

**FENÓMENO, LÓGOS Y HERMENÉUTICA: ARISTÓTELES EN LA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL
DEL PROYECTO FENOMENOLÓGICO DEL JOVEN HEIDEGGER**

**PHENOMENON, LÓGOS AND HERMENEUTICS: ARISTOTLE IN THE CONCEPTUAL CONSTRUCTION
OF THE YOUNG HEIDEGGER'S PHENOMENOLOGICAL PROJECT**

JORGE LUIS QUINTANA MONTES

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
revistahodos@gmail.com

Resumen: En el artículo se expone el modo en que el joven Heidegger construye su proyecto fenomenológico de los años veinte, y su *definición de fenomenología*, a partir de la apropiación de tres conceptos retomados del Estagirita, a saber: *phainómenon*, *lógos* y *hermēneía*. En este orden de ideas, se mostrará la forma en que la inquietud por la vida y su acceso fenomenológico-hermenéutico (KNS 1919), será pensado a partir de 1921 a la luz de la filosofía de Aristóteles.

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

Abstract: In the article is exposed the way in which the young Heidegger constructs his phenomenological project of the twenties, and his *definition of phenomenology*, from the appropriation of three concepts taken from the Stagirite: *phainómenon*, *lógos* and *hermēneía*. In this order of ideas, will be show the way in which the question for life and its phenomenological-hermeneutic access (KNS 1919), will be thought from 1921 in light of Aristotle's philosophy.

Keywords: Heidegger, Aristotle, Phenomenon, Hermeneutics, Phenomenology.

Copyright © 2018 JORGE LUIS QUINTANA MONTES

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 9–20,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 8/3/2018 **Aceptado:** 3/7/2018

I. Indicaciones preliminares

Tomamos como punto de partida para desarrollar las siguientes consideraciones, la famosa sentencia dictada por Heidegger en la última lección de su primer periodo como docente en Friburgo, correspondiente al semestre de verano de 1923, y publicada en el tomo 63 de su obra completa (*Gesamtausgabe*) bajo el título de *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [*Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*]: “Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (Heidegger, 2000: 22; GA 63: 5).

De esta primera constelación filosófica, indicada por el mismo Heidegger como interlocutores esenciales de su proyecto fenomenológico de juventud, y a la cual pueden ser añadidos —a juicio de Xolocotzi (2004 & 2007)— autores como Heinrich Rickert y Wilhem Dilthey, nos interesa destacar de forma preeminente el modo en que la fenomenología heideggeriana de principios de la década del veinte, se construye en función del diálogo que establece el joven Heidegger con dos interlocutores específicos de este conjunto destacado de pensadores de la tradición occidental. Nos referimos, por un lado, a un gigante de la filosofía antigua: Aristóteles, y por otro lado, al fundador de la fenomenología: Edmund Husserl.

La elección “metodológicamente arbitraria” que realizamos aquí tanto de Husserl como de Aristóteles para ofrecer una aproximación al trabajo filosófico temprano de Martin Heidegger, obedece a las siguientes razones: en primer lugar, y a pesar de edificarse la fenomenología heideggeriana de los años veinte en un claro contraste con las reflexiones de Edmund Husserl, es innegable el hecho de que el viraje hermenéutico-ontológico de la fenomenología hunde sus raíces de manera profunda y radical —cuando menos— en los postulados husserlianos presentes en trabajos como las *Investigaciones lógicas*, las *Ideas* y *La filosofía como ciencia estricta*. Las referencias literales presentes, por indicar algo, en las lecciones friburguenses *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919) y en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), ambas pertenecientes a los tomos 56/57 y 58 de la *Gesamtausgabe*, así como en la lección marburguesa *Introducción a la investigación fenomenológica* [GA 17] (1923-1924), dan cuenta de lo aquí indicado. Así mismo, pueden ponerse como testimonio de la vitalidad de Husserl en el seno de la fenomenología heideggeriana, los seminarios dictados en torno a las *Investigaciones lógicas* I & II entre 1921 y 1922 (Xolocotzi, 2004) y acerca de *Ideas* I en el semestre de invierno de 1922-1923 (Xolocotzi, 2011a). En este sentido, y a pesar de los rasgos específicos que adquirirá la fenomenología como ontología de la vida fáctica en Heidegger, es menester tener claro como punto de partida algunos elementos husserlianos que nutren de forma rica el proyecto heideggeriano.

En virtud de lo anterior es pertinente destacar, en primer lugar, el modo en que durante las primeras lecciones de Friburgo —y a juicio de Ramón Rodríguez (1997)— hasta *¿Qué es metafísica?* (1928), la fenomenología es pensada por Heidegger bajo la idea de *ciencia*.¹ En Husserl la pretensión científica de la fenomenología es clara: el proyecto de *Ideas* I da un testimonio evidente de la pretensión husserliana de pensar la fenomenología trascendental como la ciencia encargada de estudiar una nueva región del ser —la conciencia pura—, inaccesible hasta la puesta en juego de la *epojé fenomenológica*. En el joven Heidegger (GA 56/57) la fenomenología es, al igual que en Husserl, *ciencia*, aunque las especificidades de la comprensión heideggeriana de una fenomenología científica las abordaremos de forma sucinta más adelante, vale indicar que la “idea de ciencia filosófica, [es una] idea heredada (...) de Husserl” (Rodríguez, 1997: 18).

¹ En este sentido, y si seguimos lo indicado por Luciano Mascaró (2017), antes que una actitud negativa contra la ciencia, lo que podemos encontrar en el joven fenomenólogo es una suerte de comprensión fenomenológico-origenaria de la cientificidad, expresada en su crítica a la perspectiva positivista y neokantiana de “lo científico” y de la *KrV*, respectivamente. Es así como Heidegger hará frente a los positivistas y neokantianos, destacando su concepción existencial de ciencia: antes que pensar la ciencia como un conjunto de verdades proposicionales articuladas de forma regresiva hasta un principio axiomático, la concibe —siguiendo aquí la *Ética nicomáquea* VI— como un *modo de ser* del *Dasein* que transita de la ocupación de los entes a su captación teórica: “La noción existencial de la ciencia estudia las condiciones de posibilidad de todo saber teórico (histórico y natural), y el modo en que las estructuras de la existencia se modifican —y deben modificarse— para dar lugar a un nuevo modo de comportamiento [*Verhaltung*], el conocimiento teórico” (Mascaró, 2017: 57-58). Este concepto de ciencia existencial, que atraviesa desde las primeras lecciones de Heidegger durante los años veinte hasta *Ser y tiempo*, se verá ampliado luego de la publicación del *opus magnum* en algunos aspectos específicos. Para mayor detalle al respecto: Cfr. Mascaró, Luciano (2017). Heidegger y la situación de la ciencia durante el periodo de Marburgo (1923-1927): El surgimiento de la noción existencial de la ciencia, *La lámpara de Diógenes* 28/29, pp. 47-62.

