre el pensamiento aristotélico se muestran recurrentes y presentan un constante enfoque fenomenológico-hermenéutico, incluso después de la *Kehre* (Segura, 2022). Sin embargo, el acercamiento de Heidegger con el filósofo griego se desarrolla a partir de puntos de interés variables y desde ángulos distintos conforme avanzan sus desarrollos filosóficos. En todo caso, lo interesante es descubrir el hilo argumentativo en el cual dichos puntos, ángulos y matices quedan entretejidos en cada uno de sus proyectos a los que se dedicó en cada una de las etapas de su pensamiento. Uno de los puntos clave para rastrear dicho hilo conductor en lo que respecta a su interés por la filosofía de Aristóteles se puede ubicar desde sus primeros cursos en Friburgo, en el marco de su proyecto introductorio al pensamiento del Estagirita, a saber, en la GA 61. Ahí, el filósofo alemán propone una idea de filosofía, caracterizada por una radicalidad distinta al modo en que la tradición precedente la había concebido y con la cual pretende abordar la historia de la filosofía en general y la filosofía de Aristóteles en particular. En este tenor, el objetivo del presente artículo consiste en proponer una interpretación respecto a la idea de filosofía que Heidegger concibe en el volumen 61 de la *Gesamtausgabe* como pauta metodológica a considerar de manera indispensable al seguir el hilo conductor que orientan sus investigaciones fenomenológico-hermenéuticas en torno

al pensamiento aristotélico, al menos en la época que corre entre 1921 y 1924.²

Si bien el volumen 61 se intitula como *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, en realidad se desarrolla en torno a unas consideraciones metódicas muy específicas,³ en cuyo núcleo se ubica la comprensión y discusión de una idea de filosofía en relación con la vida fáctica, con base en lo cual, posteriormente, en el volumen 62, podrá realizar propiamente las pretendidas interpretaciones sobre el Estagirita.⁴ Dicho en otras palabras, en el volumen 61 se puede apreciar por qué y a partir de qué elementos se va edificando el peculiar carácter hermenéutico que Heidegger

² Como apunta acertadamente Xolocotzi: "Lo que observamos en los ejercicios heideggerianos no es una imposición metódica o temática, sino más bien el intento de buscar puntos de coincidencia entre lo reflexionado a partir de la discusión con el método fenomenológico, especialmente de carácter husserliano, y los grandes filósofos de la tradición, como Aristóteles" (2023, p. 45).

³ "Tengo grandes dificultades con mi plan de lecciones; podría fácilmente dar una lección de 4 horas y aún así no terminar. He decidido abordar el tema desde dos lados esta vez - para dar una consideración metódica que en principio es mucho más corta - quizás sea más comprensible si lo doy simplemente como un extracto del último tratamiento extenso, con el enfoque de los problemas especiales, respecto a los cuales todavía no he decidido qué tomaré, todo es igualmente valioso y beneficioso y productivo para mis intenciones filosóficas: Retórica - Lógica - Ética - o Física - todos estos son títulos más o menos incorrectos" (Heidegger, 2003, p. 20).

⁴ Será hasta el semestre de verano de 1922 que Heidegger impartirá un curso donde desarrollará propiamente y de un modo más amplio sus interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: "Se trata concretamente de la traducción e interpretación de los dos primeros capítulos del Libro primero de la Metafísica y, después de un apartado de tránsito, se halla la traducción de los primeros cuatro capítulos del Libro primero de la Física y la interpretación de la crítica a los Eleatas del segundo y tercer capítulos. El contenido de esa lección es lo que hemos anticipado como volumen 62 publicado en su totalidad apenas en 2005" (Xolocotzi, 2020, p. 317).

imprime a la fenomenología en virtud de su interés primigenio y constante por comprender la vida humana desde su facticidad y cómo va encontrando en Aristóteles a un interlocutor a la altura de sus inquietudes y desafíos.⁵ Lo cual no quiere decir que pretende mostrar en sus escritos a un Aristóteles fenomenólogo, sino que, desde el método fenomenológico específico del filosofar, redescubre los textos aristotélicos, a la luz del esfuerzo de autoaclaración de la vida misma.⁶

La pregunta por el sentido de la historia de la filosofía y la idea de confrontación (*Auseinandersetzung*)

Heidegger inicia la GA 61 preguntando por el sentido de la historia de la filosofía, señalando que toda investigación sobre ésta se da siempre en el marco de una determinada “conciencia cultural”, por lo que la historia de la filosofía que buscará desarrollar sobre Aristóteles y su recepción en la tradición, “se ve a sí misma como una investigación fáctica estricta, dentro de un modo determinado de postular y comprender los hechos”

⁵ Heidegger está convencido, desde sus primeros años como docente en Friburgo (1921), que la situación hermenéutica de la filosofía ha sido heredada por la tradición, lo cual le conduce a las raíces del pensamiento filosófico, con la intención de realizar un diagnóstico más acertado al respecto (Segura, 2022).

⁶ La filosofía radical es ella misma histórica, debe cuestionar su propia historia. En un nivel superior no hay separación de historia y filosofía. La investigación filosófica que discute estos problemas es la fenomenología. En Aristóteles no se asume ni se encuentra ningún “principio” fenomenológico; la fenomenología es investigación (Xolocotzi, 2020, p. 45).



(Heidegger, 1994, p. 1), siendo irrelevante, en última instancia, todo lo demás. Heidegger ve en el acto del filosofar el carácter historiológico⁷ de la filosofía, ya que este solo es aprensible como experiencia y accesible solo desde la vida fáctica, es decir, con y desde la historia.⁸ Este acceso a la historia como tal está dada de modos peculiares para cada generación, lo que da lugar a determinadas concepciones básicas sobre la totalidad de la historia; esto en función de valoraciones particulares y predilecciones filosóficas también particulares propias de cada época. Condiciones respecto de las cuales no es inmune la recepción histórica de la filosofía de Aristóteles, es decir, en cada época podemos ubicar dichas variaciones y determinaciones particulares que determinan la óptica con la cual se ha estudiado el pensamiento del Estagirita.

