

MARTIN HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, 117 pp.

El texto que aquí reseñamos, denominado habitualmente “Informe Natorp” (en adelante *IN*) pero titulado por su autor *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, fue escrito por Martin Heidegger entre finales de septiembre y mediados de octubre de 1922. El texto es efectivamente un informe académico, redactado por Heidegger con el objeto de postular a dos plazas de profesor extraordinario vacantes por entonces, una en la Universidad de Marburgo y la otra en la Universidad de Gotinga. Paul Natorp (Marburgo) y Georg Misch (Gotinga) escriben a Husserl, de quien Heidegger era a la sazón asistente, interesados por la candidatura de éste, pues el magisterio filosófico que Heidegger ejercía como *Privatdozent* en la Universidad de Friburgo desde 1919 era ya conocido y valorado más allá del ámbito académico friburgués. Pero ante la falta de publicaciones recientes y para avalar su candidatura, se solicita a Heidegger que redacte un escrito donde detalle sus investigaciones en curso y un plan de sus próximas publicaciones. Rápidamente Heidegger redacta entonces un esbozo de su planeada obra sobre Aristóteles, que debía aparecer como tomo 7 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por Husserl. De ahí el tono programático que presenta en general el *IN*. El 30 de octubre de 1922, Natorp envía a Husserl una carta en la que se refiere elogiosamente al informe redactado por Heidegger. Éste se convierte pues en el primer candidato para cubrir la plaza de profesor en la Universidad de Marburgo, que Nicolai Hartmann dejaba vacante debido a su traslado a la Universidad de Colonia. En junio de 1923, a los 34 años de edad, Heidegger recibe el nombramiento oficial como profesor extraordinario. A partir del semestre de invierno de 1923/24 comienza entonces el fructífero y célebre magisterio filosófico de Heidegger en Marburgo, que se extendería hasta el semestre de verano de 1928. Durante este período, el prestigio de Heidegger no ya sólo como profesor universitario, sino también como auténtico filósofo se extiende a toda Alemania, desde cuyos diversos puntos se dirigen a Marburgo muchos estudiantes, entre ellos Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Karl Löwith, para asistir a las *Vorlesungen* de Heidegger. Asimismo durante este período Heidegger elabora y publica en 1927 *Ser y tiempo* y también a instancias de un requerimiento académico: debía publicar un texto para poder ser designado finalmente como profesor ordinario en Marburgo.

Pero la suerte del *IN* como documento ha sido un tanto peculiar y merece relatarse brevemente. Natorp entregó la copia del *IN* que le fuera enviada en 1922 a Gadamer, por entonces alumno suyo. Pero esta copia se perdió definitivamente durante un bombardeo aliado a Leipzig en 1943. Afortunadamente, la copia enviada a Misch se conservó y fue descubierta recientemente en el legado de Josef König, alumno de Misch. Sobre la base de este texto, que consta de 51 páginas, Hans-Ulrich Lessing editó en 1989 el *IN* en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaft*, volumen 6, pp. 237-269. El *IN* no ha sido publicado aún en la edición completa (*Gesamtausgabe* = *GA*) de las obras de Heidegger, pero lo será y como apéndice del tomo 62. La traducción y edición castellana de Escudero se realizó pues a partir de la edición alemana de Lessing.

El *IN* es un texto relativamente breve, de expresión siempre clara y fluida, pero que, debido a la densidad de su textura eidética, a la complejidad de su trama conceptual, puede resultar de difícil lectura e incluso en cierto modo desconcertante para el lector desprevenido, que, por así decirlo, “viene de fuera”, aun en el caso de que posea conocimientos filosóficos. Pero para el conocedor de la obra de Heidegger, el *IN* es un texto apasionante y revelador, ejemplarmente representativo del pensamiento temprano de su autor, pues en él se concentran en apretada síntesis, y es posible entonces apreciar en sus conexiones esenciales, una serie de motivos fundamentales del pensamiento de Heidegger que posteriormente adquirirán vitalidad propia y serán desarrollados de modo extenso y autónomo. El contenido del *IN* puede dividirse en dos partes claramente diferenciadas. En la primera parte, la más extensa, Heidegger ofrece una reflexión destinada a determinar la *situación hermenéutica* a partir de la cual ha de realizarse la interpretación de los textos de Aristóteles. En la segunda parte, presenta los resultados fundamentales de sus recientes interpretaciones sobre Aristóteles y, hacia el final del texto, anuncia brevemente la temática de sus interpretaciones futuras.

