

THE GENEALOGY OF THE THEORETICAL. HEIDEGGERIAN READINGS OF HUSSERL AND ARISTOTLE

STEFANO CAZZANELLI

ORCID.ORG/0000-0002-2320-7640

UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

s.cazzanelli.prof@ufv.es

Abstract: *In this paper I want to follow the steps that, according to the early Heidegger, bring to the emergence of the theoretical attitude by means of the transformation of the genuine attitude of our being in the world. In the first part I present some basic aspects of the Heideggerian categories of the pre-theoretical life. In the second one, I expose how this genealogy produces an essential difference with respect to Husserl's phenomenological framework. In the third one I develop a correspondence between Heidegger's genealogy of the theoretical and the one contained in the first book of Aristotle's *Metaphysics*. In the conclusion, I explain why according to Heidegger the Aristotelian prejudice about movement is the origin of the absolutization of the theoretical that lasts along the history of philosophy up to the present.*

KEYWORDS: HEIDEGGER; MOTIVATION; FACTICITY; PRETHEORETICAL LIFE; THEORETICAL ATTITUDE

RECEPTION: 7/02/2020

ACCEPTANCE: 16/03/2020

GENEALOGÍA DE LO TEORÉTICO. LECTURAS HEIDEGGERIANAS DE HUSSERL Y ARISTÓTELES

STEFANO CAZZANELLI

ORCID.ORG /0000-0002-2320-7640

UNIVERSIDAD FRANCISCO DE VITORIA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

s.cazzanelli.prof@ufv.es

Resumen: En este artículo quiero recorrer los pasos que, según el joven Heidegger, llevan al surgimiento de la actitud teórica a través de una transformación de la actitud natural de nuestro estar en el mundo. En la primera parte, presento algunos aspectos esenciales de las categorías heideggerianas de la vida pre-teórica. En la segunda, señalo cómo esta genealogía produce una diferencia esencial respecto al planteamiento fenomenológico de Husserl. En la tercera parte, muestro un paralelismo entre la genealogía de lo teórico de Heidegger y la que se encuentra en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. En la conclusión expongo por qué, para Heidegger, el prejuicio aristotélico acerca del movimiento origina la absolutización de lo teórico que persiste en la historia de la filosofía hasta la actualidad.

PALABRAS CLAVE: HEIDEGGER; MOTIVACIÓN; FACTICIDAD; VIDA PRE-TEORÉTICA; ACTITUD TEORÉTICA

RECIBIDO: 7/02/2020

ACEPTADO: 16/03/2020

EL ESTAR EN EL MUNDO PRE-TEORÉTICO¹

Para el joven Heidegger, la vida pre-teorética se expresa en situaciones, cada una se puede interpretar como una unidad completa originaria de experiencia. Las situaciones están en constante mutación y suelen compenetrarse parcialmente. Éstas son, por ejemplo, estar escribiendo un artículo, leer un libro, dar un paseo hacia el centro, etcétera. Todo hombre está siempre en una situación que es una determinada configuración expresiva de la vida. La vida se expresa originariamente en situaciones. Éstas pasan de una a otra de manera que cada una viene motivada por una situación anterior y está animada por una tendencia hacia algo (τέλος). Una vez alcanzado este algo, por lo general, una nueva situación sustituye a la anterior. La motivación, afirma Heidegger, es la “forma fundamental del contexto vital” (GA, 56-57: 205).²

El concepto de *motivación* tiene una relevancia fundamental en la descripción de la actitud natural llevada a cabo por Edmund Husserl. Para el padre de la fenomenología, la experiencia es una red de motivaciones en transformación constante. Este concepto permite expresar de manera adecuada la relación entre situaciones sin caer en el error de interpretar dicha relación en términos causales o como una concatenación evidente entre estados de cosas. Ya en el primer capítulo de su primera *Investigación lógica* —significativamente titulada “Las distinciones esenciales”—, Husserl presentó el carácter de remisión propio de la motivación:

Objetos o estados de cosas, de cuya existencia alguien tiene conocimiento actual, indican a ese alguien la existencia de ciertos objetos o estados de cosas—en el sentido de

- 1 Este trabajo es fruto de la reelaboración del capítulo “La donación de la vida y sus configuraciones expresivas” de mi tesis doctoral titulada *La donación como indicación formal. Método y práctica de la hermenéutica fenomenológica*, defendida en 2019 en la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección del profesor Ramón Rodríguez.
- 2 Las obras de Heidegger serán citadas según el criterio convencional: la abreviatura de las obras completas (“GA”), seguida del volumen en números arábigos y la página. La única excepción será *Sein und Zeit* cuya abreviatura será “SZ”, seguida del número de párrafo y la página. Con el fin de preservar la coherencia del texto y utilizar un único criterio preferí traducir las citas sin apoyarme en las ediciones en español actualmente disponibles. Todas las traducciones, por lo tanto, son mías.

que la *convicción de que los primeros existen es vivida por dicho alguien como motivo* (y precisamente un motivo *no-evidente*) *para la convicción o presunción de que también los segundos existen*—. La motivación produce una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio entre los que se constituyen para el pensante los estados de cosas indicadores e indicados. (Husserl, 1968a: 25)

Como se puede ver, para Husserl la motivación es un tipo de indicación (*Anzeige*). Gracias a los nexos motivacionales se configura mi experiencia inmediata del mundo, de manera que, cuando entro en mi habitación y encima de la mesa veo un ramo de flores que antes no estaba, este estado de cosas motiva la convicción de que “ella pasó a la casa para dejarme este magnífico regalo”. Es evidente que mi convicción no es el fruto de una deducción evidente, es decir, de una demostración del tipo $5 + 7 = 12$.

La misma relación indicativa que plantea Husserl entre los objetos de la actitud natural en el párrafo 47 de *Ideen I*, Heidegger la retoma para aplicarla a las situaciones de la vida fáctica. Evocando mi recorrido estudiantil, recuerdo a mi profesor del instituto cuando me explicaba a Schopenhauer y Nietzsche y la fascinación que me generaba. Este motivo me llevó a elegir Filosofía como carrera universitaria. La lectura de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes despertó en mí las ganas de escribir una pequeña tesis sobre el método de la duda. Para ello, solía ir a la biblioteca del Departamento de Filosofía, donde, casi por casualidad, encontré un escrito de Jean-Luc Marion acerca de la ontología de Descartes. Este breve ensayo fue una de las causas de mis dos años de estudios en París, etcétera. Estos ejemplos biográficos manifiestan la conexión motivacional entre distintas situaciones.