No obstante, para poder conseguir esto, el filósofo alemán consideró imperativo tener claridad fundamental respecto a: 1) el sentido de la actualización del filosofar; 2) el nexo entre dicha actualización con el Ser del filosofar, teniendo en cuenta la relación entre lo historiológico y la historia. Lo cual, advierte, no se puede simplemente



M. Heidegger

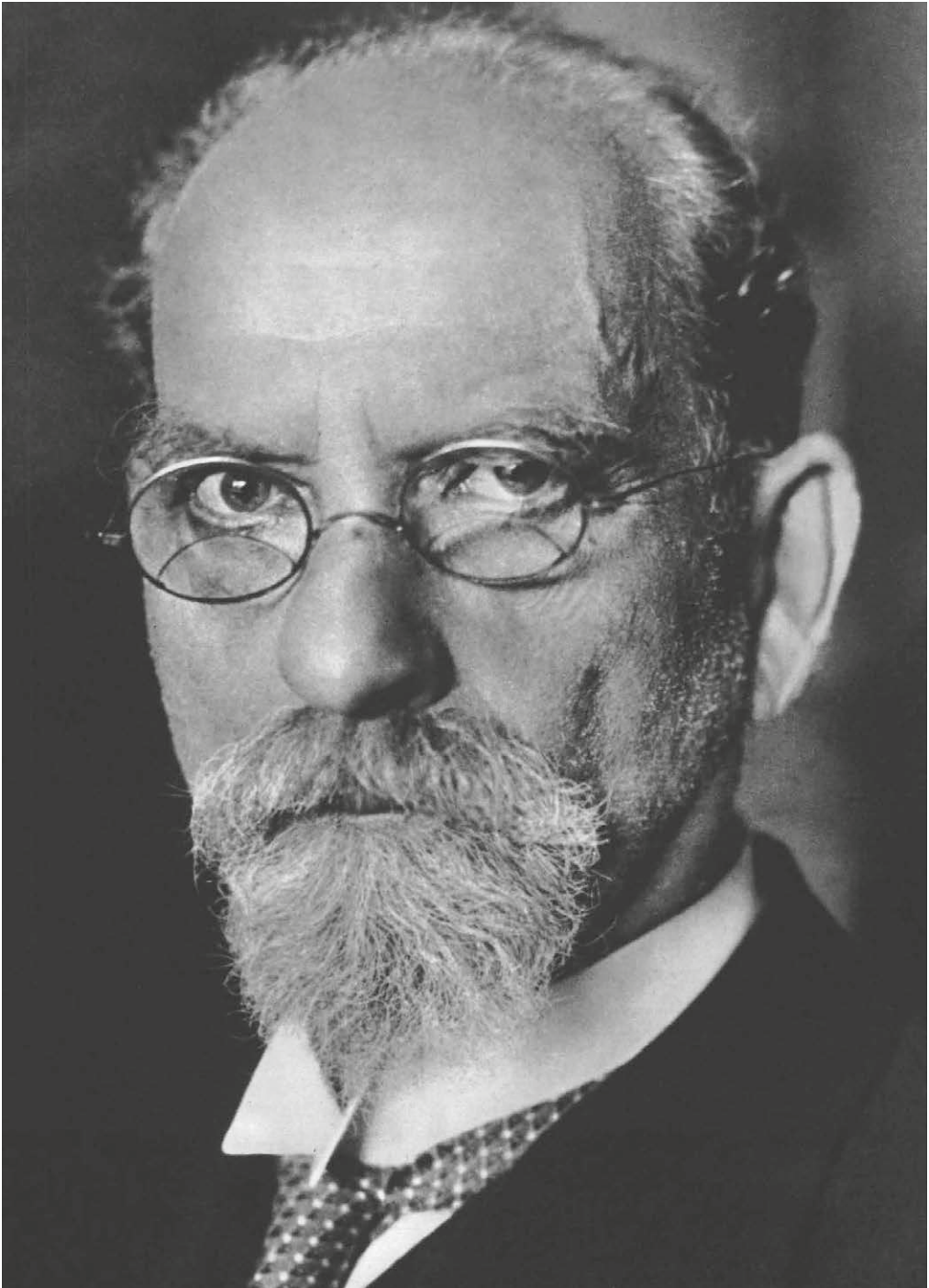
obviar ni suponer por medio de una indagación que esté “purificada” de la historiología y la historia. En todo caso, Heidegger presentará a la filosofía como un *conocimiento historiológico de la vida fáctica*, entendida en términos de una historia actualizada, donde se busca alcanzar una comprensión y articulación de las categorías existenciales —basadas en el comportamiento fundamental de la vida fáctica, la vida humana como tal— para interpretar “lo separable” desde su origen mismo y no desde “lo separado” como se ha hecho tradicionalmente.⁹

En este contexto, Heidegger introduce un término que será pieza clave respecto a su idea de filosofía, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*), entendida como aquel ámbito existencial dentro y fuera del cual se gesta toda comprensión, teniendo

⁷ Cabe mencionar que Heidegger introduce el término “historiológico” para describir un enfoque más profundo y reflexivo sobre la historia. Desde esta perspectiva, la historiología implica una comprensión más amplia y filosófica de la historia, que busca desentrañar el significado ontológico de los eventos históricos y cómo estos eventos influyen en la comprensión del ser humano sobre su propia existencia.

⁸ Algo que efectivamente Heidegger puso en práctica durante sus cursos, tal como lo atestigua H. Janes: “Uno sentía que asistía al acto original de un pensar, descubrir y abrir completamente original, propio y nuevo. Y él [Heidegger] era a la vez un pedagogo ejemplar” (Jonas, 2004, p. 415).

⁹ En este punto es importante destacar que Heidegger está pensando la historia, ya desde aquí, como ese “acontecer” (*Geschehen*) en el tiempo de la existencia humana; no el acontecer específico de la historia sino de la historicidad, como señala Günter Figal en *Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum (2000, p. 313).