El joven Heidegger piensa que todo objeto de una interpretación temática, en este caso un texto de la tradición filosófica, sólo resulta suficientemente accesible cuando se logra aclarar previamente la situación hermenéutica a partir de la cual se lleva a cabo la respectiva interpretación. En el *IN* Heidegger determina la situación hermenéutica como la conjunción de: punto de vista [*Blickstand*], dirección de la mirada [*Blickrichtung*] y horizonte de la mirada [*Sichtweite*] del intérprete. Una apropiación interpretativa relevante del pasado, de la historia de la filosofía, es decir, una apropiación que no se limite a aumentar el conocimiento mediante la colección y el ordenamiento de una “multiplicidad de hechos memorables” (p. 4, los números de página corresponden a la paginación del

manuscrito original, indicada al borde del texto tanto en la edición de Lessing como en la de Escudero; en todos los casos la traducción es nuestra), sólo es posible para Heidegger si a su vez se logra una apropiación radical de la situación hermenéutica del presente. “El pasado se abre sólo de acuerdo con la medida de la resolución y la capacidad de apertura de la que dispone el presente” (p. 2). Por ello, a fin de esclarecer su propia situación hermenéutica, Heidegger ofrece inicialmente en el *IN* una reflexión acerca de lo que considera como el tema fundamental de la investigación filosófica del presente: el Dasein humano o vida fáctica “en tanto que se le interroga acerca de su carácter de ser” (p. 3). Con ello queda formalmente indicada la dirección de la mirada de sus interpretaciones.

Ahora bien, Heidegger destaca también que la pregunta por el carácter ontológico de la vida no se impone desde fuera al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que más bien implica “la aprehensión explícita de una movilidad fundamental de la vida fáctica” (p. 3), pues, dicho brevemente, la vida se preocupa siempre por su ser, procura hacerse cargo de sí misma. En las páginas iniciales del *IN* encontramos entonces una caracterización más o menos extensa de una serie de elementos constitutivos de la estructura ontológica de la vida fáctica, que en *Ser y tiempo* serán tratados de un modo más sistemático y detallado: el cuidado [*Sorge*] como sentido fundamental de la movilidad de la vida, el trato [*Umgang*] cotidiano en el mundo circundante, la distinción entre circunspección [*Umsicht*] y mirar-hacia [*Hinsehen*] y su relación con el surgimiento del comportamiento científico, el estado de interpretado [*Ausgelegtheit*] del mundo compartido o público, la caída como propensión a quedar absorbido por el mundo ya interpretado, el dominio del uno [*Man*] en la vida de término medio y la relevancia para la vida de la inminencia de la muerte. En este contexto, Heidegger destaca también que así como es inherente a la vida la tendencia a la caída, también le pertenece esencialmente un contramovimiento que se opone a dicha tendencia y en el cual “se temporiza el ser de la vida en su posible aprehensión auténtica” (p. 13). Esta suerte de oscilación entre la tendencia a la caída y el contramovimiento o, como también lo llama Heidegger, la “inquietud” (p. 14) de la vida por una comprensión no cadente, no distorsionada, sino auténtica de sí misma, de su propio ser, no sólo es inherente a la vida fáctica sino también a la filosofía y a sus modos posibles de apropiación interpretativa del pasado. “Todo trato y toda circunspección de la vida fáctica [...] quedan afectados por esta caída. En esta movilidad de la facticidad se halla también la filosofía, en el modo de su preguntar y encontrar respuesta, puesto que ella sólo es la interpretación explícita de la vida fáctica” (p. 18).