En segundo lugar, se encuentra la distinción que trazan ambos autores respecto de la filosofía en su posible vínculo con la cosmovisión (*Weltanschauung*). Para Husserl, el historicismo y la afirmación de las cosmovisiones reconduce la ciencia hacia las fronteras del relativismo, y la filosofía debe evitar —justamente— ingresar en este ámbito; antes bien, debe ser una investigación rigurosa sobre lo originario: la conciencia pura, la constitución del mundo y el modo de acceso a ella (Rodríguez, 1997). En este mismo sentido, Heidegger restringe la filosofía a la esfera de lo originario; esto es, no al ámbito de una comprensión histórica y epocal de lo real, sino que apunta al acceso radical al ámbito de la facticidad.

Finalmente, un tercer punto de conexión destacable de la relación filosófica Husserl-Heidegger, es el problema del acceso, del cómo (*Wie*) de la investigación en torno al ámbito de lo originario; es decir, del fenómeno (*Phänomen*). Tanto alumno como maestro insistirán, dentro de los límites de sus propias reflexiones, en la necesidad de pensar la fenomenología en relación con el problema del método. La inquietud heideggeriana por el modo de acceso al fenómeno no solo surge de la apropiación de las indicaciones aristotélicas presentes en la *Ética nicomáquea* I 3, sino que hace eco de la afirmación husserliana de que la fenomenología debe contar con un método autónomo distinto al de las restantes ciencias, en la medida en que tiene por objeto una nueva región del ser. Así, las afirmaciones heideggerianas presentes en GA 56/57 y GA 60 en las que se hace énfasis en el establecimiento de un método propio de la fenomenología, es resultado de la inquietud husserliana: “«Fenomenología» designa (...) un método (...) La filosofía (...) se encuentra en una dimensión completamente nueva. Requiere de puntos de partida totalmente nuevos y de un método totalmente nuevo...” (Husserl, 2011: 82-83). Esto, dicho en palabras de Heidegger [GA 60] (2006), adquiere la siguiente formulación: “Todas las cuestiones de la filosofía son en el fondo preguntas por el cómo, y en sentido estricto por el método” (114; GA 60: 88).

Hechas estas indicaciones preliminares, a partir de este instante intentaremos, en lo que sigue, exponer de forma panorámica el modo en que el proyecto fenomenológico heideggeriano se edifica en un claro diálogo que repite y apropia, de forma destructiva, la reflexión del Estagirita; específicamente en lo que se refiere a la construcción de tres elementos conceptuales claves: fenómeno, discurso (*lógos*) y hermenéutica. Nociones estas que, como se verá, constituyen un elemento nuclear de los primeros años docentes del joven Heidegger. Dicho de otro modo: nuestro esfuerzo se concentrará en poner de relieve la forma en que el proyecto heideggeriano de principio de los veinte, pensado como fenomenología hermenéutica, se construye conceptualmente a partir de la asimilación de los conceptos aristotélicos de *phainómenon*, *lógos* y *hermēneia*.

II. La fenomenología hermenéutica en su sentido prearistotélico: el *Kriegsnotsemester*

A juicio del profesor Xolocotzi (2004), hay un elemento que distingue de forma esencial los proyectos filosóficos de Husserl y Heidegger: en el caso del primero, la fenomenología es pensada, durante sus años iniciales, en un fuerte sentido teorético. En contraste, Heidegger pone el énfasis desde 1919 en el carácter preteorético del ámbito propiamente fenomenológico: “Ya hemos indicado que eso que constituye la cientificidad de la ciencia estricta en Husserl se puede resumir en tres caracteres: cognoscitivo, teórico y trascendental (...) Heidegger va más allá de estos caracteres y radicaliza el carácter científico de la ciencia al descubrir su originario ámbito hermenéutico preteorético” (49). Ahora bien, vale cuestionarse aquí por el indicado carácter hermenéutico que adquiere, en el joven Heidegger, la filosofía como ciencia de lo preteorético.²

En las lecciones de 1919, Heidegger contrapone el análisis reflexivo de la vivencia de la conciencia, a lo que llama *apropiación* (*Ereignis*) de la vivencia del mundo circundante. En estas lecciones, y a través de la descripción de la vivencia de la cátedra, el joven fenomenólogo alemán destaca la manera en que la relación con las cosas del mundo supone, no una tematización teórica y desvivificadora, sino una aprehensión atemática del significado circunstancial de cada ente. Para la vivencia de la cátedra, ésta supone un yo histórico (*historische Ich*) concreto al que la cátedra le aparece precisamente como “el lugar desde el cual se dirige, como profesor,

² Acerca del origen husserliano del ámbito preteorético y el mundo circundante: Cfr. Xolocotzi, Ángel (2016), Mundo circundante y mundo de vida en 1919: Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger, Adrián, Jesús (Ed.). *Studia heideggeriana V: Heidegger-Husserl*, pp. 71-97.

a sus estudiantes”. En el caso del estudiante, la cátedra es el “«desde donde» habla el profesor al dictar la lección”. Así mismo, para el negro senegalés la cátedra aparece, no como un ente que carece de significado, sino como “lo que no se sabe para qué es útil”:

Incluso en el caso de que [el negro senegalés] viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo (...) El significado de la «extrañeza instrumental» y el significado de la «cátedra» son absolutamente idénticos en su esencia (Heidegger, 2005: 87-88; GA 56/57: 72).

La relación significativo-mundana que se tiende entre el yo histórico y las cosas que usa, es de forma concreta el ámbito a que pretende acceder el joven Heidegger sin desvivificarlo. Un acceso teórico implica distintos niveles de desmundanización, con lo cual el ámbito de la apropiación de lo significativo se perdería en el mar de la objetividad. Así las cosas, lo que pone en obra Heidegger es, por una parte, el despliegue de la teorización formal, la cual implica: a) un lenguaje (expresión verbal: *Sprachausdruck*) pre-mundano (*vor-welthaften*) que nombre b) el algo pre-mundano. Dicho en otras palabras, el proyecto heideggeriano del *Kriegsnotsemester* supone el desarrollo de un aparataje conceptual que describa la estructura general de la vivencia del mundo circundante sin desvivificarla y sin remitir a un contenido, a un algo mundano concreto.