Edmund Husserl

al *preguntar* y a la *pregunta* para tratar de explicar lo que en cada caso hay de fáctico: una confrontación con las opiniones, teorías, máximas y sistemas cronológicamente comprendidos en el desarrollo que parte del espíritu del pueblo griego y que desemboca en la historia del cristianismo (Heidegger, 1994, p. 2). En este sentido, la comprensión profunda de la historia de la filosofía viene dada como una apropiación tan vigorosa como crítica por la cual y en la cual se hace presente la historia y la posibilidad de vivirla. Es decir, como filosofía actual, ya sea en tanto que preguntar, asumiendo la forma de un preguntar fundamental; o bien, de la investigación, esto es, como la búsqueda concreta de respuestas. Por tanto “lo decisivo es la formación radical y clara de la situación hermenéutica como maduración de la problemática filosófica misma” (Heidegger, 1994, p. 3).

Ahora bien, como ya se señalaba, en la GA 61 Heidegger enfoca sus consideraciones en las pautas metodológicas necesarias para esclarecer el *cómo* del acceso al pensamiento de Aristóteles, un acceso que pretende ser más originario, esto es, más radical que el de sus predecesores situados en la línea de la tradición metafísica sustancialista, para tratar de confrontarse con un Aristóteles que pueda dar cuenta del entramado existencial de la vida fáctica desde una concepción más bien dinámica, esto es, fundada más bien en la *δύναμις* que en la *οὐσία*.¹⁰ Por tanto, reserva, en su gran mayoría, las interpretaciones fenomenoló-



Franz Brentano

gico-hermenéuticas, propiamente dichas, que dirige sobre el *qué* del pensamiento aristotélico, de sus preguntas fundamentales y de su preguntar mismo, para la GA 62. No obstante, aquí apuntala ya el foco de interés predilecto para él en ese momento sobre el filosofar del Estagirita, a saber, su “influencia subyacente en nuestras formas de ver y, sobre todo, de hablar” (Heidegger, 1994, p. 3).¹¹

Finalmente, en esta primera parte del volumen 61, Heidegger advierte que de todo lo anterior lo que le interesa no es una mirada externa hacia los meros nexos

¹⁰ Para una mayor profundización al respecto conviene revisar el *Heidegger-Jahrbuch 3*, así como los estudios realizados al respecto por Francisco González (2022).

¹¹ A pesar de lo interesante que puede resultar este tema, no será objeto de consideración en este texto, aunque sí puede que lo sea en futuras publicaciones.

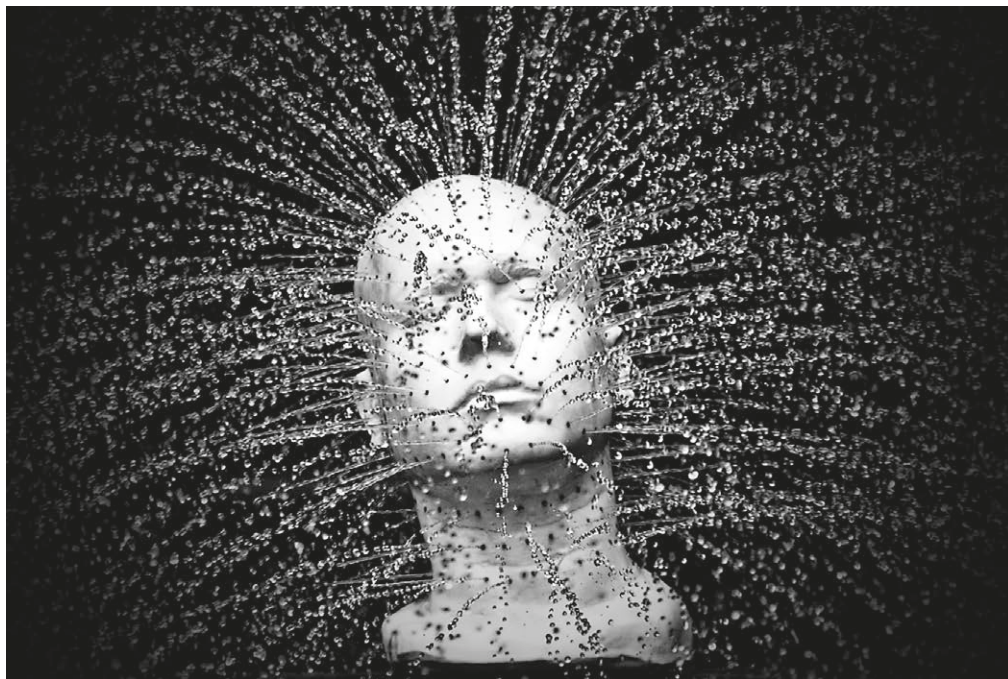


de filiación entre una escuela y otra, sino atender a los “problemas, fuerzas y motivos genuinamente efectivos” (Heidegger, 1994, p. 8). Algo que, a su juicio, sí hizo respecto de Brentano, en quien vio lo decisivo y por ello pudo superarlo en radicalidad. Así Heidegger pondrá especial atención a los “problemas, fuerzas y motivos genuinamente efectivos” del cuestionar que actualiza el filosofar aristotélico. En otras palabras, podemos ver en esta primera parte del volumen 61 que, de entrada, el acercamiento histórico que pretende realizar Heidegger sobre Aristóteles posee el carácter de una confrontación, desde la vida fáctica en su carácter dinámico, con las preguntas fundamentales y del preguntar propio que determinan al acto mismo del filosofar aristotélico.

La definición formal-indicativa de filosofía

Heidegger deja claro, al inicio del primer capítulo de la segunda parte del volumen 61, que no le interesa llevar a cabo una especie de rehabilitación, renovación o defensa de la filosofía de Aristóteles —o de cualquier otro autor—, ni tampoco una vinculación con la filosofía moderna (Heidegger, 1994, p. 11). En todo caso, le interesa acercarse al Estagirita a partir de dos preguntas “simples” y, por tanto, radicales: ¿qué es lo que realmente importa? ¿Cuál es el modo apropiado y genuino de plantear preguntas hacia lo que realmente importa? ¿De qué se trata el discurso cuando es realmente discurso? ¿Por qué debe y deberá ser el discurso filosófico (por una





cuestión de principio) intransigente? No se pretende dar aquí una respuesta a estas preguntas —el propio Heidegger no lo hace de modo explícito—, ya que intentar hacerlo exige un mayor tiempo y espacio de los aquí disponibles; se espera ahora que con enunciarlos vaste para indicar el valor y riqueza metodológicos que estas cuestiones poseen.