Ahora bien, llevar las vivencias a donación de manera auténtica supone un reto no indiferente para la hermenéutica heideggeriana. El mero hablar de *flujo* de situaciones indica la ausencia de un punto cero al que podamos remontarnos para empezar nuestro análisis, y de un punto de llegada definitivo que proporcione una unidad de medida adecuada para juzgar la vida. Además, la modalidad con la que se presenta la vida en su movimiento constante es la autosuficiencia:

Autosuficiente la forma de cumplimiento (*Erfüllungsform*)— su estructura intencional: direccionalidad fundamental en cada caso, y siempre en un mundo (también el mundo propio), hacia algo trascendente (que comprende también lo fá-

ticamente inmanente); esta “forma” es el modo de la dirección propia de la vida, la que toma incluso allí donde se quiere cumplir y deleitar. No necesita estructuralmente salir de sí misma, liberarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus tendencias genuinas. (GA, 58: 31)

La autosuficiencia traduce la imposibilidad de la vida de salir de sí misma para verse desde fuera y comprenderse como un objeto cualquiera. La vida consigue satisfacer, cumplir (*erfüllen*), sus tendencias fácticas permaneciendo en sí misma, en su mundo. La estructura intencional de la vida fáctica hace que toda situación remita más allá de sí misma hacia otra situación. En otros términos: no se da una situación que permita a la vida interrumpir el flujo de las vivencias, incluso la actitud teórica es una modalidad de la motilidad de la vida, una configuración expresiva de tipo particular, pero de ninguna manera algo ajeno a la vida. En términos heideggerianos, la autosuficiencia es lo que justifica el acierto de Paul Natorp en su crítica a la fenomenología: éste negaba la posibilidad de una comprensión teórica de las vivencias y de una objetivación del sujeto.³ Solo podemos interpretar la vida en acción, durante su despliegue, caminando con ella o recorriendo sus pasos, para manifestar los caracteres que permanecen constantes en la incesante mutación de las situaciones y de sus contenidos. Este “ir con la vida” (*Mitgehen mit dem Leben*) es la manera en que Heidegger interpreta la intuición originariamente oferente del principio de los principios de Husserl. Define los caracteres constantes de la vida como caracteres de relieve (*Reliefcharaktere*).

Por su autosuficiencia, *a priori* la vida tiñe con su opacidad todas sus formas expresivas. No hay situación o configuración de la vida que no arrastre, de una u otra manera, el carácter propio de la vida. El sentido común simplifica este problema fenomenológico radical afirmando que toda acción de un sujeto lleva la marca de su temperamento. Aunque se trate de una simplificación, sirve para comprender que, efectivamente, el sentido inmediato en el cual se manifiesta el mundo está caracterizado *a priori* por el nexo de motivaciones que configuran la significatividad de nuestro mundo concreto. A este respecto cabe hablar de tipos o estilos de significación. Así como no existe una acción de la actitud

3 Para una presentación crítica y bastante completa de las críticas de Natorp a Husserl y su interpretación heideggeriana, véase Ruiz, 2012.

natural que de algún modo no arrastre una marca del temperamento del yo que actúa, es imposible pensar en un estar inmediato en el mundo que prescindiera del estilo propio de significación con el que se le presenta el mundo a cada sujeto. El “mundear” del mundo, su significatividad, siempre se ofrece según un estilo propio parcialmente compartido con la mayoría de la gente que nos rodea, pero que imposibilita de antemano una donación inmediata de un significado puro. La significación pura, el dato puro, es un mito, una abstracción fruto de la interrupción de la actitud natural.

Esta opacidad originaria de lo dado se puede explicitar diciendo que todo fenómeno se ofrece siempre e inmediatamente en la figura del “en cuanto”. Aprovechándonos de la *Kathedererlebnis* que describió Heidegger en su primer curso universitario, podríamos decir que la misma cátedra se ofrece *en cuanto* “escritorio del docente” a todos los que comparten un mundo hecho de universidades, estudiantes y alumnos; y quizás *en cuanto* “escudo para protegerse de los enemigos” para aquellos cuyo mundo compartido se caracteriza por flechas, arcos, tribus, etcétera. Toda significación está siempre pre-determinada en virtud de nuestro contexto de mundo o, dicho de otro modo, todo *en cuanto (als)* teórico está siempre pre-determinado por un *en cuanto* de la significatividad (*als der Bedeutsamkeit*). Afirma Heidegger:

Todo lo que comparece en la vida, comparece “de algún modo” (*irgendwie*). Por lo general, no es dicho modo lo que comparece para la vida en el fluir de sus tendencias, sino que eso que comparece lo hace *en el* “de algún modo”. Y esto sucede también cuando comparece para la vida fáctica un “de algún modo” en tanto que una figura de la vida, cuando intenta alcanzarlo como meta de una tendencia. (GA, 58: 54)

La autosuficiencia de la vida, que impide una captación pura de los significados inmediatos, repite a nivel pre-teórico la imposibilidad de una comprensión inmediata de la relación de la conciencia con el objeto, aquella relación que los neokantianos llamaban “conciencia” (*Bewusstheit*).⁴ Tal y como toda significación del *en cuanto* presupone a su vez un *en cuanto* de esta misma significación,

4 Cfr. Rickert, 1915: 52; Natorp, 1888: 18-19 y Lask, 1911: 198.

según Natorp, toda conciencia de conciencia (reflexión) presupone siempre un ego puro y una relación del objeto con la conciencia que permanecen no-temáticos, no asibles. Ahora bien, mientras para el neokantiano esta inferencia teórica sirve para demostrar la imposibilidad de una comprensión originaria de la vida de la conciencia, para Heidegger la autosuficiencia de la vida expresa la circularidad de la filosofía como ciencia originaria y su profunda esencia hermenéutica. Aunque el *modus operandi* de ambos filósofos pueda parecer el mismo, el contexto operativo es completamente diferente.

Como la autosuficiencia es un rasgo esencial de la vida en sí y por sí, la ciencia se manifiesta como una configuración expresiva de la vida. La actividad teórica es *una* determinada motilidad de la vida, *una* determinada manera de vivir y no la *única* ni *la* originaria. Por eso, toda absolutización de la actitud teórica es un error. La ciencia es un carácter de relieve de la vida, una actitud que destaca de manera significativa y que pretende ser la configuración auténtica de ésta, la máxima expresión de su motilidad. Sin embargo, sólo en virtud de una comprensión originaria de la vida misma en y para sí será posible determinar en qué medida la ciencia es expresión adecuada de la existencia y, sobre todo, si la vocación de la filosofía es realmente la actitud teórica.