Por otra parte, la posibilidad misma de la teorización formal y sus consecuentes conceptos no desvivificadores, suponen como condición última de posibilidad el acceso mismo al ámbito de la apropiación de significado; esto es, que el desarrollo de una fenomenología de lo preteórico debe tener a su base una intuición que abra el ámbito de interacción significativa que se tiende entre el yo histórico y su mundo circundante. Esta intuición es la intuición hermenéutica (*Hermeneutische Intuition*): “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica...” (Heidegger, 2005: 141; GA 56/57: 117). Tenemos entonces que, con la intuición hermenéutica, piensa el joven Heidegger tanto el acceso como el resguardo de la apropiación significativa que tiene lugar en la vivencia histórico-situacional del mundo circundante. Por tanto, desde 1919 el “mago de Messkirch” ya plantea un fuerte nexo entre fenomenología y hermenéutica, en tanto modo de acceso y esclarecimiento de la vida respecto de sí misma.

Seguimos en este punto a Alejandro Vigo (2008), quien señala de forma contundente que, previo al proyecto de *Ser y tiempo*, ya Heidegger planteaba el nexo entre fenomenología y hermenéutica, con el objetivo de hacer frente a la comprensión cartesiana de la filosofía fenomenológica que obraba en Husserl.³ Así, y al menos 8 años antes de la publicación de su *opus magnum*, Heidegger priorizaba el “...acceso de carácter esencialmente hermenéutico...” (Vigo, 2008: 233) al fenómeno por excelencia, a saber: la vida, en detrimento del enfoque teórico-reflexivo que destacaba Heidegger en la vuelta husserliana sobre la conciencia pura. Tenemos entonces hasta aquí que la fenomenología como ciencia preteórica, expresada en la teorización formal y en la intuición hermenéutica, tiene como elemento que late de fondo —y en contraste con la objetivación teórica— un acceso comprensor-discursivo de la vida respecto de sí misma. En consecuencia, desde el *Kriegsnotsemester* fenomenología y hermenéutica ponen de relieve el carácter autoreferencial de la vida, en su intento por esclarecerse y nombrarse de forma adecuada; no obstante, y a pesar de las referencias concretas hechas por Heidegger en estas lecciones a Aristóteles, el cómo del acceso a la vida no supone, hasta este momento, una vuelta expresa sobre el Estagirita. Teniendo esto en mente, demos paso al siguiente momento de la exposición.

³ Solo de forma indicativa vale la pena poner de relieve aquí que la caracterización radicalmente teórica de la fenomenología husserliana, restringida exclusivamente al problema de la conciencia pura y del conocimiento reconocido (GA 17), aspecto este que ligaría radicalmente a Husserl con el proyecto filosófico moderno (Wandendfels, 1997), específicamente hablando con Descartes y Kant, pues, como comenta Heidegger refiriéndose al filósofo de Königsberg: “[es] La filosofía moderna [quien] coloca a la conciencia en el medio de sus preocupaciones” (Heidegger, 2006: 47), es únicamente una presentación del modo en que Heidegger leyó a Husserl, lo cual no implica —en lo absoluto— que la obra del fenomenólogo moravo deba ser limitada a la comprensión y exposición que realiza el “mago de Messkirch”.

III. La *Introducción a la fenomenología de la religión*: articulación de sentido y *verbum internum* como elementos constituyentes del nombre «fenomenología»

Escogemos en este punto el GA 60 para seguir con la exposición, por una razón metodológica fundamental: el joven Heidegger presenta en estas lecciones de invierno de 1920-1921 una definición de fenomenología que se edifica, desde una reconstrucción de sus elementos constitutivos, en lo que consideramos aquí una suerte de *camino prearistotélico* de la fenomenología hermenéutica. Valga indicar lo siguiente: *prearistotélico* no en el sentido de un desconocimiento del Estagirita, sino en tanto que objeto de repetición y destrucción de su obra. En este orden de ideas, y al igual que en el *Kriegsnotsemester*, a pesar de las referencias explícitas a la obra del Estagirita, hasta 1920-1921 Heidegger parece no haber integrado de forma sistemática la lectura de Aristóteles a su proyecto de juventud.

Atendiendo a lo dicho, fijemos la mirada en el §13 de la *Introducción a la fenomenología de la religión* e indiquemos lo siguiente: allí el joven fenomenólogo se interroga por el modo en que debe ser comprendido, a su juicio, el nombre «fenomenología». Para ello, descompone metódicamente el término en sus dos elementos constituyentes: fenómeno y *lógos*. La noción de fenómeno, en lo que corresponde específicamente a estas lecciones, es edificada por Heidegger desde la idea de una articulación de sentido de tres niveles: sentido de ejecución (*Vollzugssinn*), sentido de referencia (*Bezugssinn*) y sentido de contenido (*Gehaltssinn*). Lo referencial del fenómeno debe ser entendido desde el carácter direccional, el “apuntar” de un yo histórico al mundo circundante. La ejecución es el modo concreto en que tiene lugar la relación que se tiende entre yo y mundo. El mundo circundante, en su particular concreción significativa, constituye el sentido de contenido del fenómeno: “Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido [*Gehaltssinn*], de referencia [*Bezugssinn*] y de ejercicio [*Vollzugssinn*]) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. «Fenómeno» es una totalidad de sentido según estas tres direcciones” (Heidegger, 2006: 88; GA 60: 63). Un año más tarde, entre 1921 y 1922, añadirá un nuevo elemento a la articulación de sentido que constituye la noción de fenómeno, a saber: el sentido temporal (*Zeitigungssinn*), aludiendo con éste al ámbito situacional en que se cristaliza el sentido de ejecución (Cf. GA 61: 53). Finalmente, en el otoño de 1922, la destrucción hace de la *intencionalidad pura* husserliana, *intencionalidad plena* (*volle Intentionalität*) como fenómeno, añadiendo un quinto elemento: la conservación de la situación; esto es, del *Zeitigungssinn* (Cf. GA 62: 565).