Continuando con la pregunta sobre qué es la filosofía, el filósofo alemán considera que ésta debe ser planteada con la claridad suficiente para la situación y la problemática en la que se plantea. Eludir-la desde el principio de la investigación solo anticipa una falta de dirección en la misma, de la correspondiente integridad metodológica y de una genuina pertinencia respecto a dicha investigación.

Por otro lado, la filosofía tiene su modo propio de ser *tenida* y, por consiguiente, hay una forma determinada y propia de adherirse a él y de perderlo. Se trata de modos de posesión que funcionan de forma inmanente según el qué y el cómo del Ser del objeto; “formas definidas de captación cognitiva y formas específicas determinantes de la claridad de cada experiencia” (Heidegger, 1994, p. 18). No como meros acompañamientos extrínsecos a los modos de posesión del objeto; sino como aquellas formas en que poseemos el objeto mismo como tal y, así, reivindicarlo en la discusión desde su genuina apropiación, de tal suerte que la discusión del objeto habla explícitamente sobre el qué en el cómo de su posesión.



Esta tarea es en sí misma tal que en cada caso surge de y en una situación de posesión de objetos, en una situación de experiencia y existencia fácticas (entendida existencial y radicalmente: ¡origen de la investigación fenomenológica en categorías!). Esta tarea, la de reclamar el objeto en el habla de tal modo y llevarla a una posesión determinada por el discurso, es la tarea de definición: pre-posesión (Heidegger, 1994, p. 18).

Se trata aquí del sentido formal de una definición, el cual, es, en este contexto, una determinación del objeto en su “qué” y en su “cómo”, de un modo adecuado a la situación y a la preconcepción de ella, capta al objeto desde una manera básica que se va a adquirir y de una manera que reclama al objeto en el habla.¹² Sin embargo, esto no ha sido lo usual en la tradición, sino más bien el proceder mediante definiciones lógico-formales que privilegian la conceptualidad del objeto, la lógica de su captación, la idea de su determinación. Lo cual no toma en cuenta algo que también es sumamente importante, en un sentido

decisivo, la situación de la vida en la que el objeto llega a ser experimentado, así como la intención básica en la que la experiencia apunta desde el inicio al objeto (el sentido de la situación y de lo anticipado). Heidegger considera que al tratar de dar una definición de la filosofía se ha incurrido en el error de plantearla desde una perspectiva lógico formal donde se toma como un objeto cuya posesión se introduce acríticamente en una norma de determinación, tomada tradicionalmente como evidente por sí misma.

Ante ello, Heidegger explora otros modos de hacer definición y encuentra la definición de principio, la cual, señala, “debe hacer accesible el objeto de tal manera que el “cómo” esté realmente determinado en su ser como principio: más precisamente, debe haber una primera indicación del “cómo” en el que el objeto funciona como principio” (Heidegger, 1994, p. 24). Su interés por este modo de definir viene dado por su pretensión de poseer el principio de manera genuina, esto es, existencial-filosóficamente en la experiencia básica de la pasión. Lo cual significa: “llevarlo a la maduración dentro de una pasión no esclarecida, para tomarla y retenerla: es decir para nosotros para adquirir esta experiencia básica por primera vez. El camino es largo para la filosofía como investigación” (Heidegger, 1994, p. 24).

En este tenor, si la filosofía es algo en lo cual se juega lo concreto, sea de un modo o de otro, es importante que la definición de la filosofía en tanto que principio lleve en sí misma una referencia a lo concreto, de tal forma que la comprensión de la defini-

¹² Aquí se puede apreciar claramente la impronta fenomenológica, por la atención primordial al “cómo” aparecen las cosas. Dicha impronta será una constante a lo largo de este texto, donde nuestro autor desplegará sus elementos metodológicos, indicaciones formales y categorías fundamentales, por ejemplo, el caso que veremos más adelante en torno al comportamiento y que será también retomado en SyZ: “sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer. La forma en la que aparece algo no es indiferente para comprenderlo; de esta manera, el ente, pensado ontológicamente en una referencia al ser *-Dasein-*, debe ser aprehendido fenomenológicamente a partir de sus modos de aparecer, que no es otra cosa que los modos de comportamiento.” (Xolocotzi, 2018, p. 117).

ción, en su modo propio de actualización y maduración, conduzca a lo concreto. Dicho de otra manera: “lo concreto debe ser apropiado como aquello para lo cual el principio “es” (Heidegger, 1994, p. 31). Pero esto es apenas indicativo, hace falta establecer el “cómo”. Heidegger es claro aquí al decir que este “cómo” no es el de las ciencias, ya que estas representan, por vía negativa, lo que la filosofía no es. Esta es la única referencia que nos da la subestimación del concepto de filosofía es, pues, negativa, aunque preparatoria:

La definición de principio (en el sentido formalmente establecido) del objeto llamado “filosofía”, y por tanto la definición de principio de todos los “objetos filosóficos”, debe ser tal que la determinación del “qué” y el “cómo” del objeto (maduración, acercamiento, acceso, apropiación, retención, renovación) enfatiza decisivamente la función ontológica del “qué” y el “cómo”

a nivel de principio, más aún, de un modo que el contenido definitorio, “indica” la concreción genuina, aquella de la que es necesario apropiarse. En otras palabras, la definición de principio es indicativa, lo que significa que lo que se dice en la definición, el contenido definitorio, debe ser comprendido “como indicativo”. Mi comprensión debe ser tal que planteo precisamente el contenido definitorio en relación con... Por lo tanto, el contenido, las determinaciones dadas del objeto como tal, no deben convertirse precisamente en el tema. En cambio, la comprensión que capta tiene que seguir la dirección indicada del sentido. {En su modo de acceso, la comprensión sí comprende cómo se da “formalmente” el modo de seguir (dirigido hacia la apropiación)} (Heidegger, 1994, p. 32).