La actitud natural asume en la filosofía de Heidegger un papel fundamental para la comprensión del mundo y de su significado. La forma de acercarse a ella tiene que ser puramente intuitiva, descriptiva, una especie de relato de nuestro estar en el mundo, una forma de autobiografía en la que podamos “vernos en acción”. En esto concuerdan Heidegger y Husserl, y se esfuerzan por realizar lo que en su día Wilhelm Dilthey planteaba como la tarea de una psicología descriptiva como ciencia fundamental:

La psicología puede llevar a cabo las tareas de una ciencia fundante parecida solo en la medida en que se mantiene en los límites de una ciencia descriptiva que establezca hechos y uniformidades de hechos. De esta psicología se diferencia radicalmente la psicología explicativa, que quiere deducir todo el contexto de la vida espiritual a partir de ciertas asunciones. (Dilthey, 1959: 32)

LA DIFERENCIA ESENCIAL CON HUSSERL

El objetivo fundamental de Heidegger es manifestar las raíces fácticas de toda reflexión teórica y de la filosofía misma. En nuestro estar en el mundo es preciso encontrar la ocasión para la propia actitud fenomenológica: “El problema es la posibilidad de acceder al ámbito del origen a partir de la vida fáctica. En ésta deben poder encontrarse fácticamente señalamientos motivadores (*motivierende Hinweise*) que indiquen previamente hacia el origen” (GA, 58: 82).⁵ Este pasaje es fundamental y marca el comienzo de una diferencia esencial con Husserl que llegará hasta la separación definitiva de sus caminos en 1927, en ocasión de su colaboración para el artículo “Fenomenología” de la *Encyclopædia Britannica*.⁶ Por supuesto, Husserl reconoce la diferencia fundamental entre la actitud natural y la actitud fenomenológica; sin embargo, movido por exigencias epistemológicas, puso entre las dos un salto que Heidegger no podía aceptar porque, en su opinión, impedía justificar la legitimidad y la autenticidad de la propia actitud fenomenológica como actitud privilegiada de comprensión del significado de nuestro estar en el mundo y de lo que sale a nuestro encuentro. Husserl, en *Ideen I*, tras haber presentado en términos puramente descriptivos la actitud natural, interrumpe el análisis del darse inmediato del mundo para introducir el cambio radical de actitud operado por la reducción trascendental:

No nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo que se encuentra en la actitud natural [...]. Semejante tarea puede

- 5 Poco después, Heidegger volvió a enfatizar el mismo concepto: “La cuestión es la motivación de la idea de la *ciencia* absoluta *del origen* de la vida —desde la vida fáctica—. Motivación de la ciencia del origen, a saber, motivación de su necesidad según el sentido, ya que el transcurso fáctico de la vida podría darse sin dedicarse jamás a dicha ciencia” (GA, 58: 86).
- 6 Acerca de la transformación hermenéutica que Heidegger elabora en sus primeros años de docencia en Friburgo, son muy esclarecedores los ensayos de Rodríguez, 1997 y Vigo, 2008.

y debe establecerse de manera científica y es una tarea extraordinariamente importante, a pesar de que hasta aquí apenas vislumbrada. Pero no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a encontrar la puerta de entrada de la fenomenología, en esta dirección ya se ha hecho todo lo necesario. (Husserl, 1976a: 52)

Es extremadamente significativo que en el cuarto ejemplar de *Ideen* (copia D), justo al margen de esta frase, el propio Husserl anotase a mano: “Heidegger dice lo contrario” (1976b: 484).

¿Respecto de qué dice Heidegger lo contrario? A mi juicio —considerando que seguramente se trata de una nota de 1929, es decir, posterior a las incomprendiones de 1927 sobre el artículo “Fenomenología”—, Husserl sabe que Heidegger lo abandona cuando, por medio de la reducción trascendental, pone entre paréntesis todo el mundo fáctico para que surja como único resto de la epojé el ego puro y el mundo como fenómeno trascendental. Este paso husserliano de lo pre-teorético a lo fenomenológico es para Heidegger un paso hiperbólico: la reducción husserliana cae en el error de toda teoría del conocimiento y corta la rama sobre la que tiene que asentarse la actitud fenomenológica, es decir, la facticidad de la vida. ¿De dónde surge la fenomenología, si ésta interrumpe todo enlace posible con la actitud natural? ¿Cuál podría ser su motivación? Éstas son las preguntas que planteaba Heidegger a sus estudiantes:

Prestrucción y relucencia como expresión de la intencionalidad: estructura formal originaria de la facticidad (del sentido de ser de la vida). Lo que no me ha dejado nunca tranquilo: ¿la intencionalidad ha caído del cielo? Si es algo último, ¿en qué sentido de ultimidad hay que asumirla? Evidentemente, sin asegurarse de la intencionalidad por medio de una posibilidad de experiencia y de encuentro teóricos. ¿Que yo tenga que vivir y “ser” de manera intencional es algo que hay que “explicar”! (GA, 61: 131)

Ya en 1919 los estudiantes de Friburgo habían notado esta diferencia fundamental entre discípulo y maestro. Cuando Heidegger distinguió entre ciencias explicativas y ciencias del comprender y añadió “para el segundo tipo, el problema fundamental es: ¿cómo se concilia la teoretización con el despliegue del contexto de las vivencias? La fenomenología intuitiva, eidética, la ciencia filosófica originaria, es una ciencia comprensora” (GA, 56-57: 208), Gerda Walter apuntó en

el margen de sus apuntes, justo al lado de estas frases, “*Aber nicht bei Husserl!*” (Kisiel, 1995: 66).

La fenomenología, en cuanto ciencia del comprender originario, no puede ni debe romper su arraigo fáctico so pena de caer en el teoreticismo. Por eso, cuando en la segunda redacción del artículo “Fenomenología”, Husserl escribe: “La peculiaridad principal de la reducción trascendental estriba en que, de antemano y de un solo golpe, inhibe, en una *voluntad teórica universal*, esta ingenuidad trascendental que aún impera en la psicología pura; en que abarca con esta voluntad la vida actual y habitual entera”, Heidegger anota “¿Y esta voluntad misma?” (Husserl, 1968b: 274). Para Heidegger, el *Dasein* fáctico encierra en sí mismo la apertura trascendental. Una pura comprensión de la vida fáctica, un contramovimiento que resista a la inclinación de la vida a comprenderse a partir del mundo en que se encuentra, que haga transparente esta vida para sí, que desvele la motilidad de la existencia, manifestará que la modalidad de ser del *Dasein* es la existencia, es decir, la trascendencia o —según la terminología heredada de Georg Simmel en estos primeros años— “más-que-vida”: “La vida existe en este más-que-vida (*Mehr-als-Leben*), o este más-que-vida *es* la vida, *es* la trascendencia inmanente de la vida, tanto como vida que produce (de manera vital, orgánica) como en cuanto vida espiritual que crea” (GA, 59: 70).⁷

En la hermenéutica de la facticidad se puede ver que la fenomenología es una posibilidad existencial del hombre, aquella configuración expresiva de la vida que, única, permite la comprensión originaria del sentido. Heidegger, ahí donde Husserl habla de la ascensión que supone la reducción trascendental, anota: “Ascensión (elevación) que sin embargo permanece ‘inmanente’, es decir, una *posibilidad humana*, en la cual el hombre viene precisamente a *sí mismo*” (Husserl, 1968b: 276-277). En Husserl, al contrario, la clave de la fenomenología se encuentra de manera completa en la propia conciencia trascendental, y toda cuestión fáctica queda entre paréntesis, *Dasein* incluido, cuyo análisis —para él— era simplemente una psicología empírica del hombre fáctico. La tarea del fenomenólogo