Entre tanto, *lógos* asume en la *Introducción* (GA 60) la forma del *verbum internum* agustiniano (Klocker, 2007), en tanto en cuanto expresa el diálogo interior que tiene lugar entre el alma y sí misma, poniendo de relieve su autoconocimiento. «Fenomenología», así las cosas, nombra la verbalización que ejecuta la vida fáctica en su tener que vérselas consigo mismo, en franca relación con los tres (cuatro-cinco) niveles de sentido propios del fenómeno: “La «fenomenología» es la explicación de esta totalidad de sentido, da el *λόγος* a los fenómenos...” (Heidegger, 2006: 88; GA 60: 63). Pervive aquí, a nuestro juicio, la pretensión heideggeriana de 1919 de hacer de la fenomenología un abordaje no objetivador de la vida fáctica (*faktisches Leben*), en tanto que el *verbum internum* mantiene la forma de las expresiones verbales pre-mundanas del *Kriegsnotsemester*: discurso esclarecedor y no desvivificador de la vida respecto de sí misma.

IV. El *Informe Natorp* y la hermenéutica de la vida fáctica

La entrada de la década de los años veinte marca un momento crucial en la vida académica de Heidegger, pues, más allá de la revisión intensa que despliega respecto de los trabajos de San Agustín y las epístolas paulinas, en el marco de sus lecciones sobre la vida religiosa, el fenomenólogo alemán desarrolla por aquellos años un diálogo radical con la obra del Estagirita, de la cual se desprende, a partir de la ejecución de la repetición apropiadora (*Wiederholung*) y de la destrucción (*Destruktion*), una articulación de los postulados metafísicos, éticos, físicos, psicológicos y biológicos aristotélicos, al proyecto de una fenomenología de corte hermenéutico. De hecho, y si seguimos aquí las interpretaciones de Hayes (2007) y Kisiel (1993), más que pensar en una suerte de ruptura entre los análisis de Agustín y Aristóteles, dado el radical enfoque ontológico aportado por el Estagirita, se destaca más bien una solución de continuidad ubicada, a juicio de Hayes, en el interrogante heideggeriano respecto de la facticidad y su relación con el alma: “Para Heidegger, la relación entre

la facticidad (*facticia*) y el alma (*anima*) no es exclusiva de Aristóteles, él la descubrió primero en la afirmación de Agustín que señala *facticia est anima*” (Hayes, 2007: 265. Traducción propia). A este mismo respecto, indica Kisiel, es la confrontación con el joven Lutero y su intento de purificación del cristianismo de toda fuente griega desvirtuadora –Aristóteles para ser precisos–, auspiciada por los teólogos medievales, lo que pone en obra la vuelta del joven Heidegger sobre el Estagirita –además de la lectura de Brentano– y, a la par, impulsa la coincidencia de 1921 entre Agustín y Aristóteles:

Era claramente el tiempo para que Heidegger diera otro paso atrás en la tradición, en la aplicación de las armas “destructivas” que él había estado empuñando en orden regresivo, habiendo empezado con sus contemporáneos en 1919 y gradualmente avanzando hacia atrás. Por lo tanto, había una agenda no tan oculta que conectaba el curso de Agustín con el seminario concurrente sobre Aristóteles en el semestre de verano de 1921, aunque Heidegger, con su reserva habitual, dejó a los estudiantes deducir lo obvio (Kisiel, 1993: 228. Traducción propia).

Así las cosas, ya desde 1921 la actividad docente del joven Heidegger da muestras de la interacción esencial que tendrá lugar con Aristóteles. Al seminario de verano de 1921 sobre *De anima*, lo seguirán lecciones y escritos que girarán en torno a la *Ética nicomáquea*, la *Metafísica*, la *Retórica* y que, incluso, harán referencia al *De interpretatione* y el *De motu animalium*. En el eje de esta apropiación de Aristóteles se ubica de forma destacada el famoso *Informe Natorp*, redactado en 1922. El punto de partida de este texto, es una rápida consideración que despliega el joven Heidegger en torno al ejercicio filosófico en relación con su historia. Para el fenomenólogo alemán, la historia de la filosofía no debe ser pensada, en lo absoluto, como un material de museo, objeto de simple exégesis y de reconstrucción expositiva; antes bien, la historia de la filosofía debe ser asumida con absoluta radicalidad desde las posibilidades que ofrece respecto de las inquietudes filosóficas del presente. Por esta razón, comenta Heidegger, el ejercicio filosófico debe tener su punto de partida en una repetición (*Wiederholung*) que no solo exponga el sentido interno de una reflexión del pasado, sino que articule los hallazgos históricos del pensar, con el interés concreto del ahora. En función de este sentido de actualidad de la tradición, afirmará el joven fenomenólogo que la *crítica* histórica es siempre crítica del presente. Ahora bien, indicamos previamente que el fenómeno por excelencia de los primeros años de reflexión fenomenológica heideggeriana es la vida fáctica. La historia del pensamiento occidental debe ser asumida, de modo necesario, en consonancia con dicho interés. Con esto, la repetición inserta a Aristóteles en el horizonte de la inquietud que surge en Heidegger al menos desde sus lecciones de 1919. Valga aclarar aquí lo siguiente: la vuelta sobre la obra del Estagirita no acontece sin más; es decir, no acontece como una simple reproducción de postulados metafísicos o éticos aristotélicos. Tiene lugar aquí, antes bien, un movimiento metódico esencial: la mencionada destrucción.

En las lecciones de 1923-1924 (GA 17), Heidegger es contundente al afirmar que el modo de acceso adecuado a las estructuras ontológicas de la facticidad, es el desmontaje categorial de la tradición: “[Al] dejar en libertad la existencia mediante el camino de la *deconstrucción* [*Abbauens*]; la *destrucción* [*Destruktion*] se realiza retrotrayendo los conceptos a su auténtico origen. A la vez, en este camino, se lleva a cabo la *aclaración de la inadecuación de los conceptos a la existencia* [*Aufklärung Unangemessenheit der Begriffe an das Dasein*]...” (Heidegger, 2008: 124-125; GA 17: 117-118). El horizonte categorial desde el cual se edifica la comprensión de la vida fáctica se mueve en una doble coordenada: griega, en tanto que se piensa el hombre como animal racional (*zōon lōgon échōn*), y cristiana, en tanto que *ens creatum*. Sin embargo, es menester indicar que para nuestro autor la vía de comprensión religiosa de la vida, que se retrotrae hasta Lutero, San Agustín y Santo Tomás, se edifica de modo directo o indirecto, en una clara alusión a Aristóteles; por esto, el desmontaje destructivo debe remitir sin duda al Estagirita como punto origen, pues “La filosofía que se practica hoy en día se mueve (...) en el terreno de la conceptualidad griega” (Heidegger, 2002: 48; GA 62: 367). Es por ello que indicará el joven fenomenólogo lo siguiente:

...la idea del hombre y la del *Dasein* viviente, presupuesta inicialmente en todos estos ámbitos de la problemática teológica [Santo Tomás, Lutero, Buenaventura], se funda en la «Física», en la «Psicología», en la «Ética» y en la «Ontología» aristotélicas (...) Así mismo se deja sentir con fuerza la influencia de Agustín y, a través de él, del neoplatonismo; y, de nuevo, a través del neoplatonismo, reaparece la influencia de Aristóteles (Heidegger, 2002: 53; GA 62: 369-370).