El joven Heidegger pone pues en el centro de la problemática de la “*hermenéutica fenomenológica de la facticidad*” (p. 16) el hecho de que es inherente a su respectiva situación hermenéutica un determinado estado de interpretado de su objeto temático, que ella no puede asumir *impropiamente*, es decir, que no puede aceptar sin más como un presupuesto indiscutido y no aclarado explícitamente. En este sentido, Heidegger señala que la hermenéutica de la facticidad “se ve remitida a la tarea de deshacer el estado de interpretado heredado y dominante, sus motivos ocultos, sus tendencias y modos de interpretación implícitos y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de un *regreso deconstructivo [abbauender Rückgang]*. *La hermenéutica cumple, pues, su tarea sólo por la vía de la destrucción*” (p. 20). Desde esta perspectiva, el regreso al pasado de la filosofía, el modo de apropiación de su historia que Heidegger tiene en vista, no puede limitarse a proporcionar conocimientos de modo historiográfico, sino que, en cuanto destrucción, constituye más bien una tarea sólo mediante la cual la filosofía del presente puede tomar radicalmente posesión de su propia problemática.

En relación con el problema de la facticidad, la filosofía del presente está determinada fundamentalmente, subraya Heidegger, por la *interpretación greco-cristiana de la vida* (cf. p. 21 s.) y ello de un modo esencialmente impropio. Heidegger muestra entonces la necesidad de un regreso deconstructivo hacia las fuentes de dicha interpretación y hacia las experiencias que forjaron el sentido originario de sus conceptos fundamentales. Es pues sólo en el contexto de esta tarea, a partir de la situación hermenéutica así delineada, donde resulta relevante para la filosofía del presente “una interpretación concreta de la filosofía aristotélica orientada a partir del problema de la facticidad” (p. 23-24). En las páginas finales de esta primera parte del *IN* Heidegger adelanta la tesis central de sus interpretaciones sobre Aristóteles. Como indicamos anteriormente, la interpretación heideggeriana está guiada por una determinada dirección de la mirada: la pregunta por el carácter ontológico de la vida fáctica. De acuerdo con ello, Heidegger interroga a los textos aristotélicos del siguiente modo: “¿según qué tipo de objetividad, qué carácter ontológico se experimenta e interpreta el ser humano, el ‘ser en vida’? [...] El sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza el ser de la vida humana, ¿se extrae genuinamente de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser?” (p. 25-26). Y a continuación responde: “el ámbito de objetos que presta el sentido de ser originario es el de los objetos *producidos*, el de los objetos empleados en el trato” (p. 26). Heidegger enuncia pues una tesis que no deja de resultar sorprendente si se considera las exposiciones habituales de la filosofía aristotélica: en Aristóteles “ser

significa *ser-producido*” (p. 27). Esto implica que las estructuras y conceptos ontológicos fundamentales que definen el objeto “vida humana” se obtienen a partir de un horizonte interpretativo determinado: el del ámbito de los objetos del trato (*poioúmenon, prágma, érgon, ousía*) y de los modos de nombrar y determinar propios del trato.

En la segunda parte del *IN* Heidegger ofrece una exposición que sintetiza las interpretaciones sobre Aristóteles que realizara en Friburgo durante el semestre de invierno de 1921/22 y el semestre de verano de 1922 y que han sido recogidas posteriormente en los tomos 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, y 62, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, aún no publicado, de la GA. Las interpretaciones del *IN* se centran en *Ética Nicomaquea* VI, *Metafísica* I, 1-2 y *Física* I, II, III, 1-3. En ellas Heidegger considera las nociones aristotélicas de *sophía, phrónesis, nous, alétheia, aísthesis, pséudos, lógos, arché, kairós, théion, kinesis, kinoúmenon*. Hacia el final de esta segunda parte anuncia también un amplio y ambicioso programa para la continuación de sus interpretaciones sobre Aristóteles. Y, efectivamente, durante su magisterio marburgués Heidegger prosigue y amplía sus interpretaciones de la filosofía griega clásica, particularmente de los textos de Platón y Aristóteles, las cuales han sido publicadas recientemente como tomos 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), Frankfurt a. M. 2002, y 19, *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, de la GA. En este último texto Heidegger lleva a cabo un monumental comentario interpretativo del *Sofista* de Platón (§§ 33-81), donde pone en escena aquella *gigantomaquia en torno a la ousía*, de la que dispensa al lector en las páginas iniciales de *Ser y tiempo* (§ 1), pero que él mismo había expuesto e interpretado ya de modo exhaustivo. En la parte introductoria de esta lección (§§ 4-26) Heidegger presenta además una extensa interpretación de *Ética Nicomaquea* VI, X, 6-8 y *Metafísica* I, 1-2, donde comprende las virtudes dianoéticas como modos del *alethéuein*. El conjunto de estas lecciones contiene pues una amplia base textual, cuyo estudio ha de permitir seguramente una visión más fiel y una comprensión más lúcida del origen de los planteos y motivaciones de fondo del pensamiento de Heidegger y de su manera de leer y apropiarse interpretativamente de la tradición filosófica. En relación con esta tarea, la investigación sobre la obra de Heidegger se encuentra en un estadio relativamente incipiente, que sin embargo ha dado ya sus frutos. Ejemplo de ello es la sugestiva hipótesis de Franco Volpi (cf. “Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik”, en *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, pp. 225-240), según la cual la concepción de

conjunto presentada en *Ser y tiempo* se podría comprender como una suerte de apropiación conceptual, de carácter ontologizante, de la doctrina aristotélica de las virtudes dianoéticas contenida en la *Ética Nicomaquea*.

Es preciso, por último, saludar auspiciosamente la cuidada edición castellana del *IN*, a cargo de Jesús Adrián Escudero, publicada por la editorial Trotta. Esta edición se inscribe en el marco de una serie de textos de Heidegger, pertenecientes mayormente a su obra temprana, y de estudios sobre la obra de Heidegger publicados por dicha editorial, iniciativa que es justo destacar positivamente. La traducción española de Escudero es en general correcta y fiel al original alemán, aunque, como es habitual en el caso de traducciones de textos heideggerianos, no deja de presentar algunas dificultades. El caso más notorio es el del término *Bewegtheit*, que es un neologismo mediante el cual Heidegger caracteriza constantemente a la vida fáctica y que Escudero traduce en la mayoría de los casos por “actividad”. Hay que decir que esta versión no es la más acertada y prueba de ello es que en algunos contextos resulta imposible, por lo que Escudero recurre también a las expresiones “dinamicidad”, “carácter dinámico”. Pero lo objetable de dicha versión reside ante todo en el hecho de que ella conduce al error de pensar que con la fórmula “actividad de la vida fáctica” Heidegger tiene en vista un sujeto *actuante* – y no pasivo, *práctico* – y no teórico. En absoluto ello es así. *Bewegtheit* se refiere más bien a una cierta movilidad o dinamicidad de la vida fáctica –frente al *movimiento* [*Bewegung*], propio de los entes no humanos-, que puede consistir tanto en la tendencia a la caída, como en la preocupación por los asuntos cotidianos o en la inquietud por una apropiación no cadente de sí misma. Otro punto cuestionable de la traducción es el recurrente agregado entre corchetes de términos o incluso frases enteras, con lo que Escudero pretende explicitar o completar el texto de Heidegger, procedimiento que es completamente innecesario e injustificado. Cuando se trata de textos que no han sido destinados por el autor para su publicación, se puede aceptar que el editor introduzca algún término que permita comprender una frase en su pleno sentido, pero es inaceptable que un traductor asuma de pronto el papel de co-autor. Sin embargo, más allá de estos detalles, es preciso reconocer, repetimos, el esmero con que se ha realizado esta edición española del *IN*, que contiene también un prólogo, notas aclaratorias y un útil glosario de términos alemanes y griegos.

Carlos V. Di Silvestre