7 En sus apuntes sobre la mística, Heidegger escribía respecto de san Bernardo: “Tendencia fundamental de la vida: vivir más (*mehr-Leben*)” (GA, 60: 336). En *Sein und Zeit* se habla al respecto de la “primacía *ontológica* [del *Dasein*]: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ‘ontológico’ en sí mismo” (SZ, § 4: 13).

no es tender puentes entre lo pre-teorético y el horizonte propiamente fenomenológico de la conciencia trascendental, sino *reinterpretar* todo lo dado en la actitud natural y en las ciencias positivas (entre las cuales se encuentra también la psicología pura o fenomenológica) en la conciencia trascendental, la cual no es un yo humano. Heidegger anota:

¿Pero esta *reinterpretación* no es sólo la aplicación *complementaria* de la problemática trascendental, que usted encuentra incompleta en la psicología pura, de tal modo que, con la inserción de lo psíquico como algo propiamente trascendente, todo lo positivo se vuelve desde ahora trascendentalmente problemático —todo— lo psíquico mismo y el ente (mundo) que se constituye *en él*? (Husserl, 1968b: 277).

La distancia infranqueable entre ego puro y *Dasein* humano abierta por la reducción trascendental impide entender la actitud fenomenológica como una prerrogativa humana, como la actuación auténtica de la vida misma, el contramovimiento filosófico por excelencia: “¿No es este hacer una posibilidad del hombre, pero, precisamente porque este nunca está ahí delante, un *comportamiento*, es decir, un modo de ser, que precisamente de origen se procura a sí mismo, y por ende nunca pertenece a la positividad de lo ahí delante?” (Husserl, 1968b: 275). Estas críticas heideggerianas de 1927 tienen su origen en los cursos de Friburgo sobre la facticidad de la vida humana. La tarea de la filosofía es mostrar el paso de lo pre-teorético a lo teorético, incluido lo teorético propiamente fenomenológico, señalando cómo las motivaciones de esto se encuentran en aquello.

En la experiencia inmediata, el mundo se presenta de modo significativamente vivo e histórico. Inmediata y regularmente el sujeto no aparece en la vivencia, sino que está por completo inmerso en la situación y en su fluir; nada con ella (*mitschwimmen*). Los fenómenos me acontecen (*sich ereignen*), surgen de manera continua en mi horizonte de mundo con toda su riqueza de significado inmediato. Este nivel primario de lo pre-teorético es impersonal; el yo, por decirlo así, fluye con la cabeza bajo el agua, volcado en sus actividades: está totalmente dirigido y poseído por lo que hace. Podríamos decir que el *conocimiento* del mundo que se tiene aquí es puramente perceptivo, orientativo, cinestésico. Es el punto básico de la comprensión del mundo de la vida, que Aristóteles definía

como αἴσθησις y que Heidegger traduce de manera significativa por *Kenntnisnahme* (*Orientierung*). La situación es aquí un todo compacto de referencias, nos limitamos a vivir de manera irreflexiva el movimiento de motivante a motivado y la propia tendencia situacional. El sentido de la situación está completamente determinado por el *en cuanto* de la significatividad: el mundo mundeá como un organismo autónomo donde el sujeto es un ingrediente de este mundeá. Por esta razón, Heidegger prefiere hablar de mundo-propio (*Selbstwelt*) en lugar de yo o de sujeto.

Ahora bien, siguiendo implícitamente el comienzo de la *Metafísica*, la primera elevación respecto de la mera sensación del mundo se da con la μνήμη, la cual se lleva a cabo en la esfera pre-teórica y supone una modificación reproductiva, una representificación de lo originariamente dado en la percepción. Recordando lo vivido, modifico la percepción. Rememorar es el acto primero de la comprensión de las vivencias; significa relatar lo acontecido y es una primera toma de contacto con su significado. En realidad, aquí puede hablarse en términos propios de “toma de conocimiento” (*Kenntnisnahme*) por primera vez. Ahora el sujeto saca la cabeza del agua y mira hacia atrás para describir lo andado. La compactabilidad de la vivencia originaria se relaja (*entspannen*): mientras vivo, los fenómenos salen a mi encuentro y, en cierto sentido, soy completamente pasivo frente a ellos. Lo ambiental (*das Umweltliche*) parece dominar la situación y ser el carácter determinante —aunque, en realidad, el mundo-ambiente y el mundo-compartido siempre están implícitamente *coloreados* por la significatividad, que tiene su manantial en el mundo-propio—. Al contrario, en la toma de conocimiento de lo vivido *ya sé lo que me espera*, ahora soy yo quien dirige el despliegue de los acontecimientos y puedo ver una determinada situación en su conjunto y ya no fase a fase. Conozco el guion por haberlo vivido antes y, de esta manera, el frenesí del flujo inmediato deja espacio a su ordenación en el relato. Los nexos intencionales entre los acontecimientos se perciben por primera vez, ya que la toma de conocimiento recorre lo andado poniéndolos al descubierto:

Lo decisivo es que la vida, en lugar de seguir avanzando en la tendencia de sus expectativas, formando vida, sale de sí misma y le da una figura (*Gestalt*) a esa vida vivida, estabilizando el sentido del nexo de expectativas y tomándolo como una tendencia expresa. Se expresa de este modo una legalidad esencial de la vida en y para sí; esta manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*. (GA, 58; 119)

Si prescindimos de su carga existencial, una buena muestra de esta toma de conocimiento se encuentra en lo que Sartre llamaba *sentiment d'aventure*:

Desde el fondo de este café, algo retrocede a los momentos dispersos del domingo y los suelda unos con otros, les da un sentido [...] Decididamente, este sentimiento de aventura no procede de los acontecimientos: ya tenemos la prueba. Más bien es la manera de encadenarse los instantes. (Sartre, 1938: 86-87)

Gracias a esta toma de conocimiento de la situación, el mundo se configura por primera vez en uno compuesto por casas, árboles, calles, parques, escuelas, profesores, alumnos, libros, bibliotecas, hospitales, partidos políticos, consejos económicos, etcétera, es decir, destacan *círculos de realidades* que constituyen la primera alteración de lo pre-teorético en dirección a lo teorético. De hecho, aprovechando esta primera relajación de lo vivido en la toma de conocimiento, la ciencia llega a la configuración de sus nexos teoréticos. Heidegger habla al respecto de *Erkenntnisnahme* para enfatizar, gracias al prefijo “*Er*”, que la génesis de lo teorético es el fruto de una radicalización de un movimiento pre-teorético. Aquella desvitalización y deshistorización primigenia, fruto de la representificación es ahora llevada a sus máximas consecuencias. La actitud teorética, de hecho, no se limita —como el *Kenntnisnahme* pre-teorético— a relajar la compactabilidad del terreno de experiencia originario, sino que rompe los nexos vitales entre una situación y la otra, suspende las relaciones significativas de motivación y tendencia para objetivarlas en meras relaciones de causa y efecto. Por otra parte, el significado histórico de la vivencia, que tenía como eje configurativo el mundo-propio, es ahora puesto entre paréntesis y analizado según una perspectiva meramente objetiva. La meta de esta actitud es una generalidad de género que pueda tener una validez universal y que, por tanto, no esté invalidada por una intromisión del sujeto empírico. Heidegger la describe en los siguientes términos:

Donación pura de objeto (*reine Sachhingegenheit*). Contenido situacional del *Studium*: toda referencia vital (*Lebensbezug*) está interrumpida. Estoy completamente libre de todo contexto vital y sin embargo completamente atado a la verdad [...]. Con la entrada en esta esfera pura de estados de cosas, alcanzo la posibilidad de un conocimiento ilimitado [...]. Solo tengo estados de cosas puros y horizontes de estados de cosas. (GA, 56-57: 213-214)

La significatividad todavía ambiental del *tomar conocimiento* es ahora eliminada y sustituida por un mero conjunto de significaciones objetivas, de meras cosas (*Dinge*), en el que el sujeto histórico se elimina y se reemplaza por una subjetividad teórica pura.

El proceso fenomenológico por el que se forma esta idea [de coseidad] hace visible que la esfera de coseidad (*Dinglichkeitssphäre*) se refiere, según su sentido, a la experiencia fácticamente plena de la significatividad. La evidencia de esta relación de sentido sólo se vuelve plenamente irrefutable cuando se comprende del todo el *primado de la vida*. (GA, 58: 126)

LA GÉNESIS FÁCTICA DE LA ACTITUD TEORÉTICA EN ARISTÓTELES

La genealogía de lo teórico a partir de la vida fáctica, es decir, el reconocimiento de la actitud teórica como *un* tipo de actuación de la motilidad de la vida, es algo que ya puso de manifiesto Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. Según Heidegger, el estagirita fue, por un lado, el primero en darse cuenta de la necesidad de retrotraer a la dimensión fáctica tanto el filosofar como los conceptos fundamentales de la filosofía. Sin embargo, por el otro, el propio Aristóteles inauguró en la historia de la filosofía aquella primacía y absolutización de lo teórico que llegará hasta Natorp y Husserl.

Un primer aspecto que llama la atención del análisis heideggeriano de Aristóteles es cómo Heidegger traduce el texto, interpretando los términos fundamentales según una perspectiva que podríamos llamar *tensional* o *dinámica*. El término *φύσις* lo traduce como “un ser-cómo (*Wie-sein*) que es preciso interpretar como una modalidad específica del ser tal que para este mismo ser le importa algo” (GA, 62: 17). La naturaleza es movimiento, un movimiento orientado hacia algo, una tensión hacia. En cierto sentido, ésta es la estructura intencional de la situación que hemos visto caracterizada por la motivación y la tendencia hacia. Respecto al hombre, podemos hablar de un ente cuya modalidad de ser consiste en el devenir, en el tender hacia algo según el carácter del *ver*: “La vida del hombre tiene el carácter de ser del tipo que le importa algo: el ver. En el ver *es* el hombre, al cómo de la vida pertenece el *devenir*. En el ‘importarle algo’ está comprendido el carácter de devenir de la vida” (GA, 62: 305).

En virtud de esta tendencia esencial, el hombre se maravilla: lo maravilloso es lo desconocido en el sentido de aquel *todavía-no-conocido* que impulsa a conocer. Por naturaleza, el hombre tiende (ὀρέγονται φύσει) [980 a 21] al saber, es decir, no sólo a ver, sino a ver *más* (*mehr Sehen*):

El ‘ver más hacia’ (*mehr an Hinsehen*) es el ‘más’ propio del más del ser de la vida (experiencia fundamental de Aristóteles); aquel se fundamenta en este contexto, sólo formalmente indicado aquí. Esta interpretación fáctica comparativa es, en su facticidad, una modalidad fáctica de la maduración del cómo de la vida (del trato mirante-hacia) considerado en la interpretación comparativa. (GA, 62: 70)

Lo que en la terminología vitalista de Simmel, Heidegger llamaba un *mehr Leben*, ahora se traduce en términos más fenomenológicos-aristotélicos como un *mehr Sehen*.

En virtud de esta pre-concepción (*Vorgriff*), Aristóteles quiere descubrir cuál es el *ver más* que mejor caracteriza la vida del hombre. Recorriendo de manera comparativa las diferentes actitudes fácticas del hombre, es decir, los posibles tratos con el mundo, Aristóteles afirmará que *más sabio* (σοφώτερος) es el hombre que *ve más hacia* las causas primeras de lo que aparece. Por esta razón, términos de grado o comparativos como μάλα, μάλιστα se encuentran muchas veces repetidos en este primer libro de la *Metafísica*.

El punto de partida del análisis aristotélico son los diferentes tipos de *pre-aprehensión* del mundo que se presentan en la vida humana. Aristóteles habla de ὑπόληψις, un término traducido por “noción” o incluso por “juicio”, pero que sería más adecuado traducir por pre-juicio, pre-concepto o pre-aprehensión. Heidegger lo traduce por *Dafürnahme*, es decir, “el tomar algo en cuanto”, que evidentemente se refiere a todo lo dicho acerca de los “en cuanto” de la significatividad. Aristóteles afirma que los objetos siempre se comprenden según una perspectiva determinada, es decir, el acceso a lo que se ofrece nunca es puro, sino caracterizado desde siempre por la forma de acceso a ello, por la manera con la que el hombre se dirige a ello. Dependiendo de una modalidad u otra, el objeto se desvelará más o menos. Lo fundamental consistirá en determinar cuál es la modalidad de acceso privilegiada al ente, o sea, aquella por medio de la cual el ente se nos presenta más visible.

Para Aristóteles hay cuatro tipos de acceso al mundo (pre-aprehensiones de objetos): *ἐμπειρία*, *τέχνη*, *ἐπιστήμη* y *σοφία*. Es importante subrayar que todos son modalidades del comercio con el mundo, modalidades de trato (*Umgang*) con el mundo-ambiente. Heidegger traduce *ἐμπειρία* por “trato familiarizado con algo que pretende lograr algo” y *τέχνη* por “proceder que pone en obra”. Ambos son tipos de saberes que acompañan al correspondiente trato con los objetos y que los ponen de manifiesto según su propio respecto (*Hinsicht*). Ahora bien, “la pre-aprehensión de la *ἐμπειρία* permanece implícita. Al contrario, la pre-aprehensión de la *τέχνη* es expresa, disponible, de manera que en ella el con-qué (*Womit*) del trato se pone de relieve de una manera determinada según el ‘cómo de su aparecer’” (GA, 62: 315). Efectivamente, cuando nos movemos en el mundo haciendo algo, por ejemplo, conduciendo un coche, construyendo una casa, curando a un enfermo, solemos estar tan volcados en nuestro quehacer que, en cierto sentido, “no sabemos qué estamos haciendo”, lo hacemos y ya está. Al contrario, el momento de la *τέχνη* expresa una primera interrupción del estar inmersos en el mundo para dar cuenta de lo que estamos haciendo. Se trata de una modificación parecida a la que antes hemos visto en la rememoración: la tensión del trato con el mundo se relaja y aparece de manera evidente el con-qué de nuestra ocupación y, sobre todo, el porqué de este mismo hacer.