Tenemos hasta este punto que el *camino aristotélico*, por llamarlo de algún modo, que emprende Heidegger entrado en los años veinte, implica un retroceso apropiador de la filosofía sobre su propia historia, haciendo las veces así de una serpiente que engulle su propia cola. Este retroceso apropiador de la fenomenología implica el desmontaje categorial de los conceptos nucleares del proyecto heideggeriano, hasta reconducirlos a su fuente origen, a saber: Aristóteles. En la medida en que la fenomenología supone la destrucción, y en tanto que fenomenología de corte hermenéutico, necesariamente la hermenéutica del joven Heidegger implicará, en un sentido estricto, la destrucción para, desde ella, abrir ontológicamente la vida fáctica: “La hermenéutica es fenomenológica, lo cual implica que su ámbito objetivo (...) se considera (...) como un *fenómeno* (...) La hermenéutica, pues, cumple su tarea solo a través de la destrucción” (Heidegger, 2002: 47-51; GA 62: 364-368).

Dicho esto, es pertinente poner de relieve el siguiente interrogante: ¿Cómo deben ser entendidos, en el horizonte de la destrucción de principios de los años veinte, las nociones de *phainómenon*, *lógos* y *hermēneía*; esto, claro está, en franca alusión a la reflexión del Estagirita?

V. *Phainómenon*, *lógos* y *hermēneía*: la fenomenología hermenéutica en clave destructiva

Indicamos previamente que, desde la primera lección de 1919, el joven Heidegger piensa la fenomenología, en su contraste con la reflexión husserliana, no con un enfoque puro-trascendental, sino en perspectiva hermenéutica. Entre tanto, una vuelta sobre las lecciones de los años veinte revela la forma en que la pretensión de hacer de la fenomenología una ciencia de la vida, implica una apropiación de la historia de la filosofía que abra, desde una órbita aristotélica, el carácter de ser de la vida fáctica. Sin embargo, más allá de los elementos temáticos esenciales de la reflexión aristotélica que son apropiados por Heidegger; por ejemplo, la *phrónesis*, la temporalidad *kairológica* y la caracterización del *Dasein* como viviente con *lógos* (Volpi, 1994, 2006 & 2012), el sentido mismo del proyecto heideggeriano, desde su construcción categorial, tiene lugar en una vuelta a Aristóteles. Así, la noción de fenómeno de la *Introducción a la fenomenología de la religión*, se ve pensada a la luz de la lectura del *De anima* realizada entre 1923-1924 en las primeras lecciones de Marburgo. El concepto de *lógos*, a su vez, deja de ser asumido en estas mismas lecciones como *verbum internum*, y se resemantiza desde el *De interpretatione*. Finalmente, y como la fenomenología temprana de Heidegger es, en tanto que ontología de la vida fáctica, hermenéutica, así mismo este concepto se retrotrae hasta las fronteras del aparataje categorial de los antiguos.

Para Arturo Leyte (2013) “La relación entre ‘decir’ (*lógos*) y ‘aparecer’ (*phaineSZai*) es todo lo que significa el término ‘fenomenología’” (76). No obstante, esta afirmación que, de entrada, podríamos decir que acierta en lo más general de la caracterización heideggeriana del término fenomenología, resulta insuficiente, a nuestro juicio, para caracterizar dicha noción, en tanto que –primero– no expone lo que quieran decir con exactitud para el joven Heidegger ni el *lógos* ni el *phaineSZai*, y como señalaremos a continuación, ambos conceptos solo son comprensibles en el horizonte de la destrucción de la tradición. Segundo, porque desde 1919 la fenomenología es pensada por el Maestro de la Selva Negra en un sentido esencialmente hermenéutico; por ello, fenomenología, ontología y hermenéutica son, en lo esencial, términos que se copertenecen en el horizonte de la temprana investigación heideggeriana –y hasta *Ser y tiempo*. En virtud de esto, la fenomenología no puede ser aclarada sin poner de relieve, a su vez, lo que deba ser entendido como hermenéutica. Atendiendo a lo dicho, expondremos de forma sucinta la comprensión heideggeriana del fenómeno, el *lógos* y la hermenéutica en relación con la repetición de los postulados del Estagirita.

A. En torno a la noción de fenómeno: En la *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17), Heidegger retrotrae el concepto de fenómeno (*Phänomen*) hasta su raíz griega: *phainómenon*. Esta noción es analizada, a su vez, en el horizonte de la caracterización aristotélica de la facultad sensitiva, desarrollada en el *De anima*. La mostración propia del objeto sensible, diríamos: su aparición (*phaineSZai*), es presentada por Aristóteles desde un doble enfoque. El fenómeno es asumido desde la idea de mostración, tanto en presencia como en ausencia de luz. Lo que se muestra en la presencia de la luz es el color de las cosas. La condición de posibilidad de dicha mostración del color es lo transparente en acto que, en tanto que medio, permite la estimulación del órgano visual: “Todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto y en esto consiste su naturaleza” (Aristóteles, *De an.* II, 7 418a 30 ss.). La actualización de lo transparente por medio de la

cual el color afecta el ojo es la luz: “La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente...” (Aristóteles, *De an.* II, 7 418b 10). Desde la facultad sensitiva el fenómeno es asumido a partir *De anima*, en una primera instancia, como aquello que aparece a la luz. En segunda instancia, y además de la mostración que ocurre con la actualización de lo transparente, también cuando lo transparente está en potencia –como oscuridad– tiene lugar el aparecer, pero no del color de los entes, sino de entes con naturaleza lumínica propia, como las luciérnagas: “...no todo lo que se ve es visible a la luz, sino solamente el color característico de cada cosa (...) ciertas cosas, desde luego, no se ven a la luz, y, sin embargo, producen sensaciones en la oscuridad...” (Aristóteles, *De an.* II, 7 419a 1-5). *Phainómenon* apunta entonces al mostrarse (*sich zeigen*) del ente, sea bajo la entelequia o potencia de lo transparente. Así, la comprensión heideggeriana de fenómeno remite a la automostración del ente mismo: “El concepto de *φαινόμενον* no está limitado a la presencia de las cosas durante el día; va más allá y designa todo lo que se muestra en sí mismo [*selbst Sichszeichende*], tanto si se muestra en la claridad como en la oscuridad” (Heidegger, 2008: 30; GA 17: 10).