Una definición indicativa no presenta de modo claro ni completo el obje-





to que se va a determinar, aunque en tanto que genuinamente indicativo, da de antemano el principio del objeto. De este modo, lo indicativo aquí significa que lo dicho por él tiene el carácter de “formal” y, por tanto, de impropio.¹³ Sin embargo, este “im” de la impropiedad posee una referencia positiva, ya que su estructura carente de contenido proporciona, al mismo tiempo, la dirección hacia su actualización: “cuanto más radical y formal es la comprensión de lo vacío, más rico se vuelve, porque conduce a lo concreto” (Heidegger, 1994, p. 33).

De ese modo, lo indicativo es decisivo porque si bien no presenta un contenido propiamente dicho, sí determina la dirección y, por tanto, es vinculante con aquello que se pretende definir. A partir de esto, Heidegger propone una interpretación radical de lo formal mismo, es decir, una interpretación del sentido existencial de lo formal; donde su opuesto no es lo “material”, en tanto que contenido accidental. Lo formal, tampoco es *eidético*. Formal se refiere a una “forma de aproximación hacia la maduración de un cumplimiento original de lo señalando” (Heidegger, 1994, p. 33). El objeto mismo, determinado en el “cómo” de su ser principio, está inauténticamente allí, formalmente indicado.

Vivimos en un modo de posesión inauténtico, que toma una dirección específica de actualización hacia la maduración del modo de posesión

auténtico, y este último se determina como auténtico precisamente a través de esta toma de dirección. El modo auténtico de posesión es, respecto de muchos objetos, en un sentido radical un Ser, es decir, el Ser específico de la respectiva actualización de la maduración de la existencia (Heidegger, 1994, p. 34).

Formal-indicativo es un unificado, inseparable de la filosofía, donde lo formal no es la forma y la indicación su contenido, sino que formal significa aproximación a la determinación. Por su parte, el contenido definitorio remite al “cómo” de un auténtico encuentro, determinación, constitución, formación, lo cual se ubica en el *Ein-bildung* (in-formación actualizada) del fenómeno completo. Sin embargo, la situación-de-aproximación desde la cual la definición adquiere su enfoque no es aquella en la que el objeto se presenta completa y propiamente.¹⁴ Por lo tanto, la adecuación de la definición con el objeto no es auténtica ni original, sino cuestionable; y es desde esta cuestionabilidad y falta de evidencia que debe entenderse a la definición, mas no para demostrar la falta de sentido y la arbitrariedad de la definición, sino para enfatizar, justamente, su carácter propiamente indicativo. En todo caso, en una comprensión existencial radical, se trata de

¹³ Desde el punto de vista de propiedad, lo que se da de antemano posee un origen genuino, sin embargo, explícitamente es primero y necesariamente rechazado, aunque verdaderamente retenido en lo que Heidegger (1994) llama como la “decadencia” (p. 33).

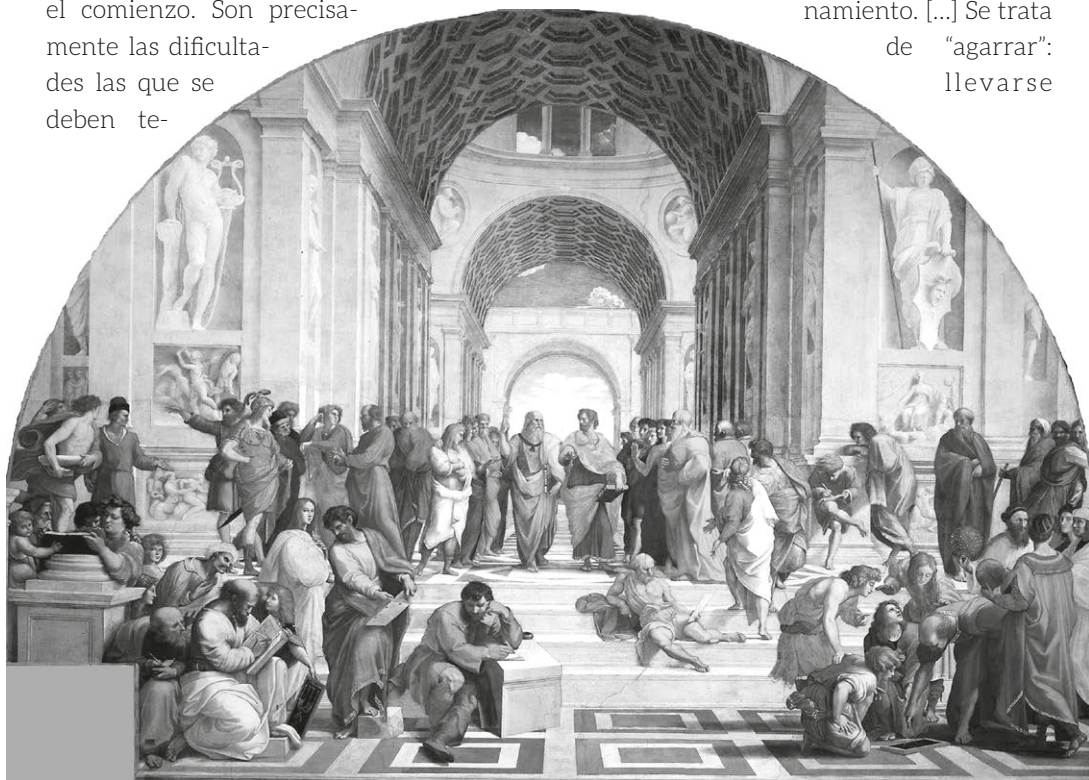
¹⁴ Cabe mencionar —aunque no ahondar— la importancia que para Heidegger tiene en la filosofía la comprensión del “cuándo” del momento oportuno para establecer una discusión, el cual solo puede darse solo si se entiende lo que dice la definición: solo si el acceso a la situación de evidencia original se ha actualizado, donde se decidirá si las exigencias de prueba impuestas a la definición tiene algún sentido dentro del enfoque.

madurar la cuestionabilidad: “la puesta en cuestionamiento de sí mismo y de la vida y de la actualización decisivas es la postura básica de toda -incluida la más radical- clarificación” (Heidegger, 1994, p. 35).