Es evidente, por tanto, que con la *τέχνη* hay una mayor visión del objeto y de la situación, tanto que sólo ahora podemos decir que el mundo como tal aparece en sentido propio: “Por medio de esta modificación del trato con el mundo, el mundo pre-dado evidentemente no se modifica; sin embargo, es ahora cuando en este trato *aparece* el mundo por primera vez. Antes la vida vivía en *escorzos*, ahora en el *aparecer*” (GA, 62: 317). Dependiendo del *τέλος*, tendremos una prioridad de la *ἐμπειρία* o de la *τέχνη*, ya que:

[...] para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito (*μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν*) los expertos que los que poseen la teoría sin la práctica. [...] Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más (*μᾶλλον*) al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios (*σοφωτέρους*) a los conocedores del arte que a los expertos. (Aristóteles, 981a, 12-15, 24-26)

Aristóteles contrapone dos comparativos diferentes (μᾶλλον): donde se trata de lograr algo (*Ausrichten*), la prioridad la tiene evidentemente la ἐμπειρία. Sin embargo, si se cambia la perspectiva y el fin consiste en ver-más, la prioridad la tendrá la τέχνη. Afirma Heidegger:

En este trato —que según su tendencia favorece el aparecer (*Aussehen*) de su correspondiente con-qué— es importante el (ad)mirar hacia (*Auf- und Hinsehen*) el aparecer del con-qué del trato. Un mirar hacia que hasta ahora había permanecido implícito en el trato familiar con los objetos (*Auskenntnis*). (GA, 62: 57)

Lo que Heidegger había dicho en sus primeros cursos acerca de la “toma de conocimiento” (*Kenntnisnahme*) de la situación, como primera forma de comprensión de su sentido y como primer paso de acercamiento hacia lo teórico, encuentra su paralelismo perfecto en estos primeros párrafos de la *Metafísica* de Aristóteles. Además, así como la actitud teórica (*Erkenntnisnahme*) es una radicalización de la relajación de la situación que, de manera incipiente, empieza en la “toma de conocimiento”, del mismo modo las diferentes pre-aprehensiones del mundo en Aristóteles se construyen una sobre otra en una escala ascendente de mayor visión. De esta manera, la τέχνη tiene como condición de posibilidad la ἐμπειρία⁸ y surge en virtud de un cambio de perspectiva, un prescindir (*Absehen*) del hacer algo para ver con mayor claridad este algo en su aspecto (*Aussehen*). El hombre interrumpe ahora su actividad y empieza a cuidar únicamente el manifestarse del mundo bajo una perspectiva universal (καθόλου), dirigido hacia las causas últimas (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν) del con-qué.

Si antes la vida maduraba (*Zeitigung*) en el cuidado del hacer algo, ahora encontramos una nueva modalidad de maduración que consiste en el cuidado del “ver más hacia”. El paso del uno al otro supone, sin embargo, una interrupción del trato primigenio con el mundo. La pre-aprehensión de la τέχνη no se dirige al placer ni a las necesidades (μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα) (Aristóteles, 981b 21-22) y tampoco a algo útil (μὴ πρὸς χρῆσιν) (Aristóteles, 981b

8 “Nace el arte cuando, de muchas observaciones de experiencia, surge una única noción universal sobre los casos semejantes (μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις)” (Aristóteles, 981a 5-7).

19-20): “El μὴ πρὸς, el renunciar (*Aufgeben*) no es, por así decirlo, un salirse del correspondiente trato, sino que *en* este trato —desenvolviéndose en ello— la vida fáctica renuncia a algo de manera que, por medio de esta renuncia madura, se vuelve disponible, está ahí otro trato” (GA, 62: 65). La distensión, relajación, interrupción, suspensión (*Sperrung*) del comercio inmediato con el mundo permite el desarrollo de la τέχνη, de la ἐπιστήμη y finalmente de la σοφία. Aristóteles expresa este bloqueo por medio del término σχολή (ἐσχόλασαν) (981b 23), es decir, ocio, reposo, tiempo libre.

Una vez interrumpido el trato inmediato con el mundo y centrando la preocupación en el puro ver en general, la diferencia entre las pre-aprehensiones sólo será una diferencia de grado. Es decir, el paso a la σοφία se obtiene radicalizando el respecto (*Hinsicht*) ya presente en la τέχνη. Si esta trata de las causas y de lo universal, descuidando lo útil, el placer y las necesidades, la σοφία será el saber de las causas primeras, un saber por sí mismo, con total descuido de lo práctico. El más sabio de todos será quien absolutice la interrupción y vea de manera superlativa (μάλιστα). Esta excelencia, esta “dignidad suma”, caracteriza el saber de la ἐπιστήμη y de la σοφία, y permite considerarlas virtudes, es decir, *excelencias* (ἀρεταί): “El ver ‘más’ es, en su motilidad misma, siempre el cuidado (*Sorge*) por el ‘más’ de sí mismo. Este ‘más’ se dirige hacia su ‘máximo’. Las modalidades de la vida están, para la filosofía griega, en la categoría fundamental de la ἀρετή” (GA, 62: 71).

El cuidado exclusivo del puro mirar hacia permite al sabio desvincularse del mundo de la vida fáctica y de sus ocupaciones. El mundo aparece ahora como totalidad bajo un único respecto universal (πάντα τὰ ὑποκείμενα). Todos los fenómenos están equiparados y ordenados cognoscitivamente para que se pueda afirmar algo común a todos ellos: καθόλου, que es el “acerca de” (κατά), “lo entero” (ὅλος).