Valga indicar aquí que, aunque el *phainómenon* suponga la mostración del ente en lo claro o en lo oscuro, no por ello dicha donación acontece de forma idónea; antes bien, el ente puede darse como algo que no es, como algo aparente, y esta posibilidad reconduce hacia el segundo modo de pensar dicho *phainómenon*: desde los tipos de sensible. Para Aristóteles, la facultad sensitiva se encuentra vinculada con tres tipos específicos de sensible: el propio (*idia*), el común (*koiná*) y el accidental (*sīmbebēkóta*). El sensible propio es el que corresponde originariamente a cada sentido del cuerpo: el color es a la visión, como sensible propio, lo que el sonido a la audición y el sabor al gusto. Este tipo de sensible es siempre verdadero, pues no hay error para Aristóteles respecto de si se ve un color y se escucha un sonido. Los sensible comunes son aquellos que son percibidos por distintos sentidos: el movimiento, verbigracia, puede percibirse tanto con la vista como con el oído. Finalmente, el sensible accidental remite a los aspectos que condicionan y determinan circunstancialmente el ente percibido: que quien corre a la distancia (movimiento como sensible común) sea el hijo, bien de mi vecino o bien de un desconocido. En estos dos últimos casos siempre hay posibilidad de errar, y en ellos se funda la donación del ente, no como lo que es, sino como otra cosa. El fenómeno es asumido por Heidegger, en este orden de ideas, como *phainómenon*, desde la mostración del ente desde sí mismo y tal cual es: “...lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente” (Heidegger, 2008: 31; GA 17: 11). Así, el fenómeno se encuentra asociado con el sensible propio que afirma un mostrarse como lo que es y no como algo.

B. En torno a la noción de lógos: En las mismas lecciones de 1923-1924 (GA 17), así como en los *Prolegómenos* (GA 20) de 1925 y en el *opus magnum* del 27, la noción de lógos es reconstruida por Heidegger a partir de la destrucción del *De interpretatione* de Aristóteles. En sentido estricto, el joven fenomenólogo piensa el lógos de la fenomenología desde la distinción aristotélica de la *phonē semantikē* y el lógos *apofantikós*. El lógos, entendido desde su carácter semántico, tiene como punto de partida el habla de los vivientes; es decir, la voz. La voz es un sonido que, de acuerdo a Aristóteles, se encuentra acompañado de una representación imaginativa que pone al ente al que se refiere lo dicho: “*Φαντασία*: algo que se muestra. El sonido es voz (sonido vocal) cuando con él tenemos que percibir (ver) algo. En virtud de la *φαντασία* el ruido se designa como *σημαντική*” (Heidegger, 2008: 34-35; GA 17: 15). Al estar asociado a una imagen, el sonido deviene significativo: expresa algo respecto del mundo. Ahora, lo propio del lógos en tanto que voz convencional no se limita a lo específicamente significativo de lo dicho; antes bien, el lógos –como lo indicó Heidegger desde 1919– tiene un sentido histórico-mundano, pues con el discurso se nombra aquello que aparece significativamente en la interacción (sentido ejecutivo) con el mundo (sentido de contenido), y en virtud de este sentido mundano, éste deviene apofántico, pues supone un manifestar (*δηλοῦν/Aufzeigen*) aquello nombrado discursivamente.

Es así que el lógos *apofantikós*, al ser manifestación discursiva, es verdadero cuando revela al ente tal cual es y deviene falso al ocultarlo: “No toda oración es tal que, en el modo de un significar, depare una manifestación de algo; solo es *ἀποφαντικός* la oración en la que tiene lugar algo así como un *ἀληθεύειν*: un dar al ente como no encubierto o dar al ente de tal modo que, en esta manifestación, algo sea fingido” (Heidegger, 2008: 39; GA 17: 19-20).

C. En torno a la noción de hermenéutica: Con el fin de destacar de forma panorámica el modo en que el joven Heidegger edifica su noción de hermenéutica, resulta metodológicamente esencial poner la mirada en su última lección del primer periodo docente en Marburgo. Nos referimos a la ya citada *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. De entrada, los §2 & §3 de esta lección ponen sobre la mesa la manera en que ejecuta

Heidegger, en relación con un concepto clave de su proyecto, la destrucción con orientación hacia los griegos, mencionada al menos desde el *Informe Natorp*. Para ello, ofrece un panorama histórico en que revela, en una suerte de contraste, la forma específica en que se comprende la hermenéutica como técnica de interpretación, frente al antiguo sentido del *hermēneúein*.

De entrada, la breve revisión histórica hecha por Heidegger —en la que incluye a Platón, Aristóteles, Aristeo, Filón, San Agustín, Schleiermacher y Dilthey— ubica en Aristeo y en el Santo el punto de quiebre entre el sentido originario del concepto buscado por la destrucción, y la reducción de la *hermēneía* a técnica interpretativa. En el caso de Aristeo la hermenéutica es asociada con la traducción y la exégesis, implicando esto que se piense el *hermēneúein* como un hacer claro y distinto el sentido de un texto determinado. En el caso de San Agustín, la hermenéutica parece adquirir un sentido próximo al dado por Aristeo, refiriéndose de forma específica a la interpretación de las sagradas escrituras.