La definición que busca el filósofo alemán es, pues, formalmente indicativa: de ahí que se entienda su sentido de “prueba”, “pregunta”, “investigación”, “método”, y, por consiguiente, no se pueda introducir objetos cualesquiera y hablar en vano (Heidegger, 1994, p. 35). Esto enfatiza la importancia que tiene la maduración del acceso mismo, el “cómo” de la decisión entra en la experiencia; pero con la actualización, con la comprensión de la preocupación por la existencia, las dificultades básicas son solo el comienzo. Son precisamente las dificultades las que se deben te-

ner a la vista para lograr una clarificación al respecto que revele en primera instancia el horizonte adecuado hacia la vida fáctica.

Solo en darnos cuenta de que nuestra visión depende precisamente de esta posesión, reside la motivación básica para la maduración del filosofar. [...] Comprender la filosofía auténticamente significa encontrar la cuestionabilidad absoluta y poseer esta cuestionabilidad con plena conciencia. [...] El suelo fijo (el suelo es algo que siempre necesita madurar, como lo hace una apropiación) está en la captación de la cuestionabilidad: es decir, está en la maduración radical del cuestionamiento. [...] Se trata de “agarrar”: llevarse





radical y concretamente a una decisión dentro de una aceptación explícita de la tarea de investigación (Heidegger, 1994, p. 37).

Para Heidegger no existe una especie de revelación de la filosofía; en todo caso, considera que la filosofía es más bien demostrable por la vida fáctica: si se supone que la vida y la existencia son, entonces tiene que haber filosofía. De este modo, solo queda un camino para el filósofo alemán: examinar sin descanso. Se trata de una tarea de interpretación problemática: “estar en filosofía”, comprender radicalmente a las autoridades, examinar lo que realmente es lo histórico, lo que realmente nombre este nombre; no para apoderarnos de lo histórico sino para generar una genuina meditación sobre ello, en la cual, una visión tabular o enciclopédica no logra nada.

Las indicaciones formales de la definición filosófica

Heidegger busca ser radical con su definición formal-indicativa de la filosofía y para ello determina una serie de indicaciones formales en torno al carácter metodológico y expresivo que esta debe cumplir para no caer en un mero nominalismo, ni en un esencialismo *a priori*. Comienza la distinción formal entre “poseer” y “comportar” para centrarse en este último y sus distintos sentidos posibles: sentido de relación, actualización, maduración y el sentido de las participaciones en el comportamiento. De los cuales, el sentido de relación es el

que adquiere una mayor relevancia para nuestro autor ya que lo considera como el más original en correspondencia al filosofar, haciendo de este último un comportamiento con el objeto de la filosofía, el cual posee originalmente un carácter clarificador que capta al objeto “como objeto” y, así, una determinación del objeto por el modo de aprehenderlo:

La relación del comportamiento es una relación con algo: el comportamiento hacia... se adhiere a algo, es decir, en cada caso según el sentido de la relación, el “algo” con el que se relaciona el comportamiento es aquello que la relación contiene en sí misma, lo que es sostenido por ella y en ella, lo que “sostiene” acerca “de” el objeto. El “sobre qué” y el “hacia qué” de la relación es el contenido (Heidegger, 1994, p. 53).

A la luz de esto, el filosofar se entiende por el filósofo alemán como un comportamiento cognitivo hacia el ente en términos de sentido de ser, de modo que lo que está en juego decisivamente en el comportamiento es propiamente el sentido de ser (Heidegger, 1994, pp. 120-121).

La filosofía es ‘ontológica’, de hecho, es una ontología radical y, como tal, es una ontología fenomenológica (existencial, historiológica, espiritual-histórica) o una fenomenología ontológica (con el énfasis recayendo de un lado a otro, dependiendo de la orientación polémica). El objeto de la



filosofía, el ente en su ser, codetermina desde sí mismo (función de principio) el comportamiento (Heidegger, 1994, p. 60).

Lo que está en juego aquí es que el Ser “es” y que está ahí como “Ser” genuinamente y según su significado en el fenómeno. De ese modo dicho sentido de ser se constituye como una tarea del comportamiento en su plena y problemática concreción. Una tarea que no constituye una mera cosa, ni un asunto fáctico, algo efectuado externamente, sino que atañe al comportamiento poseído o tenido como ser, lo cual lleva a la pregunta y a la determinación sobre qué significa y qué puede significar esto (Heidegger, 1994, p. 61). Una cuestión que, sin embargo, Heidegger pospone.

Otra indicación formal en torno al carácter metodológico y expresivo de la definición filosófica planteado por Heidegger es la situación de acceso. “Lo que es inmediatamente determinable como situación de un mundo común y de un mundo circundante” (Heidegger, 1994, p. 63). Se trata de un nexo fáctico denominado por Heidegger como “universidad”. Al mismo tiempo que se plantea la tarea de la comprensión de la definición, según la propia apropiación concreta del filosofar mismo, se plantea también la tarea del acceso para determinar esta situación de la vida como ser en su “qué” y en su “cómo”: esta es la tarea del acceso al “tener” como ser. Esto plantea una serie de dificultades, comenzando por ver a la universidad como “aquello en lo que, y a partir de lo cual se actualiza el filosofar”, así como las siguien-

tes objeciones: 1) ¿la filosofía es universidad-filosofía? (Heidegger, 1994, pp. 65-67); 2) ¿puede la situación accidental de la universidad ser normativa para la filosofía? (Heidegger, 1994, pp. 68-73).

Por último, y como tercera indicación formal de la definición filosófica en su carácter metodológico y expresivo, el filósofo alemán plantea el tema de la tradición en conexión con una premisa metodológica que considera a la universidad como formación histórica:

Todo lo que puede saberse y vale la pena saber sobre la realidad de la universidad en su historia objetiva debe exponerse objetivamente y a partir de ahí debe exponerse los criterios y objetivos de una evaluación en su estado actual y su idoneidad con respecto a la cuestión que hemos planteado. El estado actual de la universidad está en conexión objetiva con su historia y, por lo tanto, está objetivamente allí abierto a una consideración objetiva y a una evaluación objetiva, evaluación comparativa (Heidegger, 1994, p. 72).