El saberlo todo (πάντα ἐπίστασθαι) pertenece necesariamente al que posee en grado sumo (μάλιστα) la ciencia universal (καθόλου ἐπιστήμην), pues éste conoce bajo un mismo respecto <universal> todas las cosas (πάντα τὰ ὑποκείμενα). (Aristóteles, 982a 21-23)

Ahora bien, la posibilidad de conocer todas las cosas bajo un único y mismo respecto significa formalizarlas. La formalización es la operación teórica que

permite poner entre paréntesis los rasgos específicos e individuales de cada fenómeno para subsumirlos bajo un mismo predicado como, por ejemplo, cosa, objeto, ente o dato. La riqueza de significado originaria y pre-teorética queda ahora completamente suspendida y el “en cuanto” de la significatividad se sustituye por un “en cuanto” teorético desvitalizado. El ausentarse del trato inmediato con el mundo permite una visión holística de todos los fenómenos (*Übersehen*). Lo que aparece es ahora una mera cosa sin referencia alguna al contexto significativo de mundo del que procede. El saber originario (σοφία), a diferencia de las demás ciencias positivas (ἐπιστήμη), no interpreta *algunos* fenómenos bajo *un* punto de vista específico que permita ordenar el mundo según determinados círculos de realidades (ontologías regionales), sino que asume *todo* lo que se manifiesta desde *el* punto de vista universal (ontología fundamental). Evidentemente, aquí el alejamiento del horizonte vital es máximo y la teoretización es absoluta:

Los objetos están puestos en la indiferencia respecto del mundo ambiente y están todos igualados. De esta equiparación depende el aparecer de los objetos equiparados, su aparecer en cuanto objetos, en cuanto entes. Es decir, todos los objetos están tomados *en tanto que* (*insofern*) objetos. Los objetos están en *el* respecto (*Hinsicht*) de la objetualidad, en *el* “en tanto que” (*Insofern als*) objetos [...]. Se exige al mirar hacia que se haga cada vez más libre de contextos objetuales ambientales determinados e importantes para la vida fáctica. El mirar hacia, por tanto, se aleja al máximo del mundo. (GA, 62: 82)

CONCLUSIÓN: EL PREJUICIO ARISTOTÉLICO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Esta interpretación de Aristóteles manifiesta que la filosofía es una modalidad de actuación de la vida y surge como acentuación de una actitud que tiene sus orígenes en el horizonte pre-teorético del trato inmediato con el mundo. Aunque el pensamiento filosófico suponga un alejamiento máximo del mundo-ambiente y de sus preocupaciones, sigue siendo un tipo de pre-aprehensión de la que el hombre dispone. Ahora bien, el paso aristotélico que determina la historia de la filosofía futura consiste en afirmar que la σοφία es la máxima expresión de la vida,

el cumplimiento de la motilidad humana: “En el comprender auténtico se desvela la auténtica motilidad de la vida. El permanecer (*Verweilen*) se vuelve un puro permanecer acerca del ente. La motilidad está ahora en sí misma. El comprender auténtico no es una tarea cualquiera para la vida humana, una modalidad de trato y de ocupación como las otras, sino que es el *cómo* del ser auténtico en la modalidad de la vida” (GA, 62: 97).

Justamente esta coincidencia entre filosofía y actitud teórica, Heidegger la percibe como una ocultación del sentido originario de la filosofía. Por esta razón considera que la filosofía, en cuanto *auténtico comprender* de Aristóteles, es la máxima expresión del movimiento ruinoso de la vida en tanto supone un alejamiento radical del horizonte pre-teórico. En esta absolutización de la σοφία se encuentra *in nuce* la oposición entre filosofía teórica y filosofía práctica que acompañará el desarrollo del pensamiento hasta Kant (y los neokantianos), así como su distinción entre la razón práctica y la razón teórica. La fenomenología hermenéutica, al contrario, debe proceder a contracorriente, remontar la historia de la ontología hasta sus orígenes, hasta Aristóteles, quien, con un solo movimiento, abrió y cerró la puerta del comprender auténtico:

El término [aristotélico] de *filosofía* [...] expresa al máximo la ruina (la huida de algo, la búsqueda de una salida, el apartarse —pero hacia donde está la inclinación) y la motivación y tendencia ruinosas. La investigación fenomenológico-existencial tiene como motivación la decisión contra-ruinosa, el riesgo, la rebelión, una problematicidad obstinada, es decir, completamente diferente. (GA, 62: 37)

¿Por qué Aristóteles considera la σοφία como el cumplimiento de la motilidad de la vida? ¿Cuál es la pre-concepción que empuja y actúa en estas argumentaciones aristotélicas? Para Heidegger, la clave de la *Metafísica* se encuentra en la *Física*. La caracterización de la σοφία en cuanto visión suprema, es decir, realización perfecta del movimiento propio del ser humano, del ver (saber), depende de una determinada interpretación del movimiento. La actitud teórica es un movimiento completamente autónomo, independiente del mundo-ambiente y sus necesidades, por tanto, un movimiento absoluto —en el sentido de *absolutus*:

libre, desvinculado—,⁹ un fin en sí mismo. Este movimiento es tan perfecto que “podría con justicia considerarse impropio del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, ‘solo un dios puede tener este privilegio’” (Aristóteles, 982b 28-31). Heidegger comenta: “El sentido de la autenticidad del comprender en cuanto un cómo de la vida es para Aristóteles alcanzable en su claridad a partir del sentido de ser de lo divino” (GA, 62: 98). Y éste no es en Aristóteles un problema teológico, sino, en primer lugar, una cuestión física. Dicho de otra manera, el sentido de ser de lo divino es el resultado de una interpretación ontológica acerca del problema del movimiento.

El problema de Dios es la necesaria consecuencia de un razonamiento físico. Aristóteles ha demostrado que el movimiento existe y es eterno. El movimiento tiene como causa originaria un motor primero que mueve sin moverse y sin ser movido. Este motor es acto puro porque, si no fuera así, estaría en movimiento, y el movimiento es “el acto incompleto de lo movable (ἔστιν δ’ ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής)” (257b 8-9). Para que haya movimiento, es decir, para que exista el mundo físico, es necesario un motor eterno, que mueva sin moverse y sea acto puro. Además, de entre todos los movimientos locales, el movimiento circular es el movimiento perfecto porque es el único que puede ser eterno y continuo. En ello, de hecho,

[...] cada punto es como un punto de partida, un punto medio y un punto final (καὶ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος), de tal manera que lo que está en movimiento circular en cierto sentido siempre está en un punto de partida y en un punto final, y, en otro sentido, jamás lo está (ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει καὶ μηδέποτε). (Aristóteles, 265a 33 – 265b 1)

El motor inmóvil es, por tanto, como el centro de la circunferencia, cuyo movimiento es el movimiento perfecto y primero respecto al movimiento rectilíneo imperfecto. De hecho, gracias al centro, el movimiento circular es eterno, perfecto y continuo: todos los puntos de la circunferencia tienden hacia ello, pero éste, como está fuera de la circunferencia, hace que cada punto nunca pueda estar

9 “La esfera teórica es la esfera de la *libertad* absoluta, yo solo estoy comprometido con la idea de la cientificidad” (GA, 56-57: 213).

en reposo como si hubiera alcanzado su meta. Así, por una parte, la circunferencia es inmóvil, en la medida en que —tomada como un todo— está siempre en su lugar originario; por otra parte, si nos referimos a sus partes, o sea, a los puntos en la circunferencia, podemos decir que está en constante movimiento. Y todo esto se debe al centro, al primer motor inmóvil:

Pues el centro es como el punto de partida, el punto medio y el punto final de la magnitud. Así, puesto que el centro está fuera de la circunferencia, no hay un punto donde lo que está en movimiento pueda estar en reposo, como si hubiera cumplido su recorrido, porque en su movimiento procede siempre en torno a un centro y no hacia un punto extremo; y como el centro permanece estacionario, el todo está siempre en reposo en cierto sentido y, en otro, continuamente en movimiento. (Aristóteles, 265b 2-8)

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta demostración física con el origen pre-teórico de la σοφία presente en los primeros dos capítulos de *Metafísica A*? El punto de enlace se manifiesta en analizar la naturaleza del movimiento circular y del propio motor inmóvil. Aristóteles considera que el movimiento teórico completamente alejado de las preocupaciones del mundo-ambiente y fin en sí mismo es perfecto porque coincide con la naturaleza del principio divino. La clave interpretativa del movimiento de la naturaleza (φύσις) y de la naturaleza del viviente (ζῷον - ἄνθρωπος) se encuentra en la *Física* y en la estructura del movimiento de lo divino:

Es importante comprender cómo Aristóteles determina el sentido de ἐνέργεια, cómo del problema del movimiento emerge no sólo *la necesaria existencia* del primer motor, sino también la determinación del contenido de la motilidad de este mismo motor en cuanto νόησις νοήσεως – θεωρία. (GA 62: 104)

Si se analiza el libro Λ de la *Metafísica*, es evidente que para Aristóteles la naturaleza del movimiento perfecto es el pensamiento (νόησις), pero no en potencia, sino en acto, es decir, aquel que ha alcanzado lo que quería pensar y lo piensa de una forma efectiva. Además, el objeto de este pensamiento en acto tendrá que ser excelente, es decir, pensar lo que es perfecto en sumo grado. Y esto es el pensamiento mismo: aquí, como antes en el movimiento circular, principio, medio

y fin coinciden. Podemos afirmar, por tanto, que la naturaleza del movimiento perfecto es el pensamiento:

La inteligencia se piensa a sí misma captándose como inteligible. De hecho, ella se vuelve inteligible intuyendo y pensando, de manera que inteligencia e inteligible coinciden (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). La inteligencia es, de hecho, lo que es capaz de captar lo inteligible y la sustancia, y está en acto cuando los posee. Por ende, más que la capacidad es este poseer lo divino que tiene la inteligencia. Y la contemplación es lo más agradable y lo más noble (θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον). (Aristóteles, 1072b 20-24)

El hombre puede imitar a Dios en algunos —pocos— momentos cuando pensamos las causas primeras, es decir, cuando filosofamos. La filosofía es la ciencia más adecuada para el hombre porque, gracias a ella, la motilidad de la vida se ejecuta de la mejor manera posible: de una forma divina. Con la filosofía, el hombre se eleva a un nivel puramente contemplativo, separado por completo del mundo y de sus afanes, penetra en un horizonte de ideas puras, eternas, inmutables y sin historia. Se trata de la absoluta radicalización de lo teórico que, según Heidegger, caracteriza la filosofía de Natorp y de los neokantianos. Aquí, lo pre-teórico y el horizonte de la vida fáctica están completamente abandonados, estamos en el máximo de la objetivación, de la inscripción de lo concreto en categorías universales de ordenación que lo reducen todo a lo mismo (καθόλου). La riqueza vital de la situación y de su significatividad es *sovietizada* y delante tenemos ahora meros hechos, cosas, entes, todo supeditado a aquella pureza ideal del concepto hacia la cual tendemos asintóticamente y que coincide con el $A = A$ de Fichte, con el νόσις νοήσεως de Aristóteles y que, no por casualidad, Natorp planteaba como ideal del conocimiento en el que conciencia y objeto coinciden perfectamente.

Para Aristóteles, la pura teoretización, el pensamiento de pensamiento, es la cumbre de la experiencia humana y propiamente vida: “Dios es también vida, porque *el acto del entendimiento es vida* (νοῦ ἐνέργεια ζῶη), y Él es este acto. Y el acto por sí de Él es *vida nobilísima y eterna* (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος)” (Aristóteles, 1072b 26-28). Al contrario, para Heidegger se trata de la total ausencia de vida, de historia, de mundo y donde falta el aire: “Se ha borrado todo contenido, falta toda referencia a un contenido mundano, por radicalmente teoretizado que

esté ese contenido. Se trata de lo absolutamente privado de mundo, extraño al mundo; es la esfera donde falta el aliento y no se puede vivir” (GA, 56-57: 112).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2008), *Física*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1990), *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- Dilthey, Wilhelm (1959), *Gesammelte Schriften*, vol. 1: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft.
- Heidegger, Martin (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, GA 62, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit*, SZ, Tubinga, Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1995), *Phänomenologie der religiösen Lebens*, GA 60, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Husserl, Edmund (1976a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vol. 1, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte*, vol. 2, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1968a), *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, vol. 2, tomo 1, Tubinga, Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1968b), “Der Encyclopaedia Britannica Artikel”, en *Phänomenologische Psychologie*, La Haya, Martinus Nijhoff, pp. 237-301.

- Kisiel, Theodore (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Lask, Emil (1911), *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübinga, J.C.B. Mohr.
- Natorp, Paul (1888), *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Friburgo, J.C.B. Mohr.
- Rickert, Heinrich (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübinga, J.C.B. Mohr.
- Rodríguez, Ramón (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- Ruiz Fernández, José (2012), “La búsqueda de un logos originario para la vida concreta. En torno a Husserl, Natorp y Heidegger”, en Ramón Rodríguez y Stefano Cazzanelli (coords.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 125-156.
- Sartre, Jean-Paul (1938), *La nausée*, París, Gallimard.
- Vigo, Alejandro (2008), *Arqueología y alethiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos.

STEFANO CAZZANELLI: Profesor en la Universidad Francisco de Vitoria. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Desarrolló sus estudios en Italia (Università degli Studi de Milán) y en Francia (Sorbona) donde trabajó con Jean-Luc Marion. Ha realizado estancias en la Universidad de Heidelberg y de Eichstätt-Ingolstadt (Alemania). Ha participado en varios proyectos de investigación acerca del pensamiento de Heidegger y actualmente coordina un proyecto sobre el pensamiento neokantiano alemán. Es editor de la revista *Studia Heideggeriana*. Se ha especializado en el pensamiento del joven Heidegger y en la filosofía neokantiana. Sus investigaciones y publicaciones han estado relacionadas, también, con la fenomenología francesa contemporánea y con el pensamiento metafísico de Descartes. Ha traducido al italiano y al español a autores como Jean-Luc Marion, Maine de Biran, Michel Henry o Hans-Georg Gadamer.

D. R. © Stefano Cazzanelli, Ciudad de México, julio-diciembre, 2020.