En herencia de Aristeo y San Agustín, la disolución del sentido de la *hermēneía* hace que ésta devenga, como *Hermenéutica sacra*, ya no en el acto mismo del interpretar, sino en “...la doctrina de las condiciones, los objetos, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación...” (Heidegger, 2000: 31; GA 63: 13). Tenemos, hasta aquí, dos momentos de disolución: A) *hermēneía* como exégesis y como el acto mismo de interpretación; y B) *hermēneía* como *Hermenéutica sacra*. A estos dos momentos añade Heidegger C) la *Hermenéutica general* de Schleiermacher y D) la *Hermenéutica como método de las ciencias del espíritu* en Dilthey. En el caso de Schleiermacher, la *hermēneía* alude a una “...teoría y doctrina del arte de entender el habla ajena en general...” (Heidegger, 2000: 31-32; GA 63: 13). Por su parte, y en el caso específico de Dilthey en el que Heidegger no ahonda en *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, la hermenéutica como método científico alude —a juicio de Ricoeur (2002)— a la reconstrucción de la vivencia ajena, teniendo con ello lugar un desplazamiento hacia las fronteras de la vida psíquica del otro: “En efecto, todas las constataciones de las ciencias humanas conciernen finalmente a los hechos de la experiencia interior: un campo de investigación del ser que no corresponde a la categoría de «explicación», sino a la de «comprensión»” (Gadamer, 1993: 56).

Hasta aquí, la vía destructiva emprendida por Heidegger ha revelado simplemente las formas no originarias en que ha sido asumida la *hermēneía* griega, a través de cuatro momentos de su disolución semántica. Como la radicalidad del método destructivo exige moverse hacia la fuente, Heidegger reconstruye de forma paralela el sentido de la hermenéutica fenomenológica, poniendo la vista en tres momentos específicos de la tradición antigua. En primera instancia asocia el sentido propio de la *hermēneía* con el dios griego *Hermēs*: “... el nombre del dios mensajero [des *Botschafters*] de los dioses” (Heidegger, 2000: 27; GA 63: 9). La *hermēneía* supone, en este primer nivel —como resulta evidente— la transmisión del mensaje. En segundo lugar, y remitiéndose a Platón, comenta que *hermeneús* alude a aquel que notifica, al que anuncia (*kundgibt*), al que comunica y dice (*mitteilt*) un contenido determinado. Se mantiene, hasta aquí, el sentido comunicador-transmisor de la *hermēneía* a que alude el nombre del dios.

En el caso de Aristóteles el concepto griego remite, a su vez y esencialmente, al acto de comunicar. Haciendo alusión al *De anima* II, 8, comenta Heidegger que la lengua no tiene como único fin el permitir la captación del sabor, sino auspiciar el habla (*diálekton*) y por ello la interacción entre los vivientes. El pasaje referenciado por el fenomenólogo alemán es el siguiente: “...lo mismo que sirve la lengua para gustar y para hablar (*diálekton*), y si bien el gusto es algo necesario (...) la posibilidad de expresarse (*hermēneía*) no tiene otra finalidad que la perfección” (Aristóteles, *De an.* II, 8, 420b 15-20). A juicio de Heidegger, *hermēneía* sustituye aquí a *diálekton*, y el habla (*diálekton/Besprechen*) a que alude Aristóteles no es más que una concreción específica del *lógos apofantikós* a que hicimos referencia previamente, pues —a fin de cuentas— los interlocutores de un diálogo no hacen algo distinto que hacer manifiesto al otro, aquello sobre lo que versa el discurso. Este carácter comunicativo del *lógos*, en tanto que *hermēneía*, es puesto de relieve de forma contundente por Heidegger en el *Platon: Sophistes* (GA 19) de 1924. Haciendo alusión a este mismo pasaje del *De anima*, señala que la voz no es un mero sonido, sino un sonido que indica y, en tanto que indica hacia lo mentado, la voz tiene un carácter hermenéutico y, lo hermenéutico radica en lo comunicado en lo dicho: “El habla como notificación, anuncio [*Verlautbarung*] [como un anunciar [*verlauten*]] no es un mero sonido...” (GA 19: 18. Traducción

propia).⁴ Este sentido de la *hermēneía* en su nexa con el comunicar y el notificar es crucial para Heidegger, por ello alude a Filón y a su caracterización de Moisés como el que notifica, aquel que anuncia (*Künder*), en tanto que profeta, los designios divinos.

VI.A modo de conclusión

Indicada hasta aquí la forma en que opera la destrucción en relación con los conceptos de fenomenología y hermenéutica ¿Qué dice entonces la *fenomenología como hermenéutica de la facticidad*, pensada desde su clave aristotélica? Desde la primera lección de 1919, Heidegger concibe como ámbito temático de la fenomenología a la vida misma, y pone en obra el *cómo* del acceso en clave hermenéutica: “Como muestran las primeras lecciones de Heidegger, la intuición hermenéutica constituirá el elemento base para los subsecuentes análisis en torno al acceso filosófico a la vida fáctica” (Xolocotzi & Gibu, 2011b: 87). En este orden de ideas –y siguiendo a una vez más a Xolocotzi y Gibu– la hermenéutica constituye, desde el inicio de la carrera docente de Heidegger, el *nivel aprehensor* de la fenomenología no trascendental de juventud; esto es, “que la aprehensión se lleva a cabo como comprensión” (Xolocotzi & Gibu, 2011b: 88).

La facticidad –como lo que debe ser aprehendido–, deviene con el transcurrir de la carrera del joven Heidegger en el *phainómenon* de la filosofía. Se piensa, en sentido estricto, como aquello que se muestra y que, en dicho mostrarse como lo que es, puede a su vez mostrarse como otra cosa, a saber: como conciencia, como animal racional o como *ens creatum*. La pretensión de la fenomenología de juventud heideggeriana no es, en último término, algo distinto que exponer los rasgos ontológicos de la vida, tomando como punto de partida el estado de interpretado en que se vive en la medianía. Por ello, el *lógos* de la fenomenología es asumido, desde Aristóteles, como *lógos apofantikós*; esto es, como un mostrar discursivo que, en el mentar, pone de manifiesto, revela lo que tiene de ontológicamente propio el *phainómenon*, en este caso, la vida fáctica. El *verbum internum*, en el marco de las lecciones sobre San Agustín, así como el *lógos apofantikós* aristotélico, constituyen el *nivel expresivo* de la fenomenología, el cual surge ya en 1919 con la teorización formal que se sirve de un lenguaje pre-mundano para nombrar la vivencia del mundo circundante (Cfr. *Supra* II). Fenomenología, bajo el nexa de los nombres *phainómenon* y *lógos*, expresa la articulación de un doble nivel investigativo: el aprehensor y el expresivo: “Lo antes caracterizado como ‘totalidad del conocimiento fenomenológico’ consiste pues en un proceso que va de la aprehensión de las vivencias originarias a la expresión de las mismas” (Xolocotzi & Gibu, 2011b: 88).

Sin embargo, esta doble coordenada del proyecto heideggeriano de juventud no puede ser pensada en toda su riqueza, sino se retoma el ejercicio destructivo aplicado sobre la *hermēneía* griega. Señalamos esto en virtud de lo que sigue: la fenomenología como ciencia de lo preteorético, fue pensada en 1919 como un acceso de la vida a sí misma, sin desvivificarse en dicho acceso. Así, la filosofía como fenomenología no es algo distinto a verbalización pre-mundana que abre el fenómeno de la vivencia del mundo circundante. Esto tiene lugar, dijimos, por vía de la teorización formal. En el horizonte de la destrucción fenomenológica, orientada esencialmente hacia Aristóteles y de modo concomitante a Platón, este auto-acceso discursivo de la vida, es pensado bajo el sentido antiguo de la *hermēneía*. *Hermēneía* es el comunicar, el notificar que revela aquello que mienta el discurso. Heidegger es claro a este respecto:

En lo que se refiere a la siguiente investigación no se emplea el título «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría de la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ἐρμενεύειν (comunicar) (...) Optamos por el significado originario de la voz, porque, aunque en el fondo suene insuficiente, sin embargo, hace destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad (Heidegger, 2000: 33; GA 63: 15).

El sentido específicamente comunicativo de la hermenéutica permite a Heidegger pensar el auto-acceso de la vida como un auto-comunicarse, como un auto-esclarecimiento y una auto-notificación de los rasgos

⁴ En el original: “Das Sprechen ist als Verlautbarung kein bloßes Geräusch...”.

que la constituyen ontológicamente. Esto es: que la vida habla consigo, revelándose a sí misma lo que tiene de ontológicamente propia. La hermenéutica permite entonces que en su ser *phainómenon*, la vida se desoculte ontológicamente a sí misma, sin distorsionarse, en perspectiva no teorética: “La hermenéutica, en otras palabras, procede contra el auto-encubrimiento de la facticidad” (Gutierrez, 1998: 30). En palabras de Heidegger:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender (Heidegger, 2000: 33; GA 63: 15).

Es por esto que indicará Heidegger que la hermenéutica tiene su objeto en sí misma, pues es un momento concreto en el que la facticidad intenta auto-esclarecerse. Carlos B. Gutierrez (1998) lo comenta como sigue:

Con Heidegger en 1922, [hermenéutica] no es la teoría de la interpretación, sino el interpretar mismo, el quehacer de una hermenéutica elevada a filosofía con miras a alcanzar la auto-transparencia del ser del ser humano, sabiendo que el trabajo filosófico de esclarecimiento tan solo lleva cabalmente hasta su fin la interpretación inherente a la movilidad del existir (30).

Así las cosas, y en función de lo aquí simplemente indicado, pensar la fenomenología heideggeriana implica no solo hablar del *lógos* y del *phainómenon*, sino —además y necesariamente—, primero, articular dichos conceptos en el horizonte la destrucción que opera en los años veinte, en relación con la obra de Aristóteles y, por tanto, vincularlo con la apropiación de la *hermēneia* griega, pues desde su mismo origen en 1919, el proyecto fenomenológico heideggeriano es, en lo que se refiere al modo de acceso, esencialmente hermenéutico.

VII. Referencias

- Aristotle (1882), ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, Aristotle's psychology (Greek and English), United Kingdom: Cambridge University Press.
- Aristóteles (1988), *Acerca del alma* (trad. Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *El problema de la conciencia histórica*, (trad. Agustín Domingo Moratalla), Madrid: Tecnos.
- Gutierrez, Carlos B. (1998), La hermenéutica temprana de Heidegger, *Ideas y Valores* 107, pp. 27-42.
- Hayes, Josh, (2007), Deconstructing Dasein: Heidegger's earliest interpretations of Aristotle's *De anima*, *The Review of Metaphysics* 61 (2), pp. 263-293.
- Heidegger, Martin (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1987), “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” In: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992), *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000), *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, (trad. Jaime Aspiunza), Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, (trad. Jesús Adrián Escudero), Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, (trad. Jesús Adrián Escudero), Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, Martin (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, (trad. Jorge Uscatescu), México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin (2008), *Introducción a la investigación fenomenológica*, (trad. Juan José García Norro), Madrid: Síntesis.
- Heidegger, Martin (2014), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, (trad. Francisco De Lara), Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (2011), *La idea de la fenomenología*, (trad. Jesús Adrián Escudero), Barcelona: Herder.
- Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and L.A.: University of California.
- Klocker, Dante (2007), Las raíces agustinianas de la conceptualidad de 'Ser y tiempo', *Tópicos* 15, pp. 113-129.
- Leyte, Arturo (2013), Comentario a la Introducción a *Ser y tiempo* (§§ 1-8), Santiesteban, Luis (Coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, México: ALDVS, pp. 21-80.
- Mascaró, Luciano (2017), El surgimiento de la noción existencial de la ciencia, *La lámpara de Diógenes* 28/29, pp. 47-62.
- Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, (trad. Pablo Corona), México: Fondo de cultura económica.
- Rodríguez, Ramón (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid: Tecnos.
- Vigo, Alejandro (2008), *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Bs.As.: Biblos.
- Volpi, Franco (1994), La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*, Vattimo, Gianni (Coord.), *Hermenéutica y racionalidad*, trad. Santiago Perea La Torre, Bogotá: Norma.
- Volpi, Franco (2006), *Ser y tiempo: semejanzas con la Ética nicomáquea*, trad. Luis César Santiesteban, *Signos filosóficos* VIII (16), pp. 127-147.
- Volpi, Franco (2012), *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, Bs.As.: Fondo de cultura económica.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós.
- Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser tiempo*, México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Ángel (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Ángel (2011a), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México: Editorial Itaca.
- Xolocotzi, Ángel & Gibu, Ricardo (2011b), *Fenomenología, ontología y hermenéutica: Las transformaciones conceptuales de Heidegger*, Xolocotzi, Ángel; Gibu, Ricardo; Godina, Célida & Santander, Jesús Rodolfo (Coords.) (2011), *La aventura del interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*, México: EÓN.
- Xolocotzi, Ángel (2016), Mundo circundante y mundo de vida en 1919: Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger, Adrián, Jesús (Ed.). *Studia heideggeriana V: Heidegger-Husserl*, pp. 71-97.