La cuestión del sentido y derecho de la tradición se retoma, pues, en la problemática de lo histórico mismo, el cual, a su vez, está arraigado en la facticidad de la vida fáctica. Razón por la que el filósofo alemán centrará su confrontación con el sentido de la facticidad. En esa dirección Heidegger se aproxima a la vida fáctica, tomando “vida” como categoría fenomenológica básica; con lo cual declina ciertas direcciones de sentido surgidas principal-



mente en la filosofía de la vida moderna (Dilthey, Bergson, Rickert), ya que, en suma, el término “vida” es empleado ahí tanto para referirse a una realidad integral, última y significativa: “la vida misma”, como con cierta ambigüedad respecto a expresiones tales como “vida política”, “vida miserable”, “soportar una vida dura”. Nuestro autor esboza las estructuras del sentido del término “vida”. Respecto al término “vida” tomado como sustantivo, Heidegger señala que se puede entender a partir de tres sentidos: extensión,¹⁵

¹⁵ “La vida en el sentido de unidad de sucesión y de maduración de los estados de “vivir” antes nombrados” (Heidegger, 1994, p. 85).

posibilidades¹⁶ y destino; así mismo, nos habla de un sentido predominante de esta, a saber, vivir = ser.¹⁷

¹⁶ “La vida, entendida como tal unidad de sucesión delimitada: ahora en el sentido de algo que conlleva específicamente posibilidades, maduras parcialmente en la vida misma y para ella. Vida de la que decimos que todo lo puede traer, que es incalculable; y en ese sentido algo que porta posibilidades y es sus posibilidades, ella misma como posibilidad (una categoría que puede ser captada de manera filosóficamente rigurosa; desde el principio no tiene nada que ver con la posibilidad lógica o a priori) (Heidegger, 1994, p. 85).

¹⁷ “La vida entendida en un sentido en el que 1 y 2 se entrelazan: la unidad de extensión en posibilidad y como posibilidad -posibilidades pasadas, cargada de posibilidades y cargadas de sí mismas, formando posibilidades- y este tomo tomado como realidad, de hecho, como realidad en su opacidad específica como poder, como destino” (Heidegger, 1994, p. 85).



Ahora bien, tomando el verbo “vivir”, en su sentido intransitivo (“estar vivo”, “vivir realmente”, etc.) y su sentido transitivo (“vivir la vida”, “vivir algo”). En lo que respecta al sentido intransitivo, este siempre se presenta concretamente como un vivir “en”, “fuera de”, “para” algo. Ese algo que mantiene múltiples relaciones con el vivir, es lo que llamamos “mundo”. Así mismo, el contenido rico en referencialidad del término “vida”, en tanto sustantivo en su sentido relacional unitario de los modos de vivir, se entiende también como “mundo” (Heidegger, 1994, p. 86).

Para comprender este concepto es necesario tener presente nuestra manera de abordar su determinación. Nuestro enfoque surge de la interpretación fenomenológica del fenómeno “vida” y se articula a través de los sentidos intransitivos y transitivos de estar dentro, fuera, a favor, con y contra un mundo. Lo que tenemos aquí, entonces, no es la propuesta y designación de una realidad particular elegida incidentalmente (por ejemplo, el cosmos de la naturaleza) como mundo, es decir, como un lugar en el que casualmente se encuentran los seres vivos. Por el contrario, estamos determinando el concepto de mundo a partir del fenómeno indicado en el verbo “vivir”, fenómeno que podemos intuir de manera determinada como nuestra vida, el vivir de nuestra propia vida. La categoría fenomenológica “mundo”, nombra inmediatamente -y esto

es crucial- lo que se vive, el contenido al se aspira al vivir, aquello a lo que la vida se aferra (Heidegger, 1994, p. 85).

En la tónica del sentido relacional de la vida y el término “mundo”, el filósofo alemán retoma también el término “cuidado”¹⁸: “Vivir en su significado verbal, debe ser interpretado según su sentido relacional, como *cuidar*: para cuidar de algo y sobre algo; vivir de [sobre la base de] algo, cuidándolo” (Heidegger, 1994, p. 90). En ese sentido, cada experiencia es en sí misma un encuentro en y para un acto de cuidar. Lo que hace que el objeto sea algo que se encuentra y se encuentra precisamente en el camino del cuidado, haciendo de él algo significativo. Los objetos no están presentes, de entrada, como realidades desnudas, en una especie de estado natural que, en función de nuestra experiencia, reciban habitualmente un valor: “Por el contrario, la objetividad, la “naturaleza”, surge primero en el sentido básico del Ser de los objetos del mundo vivido, experimentado y encontrado” (Heidegger, 1994, p. 91). Así, la vida experimenta su mundo como cuidado, en sus múltiples relaciones, actualizaciones y maduraciones, cuya sensación básica constituye el sentido preconceptual que anticipa el sentido pleno de toda interpretación de la objetividad¹⁹: cada objeto es algo mundano que la vida misma forma.

¹⁸ El cual siempre existe en una dirección, sea determinada o indeterminada, segura o no: “La vida encuentra una dirección, se da a sí misma o vive en una dirección, y aunque la dirección se pierda de vista sigue estando presente. La totalidad de la vida, en todos los casos de un mundo, puede realizarse en direcciones marcadamente distintas” (Heidegger, 1994, p. 94).

¹⁹ Incluida la interpretación lógico-formal.

A modo de conclusión

Hecho este breve recorrido de carácter meramente indicativo y a manera de conclusión, se puede decir lo siguiente. En la GA 61 se ubican las consideraciones metodológicas con las que Heidegger prepara sus interpretaciones fenomenológico-hermenéuticas sobre el pensamiento aristotélico, las cuales tendrán lugar propiamente en la GA 62. De manera específica, se puede rastrear la idea particular de filosofía que él considera como la más apropiada para el estudio del pensamiento aristotélico y de la historia de la filosofía en general. Dicha idea se configura en un ámbito de-

terminado, a saber, la confrontación (*Auseinandersetzung*): un ámbito existencial en el que se gesta toda comprensión; un proceso que implica cuestionar y explorar las opiniones, teorías y sistemas a lo largo de la historia, desde la antigua Grecia hasta el presente, manifiesto tanto en el preguntar fundamental como en la búsqueda concreta de respuestas.

En este ámbito, el filósofo alemán considera que todo esfuerzo por definir qué es la filosofía, debe considerar una definición formal-indicativa de la misma, donde “formal” no se refiere simplemente a la forma externa de algo, ni implica que la indicación represente su contenido. Más

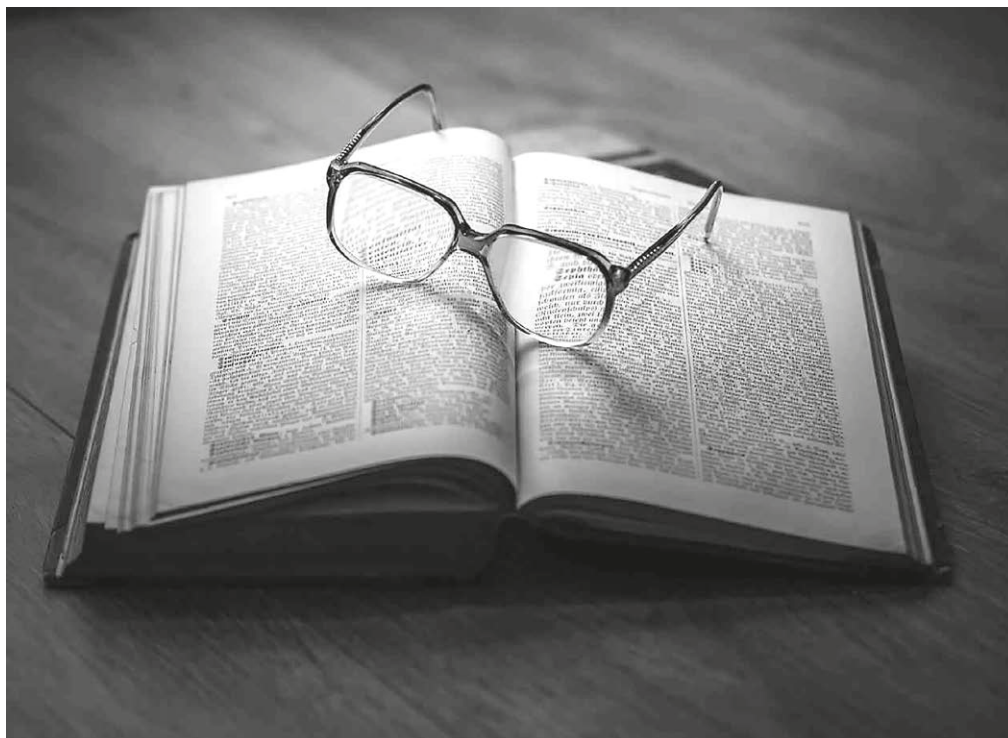


bien, “formal” significa aproximación a la determinación. Por lo tanto, la correspondencia entre esta definición y su objeto (la filosofía) no puede ser considerada como original y acabada de manera inherente, sino que es dinámica porque siempre está sujeta a ser cuestionada. Esta falta de certeza y la posibilidad de cuestionamiento son para Heidegger elementos indispensables que, lejos de querer demostrar su falta de sentido o arbitrariedad, buscan resaltar su verdadero carácter indicativo.

Así, establece una serie de indicaciones formales en relación con el carácter metodológico y expresivo de dicha

definición. En primer lugar, propone una distinción entre “poseer” y “comportar”, prefiriendo este último término y explorando sus diversos sentidos: relación, actualización, maduración y participaciones en el comportamiento. De estos, Heidegger destaca el sentido de relación como el más relevante para la filosofía, ya que lo considera fundamental en el proceso de clarificación las estructuras de la facticidad. En la siguiente indicación formal, plantea la importancia de la situación de acceso, vinculando el filosofar con la vida como ser, en un entorno que denomina “universidad”: aquella situación de la vida como ser en





su “qué” y en su “cómo”, tarea del acceso al “tener” como ser. Finalmente, en la tercera indicación formal, se enfoca en el tema de la tradición en conexión con la historicidad y la vida fáctica. Así mismo, aborda el concepto de “vida” desde una perspectiva fenomenológica, destacando su relación con el mundo y el cuidado, donde cada experiencia se convierte en un acto del cuidar y los objetos adquieren significado a través de su relación con la vida misma.

Con todo, Heidegger considera a la filosofía (en esta etapa de su pensamiento que corre entre 1921-1923) desde un enfoque ontológico-fenomenológico como un “conocimiento historiológico de la vida fáctica”: una actividad de constante confrontación y crítica con la historia de la

filosofía, que pretende una apropiación más radical de la historia misma, así como una comprensión más originaria de las categorías existenciales de la vida fáctica. En última instancia, se trata de una confrontación que no solo implica un enfrentamiento con las ideas y concepciones del pasado, sino que también es un proceso dinámico que sigue presente en la filosofía contemporánea: una filosofía actual que puede asumir tanto la forma de un preguntar fundamental, como de la búsqueda concreta de respuestas, siendo aquí lo decisivo “la formación radical y clara de la situación hermenéutica como maduración de la problemática filosófica misma” (Heidegger, 1994, p. 3).



Referencias

- Figal, G. (2000). *Phänomenologie der Freiheit*. Beltz Athenäum.
- González, F. (2022). "El nacimiento de Ser y tiempo: la lectura crucial de Heidegger e 1921 del *De anima* de Aristóteles". En Xolocotzi, Á., Orejarena, J., Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Heidegger, M. (1994). *Phanomenologische Interpretationen Zu Aristoteles. Einführung in Die Phanomenologische Forschung: 61*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., y Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Síntesis.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana*. Trotta.
- Segura, C. (2022). "Heidegger entorno a Aristóteles: una mirada fenomenológico-hermenéutica". En Xolocotzi, Á., Orejarena, J., y Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2023). La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921. *Tópicos, Revista De Filosofía*, (67), 35-59.
- Xolocotzi, Á. (2018). *Heidegger. Lectura y escritura*. Fontamara.
- Xolocotzi, Á. (2020). Los "proyectos fenomenológicos" de Martín Heidegger. El caso de Aristóteles. *Acta Mexicana de Fenomenología, Revista de Investigación Filosófica y Científica*, 5, 309-321.
- Xolocotzi, Á., Orejarena, J., y Gibu, R. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista