



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Chillón, José Manuel

HEIDEGGER Y LA PRUDENCIA ARISTOTÉLICA COMO PROTOFENOMENOLOGÍA*

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 169, 2019, Enero-Abril, pp. 133-152

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.63566>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80959270006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.63566>

HEIDEGGER Y LA PRUDENCIA ARISTOTÉLICA COMO PROTOFENOMENOLOGÍA*



HEIDEGGER AND ARISTOTELIAN PHRONESIS AS PROTO-PHENOMENOLOGY

JOSÉ MANUEL CHILLÓN**

Universidad de Valladolid - Valladolid - España

Artículo recibido el 28 de noviembre de 2016; aceptado el 21 de marzo de 2017.

* Este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del Mineco cuya referencia

es FF12015-63794-P.

** josemanuel@fyl.uva.es

Cómo citar este artículo:

MLA: Chillón, J. M. “Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología.”

Ideas y Valores 68.169 (2019): 133-152.

APA: Chillón, J. M. (2019). Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología. *Ideas y Valores* 68 (169), 133-152.

CHICAGO: José Manuel Chillón. “Heidegger y la prudencia aristotélica como protofenomenología.” *Ideas y Valores* 68 n°. 169 (2019): 133-152.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La comprensión aristotélica de la prudencia constituye un antecedente fundamental para entender el giro hermenéutico de la fenomenología heideggeriana. Se examina cómo la interpretación fenomenológica de Heidegger sobre esta virtud dianoética puede entenderse si se consideran a cuatro aspectos: la prioridad de la *praxis* respecto de los saberes teóricos, el reconocimiento de un horizonte de verdad más amplio que la verdad proposicional del *logos apophantikos*, el valor del instante kairológico en el que discurre la acción humana y el antípico de la temporalidad y, cómo no, la importancia de la finitud, la libertad y la autenticidad del existir fáctico del hombre.

Palabras clave: M. Heidegger, prudencia, fenomenología, hermenéutica.

ABSTRACT

Aristotle's conception of *phronesis* is crucial in order to understand the hermeneutic turn in Heidegger's phenomenology. The article examines how Heidegger's phenomenological interpretation of this dianoetic virtue could be understood if four aspects are taken into account: the priority of *praxis* over theoretical knowledge, the recognition a horizon of truth that is broader than the propositional truth of the *logos apophantikos*, the importance of *kairos*, in which human action occurs, and the anticipation of temporality, and, of course, the importance of the finitude, freedom, and authenticity of man's factual existence.

Keywords: M. Heidegger, *phronesis*, phenomenology, hermeneutics.

Fenomenología de la filosofía práctica de Aristóteles

Heidegger busca reconducir la fenomenología a la experiencia humana que se nos da inmediatamente. Por su parte, en sus obras de filosofía práctica, el Estagirita, por primera vez y de forma sorprendente, se había hecho cargo de esto primero y más básico que es la vida humana. Respaldado por la autoridad de Aristóteles, Heidegger entiende su propio lugar en la fenomenología en el marco de una tarea de reorientación de la reflexión filosófica hacia lo que hasta ahora fue sobreentendido, obviado y subordinado a un tratamiento puramente teórico. La fenomenología, en cuanto ciencia del origen y ciencia originaria (*Urwissenschaft*), no tiene tantos problemas especiales cuanto problemas concretos. Por eso, la fenomenología no debe olvidar su objetivo de hacer “aprehensible lo concreto, lo últimamente concreto, cuya concreción solo se efectúa en y por el método fenomenológico” (Heidegger 2014 38). La fenomenología, para ser fiel a sí misma, debe obviar su giro científico, como si pudiera hacerse ciencia fenomenológica de los datos puros inmediatos que no están dados en ninguna parte, y tematizar el acceso a ese algo *dado simplemente de antemano*, esto es, la *vida en sí*.

Pero ¿una posible investigación de este estilo no sería un contrasentido? En esto mismo repara Heidegger, cuando advierte que la más radical ciencia de la vida debería contar con una tendencia de desvivificación objetivadora y científica que, consecuentemente, abandonaría toda vitalidad. “La vida no puede ser captada fácticamente en su totalidad [...] e incluso todos los aspectos, suponiendo que logren ser captados, quedan detrás de la riqueza de la vida que entretanto se ha precipitado más allá” (Heidegger 2014 91). La clave está en que la ciencia del origen que andamos buscando no debe ser vista como una más entre las ciencias particulares ni en su objeto material ni, por supuesto, en su objeto formal. Esta ciencia no es una ciencia global que meramente rectifique lo que hacen otras ciencias particulares o que resulte constituida por una síntesis, suma o generalización de aquellas (*cf. id.* 93). No es esta ciencia la que obsesiona al joven Heidegger. La vida en sí, la nuestra, no es un objeto respecto del cual pudiéramos tener distancia alguna como para estudiarlo en general. De hacerlo así, estaríamos simplificando el fenómeno mismo del existir que es siempre una tentativa para el pensar (*cf. Heidegger 2002 32*). “Queremos empezar a conocer la vida [...] y hacerlo manteniéndonos en ella” (Heidegger 2014 12).¹

1 El 30 de junio de 1922, Heidegger, para optar a una plaza de profesor titular en Gottinga, redacta de su puño y letra un currículum en el que se ven cuáles son sus objetivos: “Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida histórica y debe determinarse categorialmente

Lo estricto de la ciencia que debe ser filosóficamente articulada consiste ahora en encontrarse *entregado puramente a las auténticas situaciones vitales* (cf. Heidegger 2014 147). La filosofía trascendental no puede ganar de ningún modo la vida, porque, con la meta directriz que se propone, se derriban todos los puentes hacia aquella. La historia de la filosofía, hasta ahora, ha sido *Wissenschaftslehre über Weltanschauung*, es decir, una doctrina de la ciencia sobre las concepciones del mundo que, para Heidegger, representa un fenómeno ajeno a la filosofía (cf. 1987 17). En este sentido, la fenomenología no se mantiene fiel a las cosas mismas, ya que la reflexión toma como dato absoluto lo que se da inmediatamente a la conciencia, sin entender que, antes de todo darse de lo eidético, las cosas se me presentan como útiles que comprendo y de los que me ocupo. “Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran” lo que, según Heidegger, ha de entenderse “tal y como aparecen a un determinado mirar”, que surge de un estar ya orientado hacia ellos, familiarizado con ellos (cf. 1982 74).

Efectivamente, la vida no es un objeto, pero tampoco resulta perfectamente explicada desde la noción de sujeto. Cualquiera de las dos opciones está ligada a modos de teorización que son siempre formas de reducción del horizonte de la vida. La estructura de esta, que se deduce de la constitución ontológica del *Dasein*, resulta tematizada por primera vez en el tratamiento de la vida moral que Aristóteles lleva a cabo en *Ética a Nicómaco*. Como explica Volpi (1994), el valor de la lectura heideggeriana de Aristóteles tiene que ver con una apropiación tan viva como crítica y siempre, por supuesto, básica para la formación de su pensamiento.

Y es que no todo fue maestría fenomenológica en Aristóteles. De hecho, entre otros muchos aspectos que Heidegger considera controvertidos en la filosofía aristotélica, está el hecho de que, al definir la *praxis* como el ámbito de *lo que puede ser de otra manera*, el visionario y protofenomenólogo filósofo de Estagira no profundiza en el camino dichoso de la facticidad, ya que, al final, la *phrónesis* resulta ser una acción imperfecta respecto de lo perfecto y acabado. La *phrónesis* es la virtud con la que, de alguna manera, debe conformarse el hombre en su acción libre. Por eso, cree Heidegger, la *sophia* sigue teniendo primacía sobre la *phrónesis* en Aristóteles (cf. 2002 70-71). El Estagirita y, con él, toda la metafísica occidental están marcados por el privilegio del presencialismo del ser, por haber cercenado la auténtica experiencia ontológica del ser, al enclaustrarla en una experiencia del ente fundada en la radicalización de la idea de movimiento en cuanto producción

según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (circundante, compartido y propio)” (Escudero).

(por la cual *ser* significa *estar acabado*), con lo que esto conlleva de considerar al *Dasein* desde el patrón óntico de la *Vorhandenheit* y no desde la perspectiva ontológica.

Aun así, la prudencia vale como patrón para la orientar la dirección renovadora de la fenomenología en la que insiste Heidegger. En nuestra opinión, la prudencia aristotélica sirve para este propósito, de acuerdo con los siguientes aspectos que constituirán los epígrafes de nuestra investigación: su capacidad para desmontar una tradición que ha priorizado la teoría como rendimiento filosófico principal; su carácter alético y, por tanto, su indicación de un concepto de razón más amplio; su asiento en la finitud y, consecuentemente, en la temporalidad; por último, su determinación a vivir en términos de autenticidad. Pero antes, dedicaremos unas pocas líneas a la compresión aristotélica de esta virtud dianoética en el contexto de su filosofía práctica.

Sobre la concepción de la phrónesis en Aristóteles

La filosofía práctica del Estagirita intenta explicar la necesidad que tienen el individuo y la *polis* de buscar la felicidad.² Un objetivo que da sentido al carácter teleológico de toda acción humana. Ahora bien, ¿cómo aproximarse decididamente a la felicidad, máxime ahora cuando, superado el platonismo, no puede reconocerse un orden previo ni un reino eidético en el que habite la regla de la rectitud del comportamiento? La clave será la experiencia acumulada de aquel que inspira confianza, seguridad y seriedad. El abandono de la trascendencia de lo inteligible lleva a Aristóteles a determinar la regla del comportamiento moral en la inmanencia crítica de la inteligencia del hombre prudente, cuya acción práctica se convierte en paradigma real de la virtud definida en la *Ética a Nicómaco* como “la regla recta tal y como la determinaría el hombre prudente” (1106b 36). Parece que es necesario, pues, concentrarnos en establecer qué es la prudencia.

Aristóteles define la prudencia como “aquella disposición que le permite al hombre discurrir bien respecto de lo que es bueno y conveniente para él mismo” (1140a 25). Así, es prudente el hombre, prosigue Aristóteles, “no en un sentido particular, como para la salud y el vigor del cuerpo, sino sobre las cosas que deben contribuir de modo general a su virtud y felicidad” (1140b 4). Al ser una disposición, como dirá después, racional, verdadera y práctica, no cuenta como contenido de una *episteme* teórica, sino más bien como la virtud directiva del conocimiento práctico. Además, el hecho de ser *praxis* y no *poiesis* la sitúa, también, como componente de la acción humana orientada por la virtud y ajena a la producción de objetos propia de la técnica. Ahora bien,

2 Hemos trabajado estas cuestiones en Chillón (2014, 2015a, 2015b).

orientada por la virtud intelectual, por la virtud dianoética que viene determinada por la racionalidad de los fines y por la verdad práctica: la verdad que se refiere a la vida humana en cuanto ha de desenvolverse en la práctica (y, por tanto, distinta de la verdad esperable de la ciencia física o de la matemática). De este modo, Aristóteles se refiere a la verdad que atañe a la libertad, no a la verdad de la necesidad.

La prudencia es la virtud del hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La prudencia es la herramienta moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. El ejercicio de la razón y la vida humana vivida en verdad exigen la puesta a punto de disposiciones prácticas orientadas por ingredientes como: la instrucción o el conocimiento, la memoria de la experiencia pasada y vivida, la circunspección y, por tanto, el análisis de las circunstancias concretas, así como la necesidad de sopesar los riesgos que conllevan y, por último, la aplicación de la ley general o universal al caso particular.

La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie deliberá sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico. (1141b 3)

Por eso, precisamente, el hombre prudente no solo conoce lo universal, sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. “Se es prudente no solo por saber sino por ser capaz de actuar” (1152a 10). Además, el hombre prudente es el que elige teniendo en cuenta el término medio en el que se halla la virtud. No se trata de un término medio ni geométrico ni aritmético, sino de uno medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente, que ya ha demostrado fehacientemente su responsabilidad. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Por tanto, parece evidente que la prudencia exige una aptitud, una destreza que no se confunde con la propia prudencia, “aunque la prudencia no exista sin ella” (1144a 28).

De alguna manera, por el hábito el hombre llega a modelar su carácter, es decir, su forma estable de responder a las circunstancias. Se trata de una permanente forma de actuar, una habitualidad que otorga una cierta eternidad a la fugacidad de toda acción humana. Para que ese dominio de lo que *puede ser de otra manera* sea netamente humano, debe ser racional. La racionalidad de la cuestión precisamente le viene dada por la intrínseca vinculación de toda acción con el fin al que tiende.

Que las acciones humanas no estén del lado de la necesidad que rige el cambio de la *physis* no significa que gocen de una indeterminación que, por sí misma, las haría irracionales por incomprensibles. En realidad, la teleología que da sentido al aparente caos físico es un presupuesto necesario de la vida moral. La *physis* y el hombre apuntan, tienden, persiguen una perfección, una completitud, una realización definitiva de todas sus potencialidades. Pero dado que el hombre es parte de esa naturaleza, él es, a la vez, su más noble habitante, su más excelso intérprete y su más genuino transformador. Esta es, en realidad, la diferencia entre el hombre y los demás animales, o sea, la capacidad que el hombre tiene de estar tan apegado a la naturaleza como distante para pensarla, tan obligado por ella como dispuesto a modelar su inexorable rumbo. Esta es una situación dialéctica, la relación entre el hombre y la naturaleza, que, en términos kantianos, provocará que en el ser humano convivan el reino de la necesidad, que lo vincula indeleblemente a la *physis* de donde viene, y el de la libertad, que le permite aspirar a una vida buena, a un fin que no se logra sin la intervención decidida del hombre en ese ámbito en el que se encuentra tomando perspectiva de sus ligazones naturales.

La *praxis* otorga a la existencia humana el aquí y el ahora de obligada atención. Pero los hombres aspiran, desde la futilidad de su tiempo, a participar de lo divino en la medida en que es posible. Por eso, en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira reside esa sabiduría virtuosa, la *phrónesis* en cuanto estructura que permite al hombre apegado a la tierra no desconectarse de su tendencia hacia la *eudaimonia*. Así pues, la contingencia propia de los asuntos humanos, y en especial de la política como ciencia arquitectónica, hace que sea la *phrónesis* la encarnación de la verdadera sabiduría de lo que se refiere a aquello que puede ser de otra manera.

La sabiduría del *phronimos* es sabiduría como tal y, por tanto, no es mera utilidad, no es cálculo frío, no es pura estrategia. Al ser sabiduría del *logos* y constituir este el campo de la sociabilidad esencial de la naturaleza humana, como lo explica Aristóteles en la *Política* (1253a), la *phrónesis* se presenta como una *areté dianoética* para la convivencia. La *praxis* política es la acción que resulta de tal compromiso con la instauración de una vida en colectivo que, al realizarla, realice al hombre. De manera que la felicidad, por mucho que alcance su perfección en la contemplación –casi imposible de realizar en las coordenadas donde se desenvuelve la vida humana–, queda a disposición del hombre en la medida que su realización personal depende de su capacidad para volverse comprometidamente con los otros.

Este contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita,

a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea. Finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan genuinamente humanas como la aspiración teológico a fines y objetivos supremos como los que dan sentido pleno a la existencia y que Aristóteles resume en la felicidad. Por ello, la aspiración al ideal de la felicidad le obliga al hombre a trascender el tiempo, pero no para huir de él, sino precisamente para tener más motivos (teóricos) para comprometerse con él. Desde este punto de vista, quizá puede entenderse la necesidad de hacer metafísica de la política como una permanente obligación de dotarse de nuevos retos, de liberarse de la mera animalidad que solo busca la satisfacción individual de necesidades vitales *hic et nunc*.

La *phrónesis* como anticipación de la hermenéutica de la facticidad

Nuestro tema –advierte Heidegger en *Ontologie*– es el existir en cada ocasión que es el encontrarse del *Dasein* bajo la forma mundaneante, la forma por la que el darse de las cosas es ya siempre la significación que ellas tienen para mí y que hace que lo mundano tenga precisamente ese carácter esencial de significatividad (cf. 1982 68). Es preciso, pues, poner la existencia como cuestión filosófica de manera que se puedan distinguir los rasgos de su ser. Algo de esto fue lo que intentó poner en claro Aristóteles en el libro VI de *Ética a Nicómaco*. Para profundizar en tales presupuestos fenomenológicos de Aristóteles, hay que comenzar considerando que el existir no es cosa alguna (en sentido objetual) ni siquiera un compuesto de vivencias. De manera que la cuestión filosófica capital consiste ahora en analizar cómo hay que mirar ese dato genuino y previo que es el existir. Aristóteles es un buen instructor de esa otra forma de ver la existencia real y concreta del hombre en cuanto que ser que actúa y tiene que actuar ahora, una vez superado el platonismo, sin guía ni método, sin pauta definitiva.

La fenomenología ha de ser ciencia de lo originario, lo hemos dicho ya. Pues bien, lo originario es el encontrarse existiendo del *Dasein* en el mundo. Este dato previo a toda teoría y fundante respecto de todo saber posterior constituye la vida fáctica: el hecho de vivir y de tener que hacerlo. La situación originaria no es lo que la moderna filosofía y su deriva científica establecieron como una especie de principio sin presupuestos en el que se cumplía la certeza buscada. La vida fáctica, sin embargo, es en cuanto *está ahí*. Como aclara Heidegger en el §29 de *Sein und Zeit*, *Faktizität* designa el modo del estar humano, mientras que *Tatsächlichkeit* nombría el modo de ser de lo ente intramundano. Comparemos siempre de algún modo en la vida teniendo en cuenta –advierte Heidegger– que esta es el mundo en el que vivimos (cf. 2014 45).

El esquema sujeto-objeto que privilegia el conocimiento teórico deja atrás esa situación fáctica inicial y fundamental por la cual las cosas son comprensibles, en primera instancia, desde la pertenencia ya siempre manifestada entre el ser humano y el mundo. La facticidad (en cuanto el *ya siempre estar en el mundo*) y, por tanto, su *ser en el mundo* son antes que nada comprensivos, hermenéuticos.

Comprender [explica Gadamer] no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que [...] la comprensión es el modo del ser del *Dasein* en cuanto que es poder ser y posibilidad. (325)

Así pues, la hermenéutica tiene como objetivo comprender el existir propio en cada momento accesible, en su carácter de ser, al existir mismo. La tarea de la filosofía es, pues, la de ser *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität* (cf. Heidegger 1982 15).

Toda vivencia se produce y es acerca de una realidad preinterpretada ya de algún modo (*Ausgelegtheit*). “Vivo siempre atrapado por la significatividad y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo fáctico en cuanto un nexo muy especial de significatividades que se compenetran constantemente” (Heidegger 2014 116). La vivencia originaria tematizada por esta transformación hermenéutica de la fenomenología, al ser inmediata, ha de distinguirse de la *theoretische Einstellung* y de la *theoretische Setzung*, que siempre contienen algo de experiencia acumulada o de construcción más o menos prejuiciosa. El *ya siempre ser en el mundo* (entendido este como plexo de significatividades constituidas por las múltiples posibilidades de ser realizadas y en las que se incardina cada *Dasein*) es la fuente fecunda que debe orientar los pasos filosóficos de la fenomenología.

El ámbito del encontrarse del *Dasein* y del mundo (en una unidad solo disuelta desde el paradigma representacionalista, que todavía se mantiene en la estructura de la intencionalidad husserliana) es lo que merece especial atención filosófica y es lo que se sitúa en el más acá de toda teoría, de toda ciencia: el ámbito de lo preteorético, de lo preconceptual. Si el mundo es un plexo de significaciones en medio del cual existe el *Dasein*, el encuentro *Dasein*-mundo constituye siempre una relación hermenéutica. Comprender es, pues, la forma primordial de relación entre la vida del sujeto individual y el mundo al que esta vida *se echa a vivir. Faktizität: jeweils unser eigenes Dasein* (cf. Heidegger 1982 7); la *facticidad* es el nombre de la existencia propia como espacio y ámbito previo a toda teoría. La hermenéutica es, entonces, el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad.

El hecho de que la facticidad remita a lo preteórico y que, así mismo, no pueda entenderse desde los cánones de la científicidad natural no implica caer en el extremo de la absoluta vaguedad y oscuridad carente de toda posible articulación, de la misma manera que la filosofía práctica de Aristóteles no representó sin más lo caótico de la acción humana imposible de ser articulado por el pensar. La *Faktizität* (terminología probablemente vinculada con la discusión neokantiana sobre la parcelación con respecto a la *Logizität* y sus posibles relaciones) tiene que ver con el *existir propio* del ser humano, cuyas marcas de identidad son la contingencia, la finitud y la historicidad. La vida fáctica se mueve, pues, en un nexo simbólico de significaciones que ha sido heredado y al que el *Dasein* se incorpora hermenéuticamente en un encontrarse con el mundo que no es opcional para el ser humano, sino consustancial a su existencia. “La vida se echa a vivir al mundo; ella no es el yo desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo” (Pöggeler 30)

Cuanto más se insista en que lo decisivo para la problemática filosófica es el análisis del existir, más se percibirá la necesidad de pensar en el cuidado como *fenómeno fundamental suyo* (cf. Heidegger 1982 104). Heidegger había definido lo propio del vivir, en cuanto vivir en el mundo, con el concepto *movilidad del trato*. Precisamente es a esa movilidad a la que el joven Heidegger denomina *Sorge*, entendida como un intenso *andar en busca de algo*, estar ocupado en algo (*Aussein auf etwas*). Este cuidado, que sustituye a la intencionalidad como relación fundamentalmente teórica con el mundo y que es reconducida al *cómo* del comportarse con respecto a algo, ve al mundo desde las direcciones del cuidado que Heidegger denominará *mundos del cuidado* y que distingue en *mundo circundante*, *mundo compartido* y *mundo del sí mismo*. Al entender el cuidado existencialmente como la esencia del ser del *Dasein* (como lo ampliará después en *Sein und Zeit*), Heidegger explica por qué la existencia del *ser-en-el-mundo* no significa existir como las otras cosas que sub-sisten, sino que el *ek-sistir* en cuanto cuidarse pueda tener que ver con: “atender, fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida” (*id.* 102). Esta inclinación de la existencia al mundo, esta tendencia intrínseca del existir humano a las cosas resulta explicada por el cuidado. Heidegger reconoce la posibilidad de cuidarse de las cosas y de autentificarse o, por el contrario, resultar absorbido por las cosas y deyectarse al nimio nivel del puro estar presente. El declive de la existencia está siempre ahí como posibilidad coherente con una existencia que es fundamentalmente apertura y posibilidad.

“La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma” (Heidegger 2002 32); ello sucede

porque el *Dasein* está ya siempre implicado en el problema que pretende ser resuelto y que esencialmente constituye *su* problema en un *circulus* que convierte toda investigación filosófica en una tarea hermenéutica. El acceso al ámbito de lo preteorético es lo que salva a la fenomenología de Heidegger del escollo en el que había incurrido la dirección tomada por Husserl: cómo puede explicarse la *teoría* a través de la *teoría*. Este *cómo hermenéutico* previo funda el *cómo apofántico* de la proposición en cuanto operación subsidiaria de aquella forma de ser comprensiva.

El carácter alético de la phrónesis

Lo más importante que aprendí de Heidegger [...] fue en 1923, todavía en Friburgo, sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. La *phrónesis*, la razón práctica, *allo genos gnoseos*, “un género de conocimiento diferente” [...] fue entonces para mí una palabra mágica. (Gadamer 381)

Heidegger cuestiona, a propósito de Aristóteles, las teorías que ven en el juicio y la proposición el lugar privilegiado de manifestación (*apophainesthai*) de la verdad y que, con ello, reducen el horizonte en el que se puede aprehender y comprender la amplitud y fertilidad de este concepto. Que Aristóteles hable ya en la *Ética a Nicómaco* de los *modos de estar en la verdad* (distintas formas de *custodiar el ser en la verdad* o *Seinsverwahrung*) supone una ampliación del concepto de verdad, que desde Platón hasta la modernidad se había concebido como *omoiosis*, es decir, como correspondencia que se da en todo conocimiento entre el acto de la representación y su contenido real, y que presupone ya una estructura epistémica que parcela la realidad en sujeto y objeto. Aristóteles, por su parte, aparece como maestro protofenomenológico, al entender la verdad sin menoscabo de la situación histórica y temporal, así como en la medida en que considera que el fundamento de la verdad reside precisamente en la disposición descubridora del *Dasein* (*on hos alethes*, según *Metafísica*).

Cabe recordar que Heidegger se había aproximado a la filosofía aristotélica desde la óptica de Brentano y, por ello, compartió con este la búsqueda incesante de un sentido unitario fundamental del ser, aunque después abandonara la orientación sustancialista del maestro de Husserl (propia de quien opta porque el significado *kata ta skhemata ton kegorion* sea el primordial dentro del carácter del *pollajos legomenon* del ser), a favor del descubrimiento del significado primordial del ser como *alethés*. Heidegger intentaba así poner al Estagirita en la senda fenomenológica de comprender ontológicamente la verdad. Según el propio Heidegger, la diferencia husserliana que se establece en *Investigaciones lógicas* entre intuición sensible e intuición categorial fue clave para la determinación del múltiple significado del ente (cf. 2007 86). Pero es

el acceso a la filosofía práctica de Aristóteles lo que pone a Heidegger sobre la pista de la posibilidad de construir una ontología fundamental, un *pensar originario* (como denominará después al renacer griego de la filosofía, cuyo olvido ha fecundado la tradición metafísica), que en su momento ya puso los cimientos de esta imperiosa necesidad de atender a lo fáctico. Haber otorgado un estatus filosófico a la existencia práctica del ser humano es, para Heidegger, la primera piedra de una fenomenología de la vida humana, de una fenomenología del carácter dinámico de la existencia.

Según Heidegger, Aristóteles cimenta también, en cierta medida, el trayecto de Husserl, para quien no solo los actos predicativos pueden tener carácter de verdad, sino también los actos simples, es decir, monotéticos o unirradiales, como por ejemplo la percepción de un color. Este tipo de verdad precategorial y antepredicativa desarrolla la comprensión fenomenológica de una idea de verdad ya no solo vinculada a la dimensión teórica. Así pues, se trata de rastrear en Aristóteles una concepción de la verdad que va más allá de la verdad proposicional y que, por tanto, ya no puede ser definida solo en términos de *adaequatio*. De esta manera, Heidegger cuestiona la identificación entre la dimensión semántica y apofántica del lenguaje percatándose del carácter secundario de la verdad proposicional respecto del ser verdadero. La comprensión –según Grondin– comienza a ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición, de todo lo que hay tras el *logos apofantikos* (cf. 140). El *logos* ya no es el lugar de la verdad de acuerdo con la determinación proposicional que, siguiendo a Platón en el *Sofista*, se define como *symploke ton onomaton kai rematon*, sino que representa ahora la actitud descubridora del hombre ante el mundo. Pero el *logos* descubre lo que se deja descubrir y esto se debe a que en la esencia del ente está su manifestabilidad. El significado fundamental de la polisemia del ser propuesta por Aristóteles en *Metafísica* reside entonces en *on hos alethes*. “Solo a través de la caracterización del ser a partir de la *alethés*, el ser alcanza su determinación plena y auténtica” (Heidegger 1976: 171).

Heidegger sostiene que el concepto de *aletheia* solo puede comprenderse fenomenológicamente desde el *nous* y el *logos*. En la medida en que el hombre un ser dotado de capacidad para el *logos* y que esto lo constituye esencialmente, su estar en el mundo es siempre un estar discursivo, comunicativo. Sin embargo, el *nous*, en cuanto forma suprema de estar en la verdad, es una manera no discursiva, es *aneu logou*. Así las cosas, no puede hacérsele responsable a Aristóteles de aquella concepción de la verdad que la reduce solo a la verdad del *logos apofantikos* (cf. Shennan), lo acabamos de mencionar. Una prueba de esta mala interpretación tradicional se muestra en la prioridad que Aristóteles

otorga a la *aisthesis* que, por ser previa a la composición (*synthesis*) y división (*diairesis*) que siempre acontecen en el juicio, no deja lugar a la falsedad. Ahora bien, justo en la transformación del *logos* en *legomenon*, el *Dasein* pierde la perspectiva del ser, puesto que no mantiene la distancia entre decir la verdad que acontece y la mera palabrería (*das Gerede*) que produce la ignorancia.

Las tres actitudes que, según Aristóteles, el hombre puede asumir ante la realidad, esto es, *theoria*, *praxis* y *poiesis*, son traducidas por Heidegger, según Volpi, en los tres modos de ser de los entes: *Vorhandenheit*, *Dasein* y *Zuhandenheit* (cf. Volpi 2012 15).³ Incluso, después de la década de los treinta, cuando se produce el giro en el pensamiento de Heidegger, los estudios sobre el concepto de la *physis* en la *Metafísica* de Aristóteles le permiten rescatar la densidad fenomenológica de la noción de *energeia*, a través de la cual el Estagirita se haría cargo del pensamiento presocrático sobre el ser comprendido en el horizonte del movimiento o de la movilidad (*Bewegtheit*), en esa correlación típicamente heideggeriana entre la investigación sobre el ser y el análisis de la verdad.

La verdad acontece principalmente en el ámbito de lo prepredicativo, de lo preontológico. Pues bien, qué sea esto inmediato o preteorético es lo que Heidegger rastrea en el concepto aristotélico de *praxis*. Esta es la manera primaria y esclarecedora de acceder del ente al mundo en el trato que se lleva a cabo con este último. La *praxis* es originaria porque es la experiencia fundamental a la que se dirige la ontología. Esto es lo que queda certificado en la sabiduría de la *praxis*: la *phrónesis*. La *praxis* se instala en el espacio vedado para el conocimiento científico, en el terreno todavía virgen para los métodos especulativos del pensar. Ese ámbito que no es el de la *episteme*, ni el del *nous*, ni el de la *sophia*, es el terreno en el que Heidegger detecta claras insinuaciones de su noción de facticidad.

Phrónesis y temporalidad

“La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la *phrónesis* este ente que es el *kairós*. La conducta práctica y sólida es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa por el mundo” (Heidegger 2002 68). La *phrónesis* es posible por la *aisthesis*, la visión inmediata del instante. El *prakton* vive en el *todavía no y ya* del tiempo. “El *Dasein*, al ser estando ocupado, está ahí como todavía no, ya para,

3 Según Volpi, se puede seguir insistiendo en esa correlación también desde la *orexis* que sería *die Sorge*, *proairesis* que en cuanto elección se transforma en resolución (*Entschlossenheit*) y la más importante sería la *phrónesis* que avanzaría la descripción de la conciencia (*das Gewissen*).

casi, hasta ahora, por primera vez, en definitiva” (Heidegger 1976 208). Esto es lo que Heidegger ha llamado los momentos “kairológicos” del *Dasein*. Volpi ha puesto de manifiesto la cuestión kairológica de la prudencia (*cf.* 1994 354-355), ya que, al ontologizar las actitudes prácticas de decisión y de deliberación, Heidegger está poniendo el acento en el futuro como éxtasis temporal principal. Como la *praxis* implica saber de uno mismo (*auto eidēnai*), en el saber de la existencia del *Dasein*, este debe decidir su existencia, su propio proyecto. Heidegger lo explica en su comentario al *Sofista*: a pesar de que el objeto de la *praxis* coincide con el de la *techné* en que ambos *pueden ser de otra manera*, el objeto de la *praxis*, sin embargo, se mantiene siempre relacionado con el mismo sujeto que reflexiona. El des-velar de la prudencia lo es referido al propio *Dasein* (*cf.* Heidegger 1992 48-49). El saber de la *phrónesis* es la expresión de la vida tal y como ella se comprende a sí misma antes de cualquier teoría. Si las cuestiones prácticas son las que mejor revelan qué y quién es el *Dasein*, queda suspendida toda tarea primordial filosófica en términos de reflexión teórica y de autoconciencia.

El *Dasein*, que se encuentra en el mundo transido de temporalidad, se descubre antes que nada finito, pero en una finitud que no se agota en sí misma, sino que encuentra su sentido en el proyectarse: una existencia que está siempre pendiente de un haber de ser que es ahora el futuro, el éxtasis temporal matriz y fecundo de un pasado que es *ya sido* y de un presente que *está siendo sido*. El movimiento, que es útil para una fenomenología hermenéutica de la facticidad, es el que tiene que ver con la movilidad constitutiva de la vida que puede entenderse con el concepto de *Bewegtheit* o dinámica existencial y dinamicidad vital propia de la vida humana. La filosofía es “la prolongación de la dinámica fundamental [*Grundbewegtheit*] de la vida facticia” (Heidegger 2014 34). La finitud, que, por un lado, conmina al *Dasein* al fin de la muerte coartadora y lo hace, por otro lado, reo de la tentación de disolverse ontológicamente en las cosas que meramente subsisten entregándose a ellas (sobre todo en este tiempo de la apoteosis técnica), no se agota en su cronología desafortunada. La finitud que constituye al *Dasein* se entiende abierta, dependiente y responsable de restaurar la diferencia ontológica entre la existencia del hombre y la subsistencia de las cosas hasta ahora indiferenciada. La paradoja existencial del *Dasein* está también avanzada ya en la filosofía práctica aristotélica en especial en la noción de *phrónesis* (*cf.* Chillón 2016).

El carácter kairológico de la prudencia indica la relación con lo que hace posible la situación, ya que fija el *por lo qué*, determina el *para qué*, capta el *ahora* y señala el *cómo*. La estructura del cuidado es el modo fundamental de ser del *Dasein*, el modo fundamental de la *ek-sistencia* que siempre apunta *hacia algo* que es siempre un *ser hacia*. Por eso, remarca Heidegger, la estructura de la preocupación se explica cómo

ser-ya-sí-mismo-por-anticipado-cabe-su-mundo (cf. Heidegger 1976 235). Aunque el cuidado esté esencialmente constituido por la temporalidad, no está determinado cronológicamente en el sentido de que, *qua ente*, caiga en el tiempo. Pero el hecho de no caer *en el tiempo* no significa que sea algo extratemporal, sino que la forma de su temporalidad no es en el sentido del *tiempo del ahora*, tal y como lo ha entendido la tradición. La temporalidad se descubre así como “el fundamento de la posibilidad de la estructura de la preocupación” (*id.* 410). De aquí dimana la concepción de la temporalidad desde la concepción del futuro como “el tiempo venidero, los ahora que aún no siendo presentes pero que están viniendo, estos ahora en cuyo momento en cuanto que venidero es algo” (*id.* 411). El ser de la preocupación es el propio tiempo en cuanto que “hacer presente que está a la espera” (*id.* 413), como es coherente como un ser que es *posibilidad de ser*.

Phrónesis, *finitud y libertad*

La *phrónesis* tiene como objetivo lo que puede ser de otro modo: la situación concreta en la que *ya siempre se está*. Según Heidegger, el objeto de la prudencia es el *hacia qué del trato* (*worauf des Umgang*) de la vida humana consigo misma y el *cómo* (*wie*) de ese trato en su propio ser. La *praxis* se inscribe en esa esfera de relaciones sociales preexistente, caracterizada por la imprevisibilidad y por la incertidumbre y, cómo no, sujeta a la contingencia. El ámbito de la *praxis*, explica Heidegger, es el conjunto de las cosas que, en cuanto *prágmata*, se comprende como aquello con lo que el ser humano tiene que habérselas en el *trato de la ocupación*. La *aletheia praktiké* representa el desvelamiento del pleno instante de la facticidad (cf. Cataldo 245, 257), en el contexto de una relación fáctica en términos de cuidado y preocupación por el mundo que en ese instante sale al encuentro (cf. Heidegger 2002 69).

“La prudencia es la virtud hermenéutica fundamental: a mí me sirvió para mi propia línea argumentativa al ser una teoría de la aplicación, de la conjugación de lo general y de lo individual” (Gadamer 317). La prudencia recuerda la imprevisibilidad de la acción humana, la fragilidad y la libertad del individuo particular. La libertad que no solo se refiere al poder de decidir, sino que es la estructura fundamental que está en la base de todo poder decidir. La *praxis* no tiene como objeto ciertos *erga* distintos de sí, sino *ergeiai*: obras que no son distintas de la operación misma. Se trata del género de operaciones que tiene su *telos* en sí mismo, que es *entelés*. La *praxis* es la esfera de relaciones sociales preexistentes (mundo como horizonte de significaciones), caracterizada por la ambigüedad y la imprevisibilidad. Que la *praxis* que explica la acción humana sea *dynamis* en Aristóteles es, para Heidegger, la anticipación de la *posibilidad de ser* del *Dasein*.

El mundo del sí-mismo, en cuanto uno de los mundos en los que comparece la vida fáctica, tiene siempre un carácter situado:

vive en situaciones cada vez nuevas que se compenetran de formas en cada caso nuevas y son imperdibles para todas las que siguen [...]. Esta estabilidad lábil, fluyente del mundo del sí mismo define siempre en cuanto carácter situacional el “de algún modo” del mundo de la vida. (Heidegger 2014 73)

En la prudencia aristotélica ya está latente esta ontología del mundo y del *Dasein*, al constituirse como sabiduría de lo particular, como teoría sobre la práctica, como virtud acerca de lo que siempre puede ser de otra manera, como riesgo inherente a toda decisión libre que hace del ser humano un ser futurizo y abierto.

Aristóteles es ciertamente rotundo: la *praxis* no es *poiesis* aunque la *poiesis* alberga también un cierto tipo de sabiduría, la de la *techné*. La *praxis* no puede confundirse con el orden “poético” si no quiere resultar metódicamente transformada, con lo que elimina lo genuino del obrar humano que, por su propia naturaleza, no puede ser ni procesualmente diseñado ni normativamente pautado. Esta filosofía de la *praxis* contagia, en mi opinión, el propio quehacer de la filosofía en Heidegger. No solo existe la ciencia metódicamente considerada; no todo es *poiesis*, *techné* y *episteme*. La fenomenología no es una filosofía para cualquiera. Uno no se vuelve filósofo por aprender y dominar un método, a pesar de que lo particular del método filosófico es que no existe.

Allí donde parecen tener éxito los ensayos en este sentido y se impone la intención de aplicarlo en esa instrumentalización autónoma para ir sumando resultado tras resultado y amontonar una masa de conocimientos, se ha abandonado ya el campo de problemas filosóficos y no hay esperanza de volver a ganarlo con el método y sus sutiles diferenciaciones. (Heidegger 2014 146)

Esta falta de determinación de la *praxis* se convierte en el centro de la hermenéutica de la facticidad. La facticidad trata de darle valor filosófico al espacio de libertad en el que la vida tiene que habérselas consigo misma.

El programa aristotélico de una ciencia práctica es el modelo de la reflexión hermenéutica en la medida en que se pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar sino que obtienen sus posibilidades en la *praxis*, en la vinculación interna al *ethos*. (Gadamer 394)

En suma, la lección de la filosofía práctica de Aristóteles tiene que ver con su capacidad para descubrir ese ámbito de lo específicamente humano no tematizable con los rudimentos propios de la teoría sin que la ciencia resultante sea filosóficamente deficiente. Por contrario, en mi opinión, esta manera de aproximación filosófica desde una racionalidad más amplia es la forma genuina de tratar el gran tema de la fenomenología: el *ya siempre ser en el mundo* del *Dasein*.

Phrónesis y autenticidad

La *phrónesis* es la virtud dianoética que apunta mejor hacia lo que significa el vivir propiamente humano. La ontologización existencial de la virtud pone a Heidegger sobre la pista de que la *praxis* y la *poiesis* son un antecedente fácilmente reconocible de la propiedad (*Eigentlichkeit*) o impropiedad (*Uneigentlichkeit*) del *Dasein*. El mundo cotidiano es el mundo de la *poiesis* de la vida impropia. Los entes subsisten (*Vorhandenheit*) y el error griego supone subordinar la manifestación de los entes al *logos* apofántico. A pesar de esto, desde la noción de cuidado que aparece ya en *Logik*, como *besorgend-fürsorgende Sorge* (cuidado solícito que procura) (cf. Heidegger 1976 225),⁴ muestra la indisoluble unidad existente entre *praxis* y *poiesis*: la primera en cuanto preocupación del *Dasein* por su propia existencia, la segunda como la inmediata vinculación del ser humano con el mundo con cuyas cosas establece una primera y básica relación no teórica sino productiva. En *Sein und Zeit*, la preocupación es ya el modo fundamental de existencia del ser *que en su ser le importa su propio ser*.

El ámbito de la *praxis* es el de la facticidad donde acontece la existencia humana arrojada, lanzada, obligada a tomar perpetuamente una decisión, a decidir sobre su propio modo de existir. De ahí la importancia de la *proairesis*, la decisión correspondiente a una deliberación. La decisión consciente que, en Heidegger, implica tener que decidir en una especie de movimiento antinatural, porque exige salir del estado de caída *teniendo la muerte* enfrente para que el *Dasein* no se pierda en la impersonalidad del uno. “Cuando el ser humano toma posesión de la muerte y asume su certeza, la vida se hace visible en sí misma” (Heidegger 2002 42). Y es que una inclinación al mundo es consustancial al ser del *Dasein*, en cuanto ser en el mundo, se trata de una propensión al mundo que puede terminar con el *Dasein*, en el sentido de que puede absorberlo y arrastrarlo por los barrizales de lo óntico hasta provocar el desmoronamiento ontológico de la vida misma. Es una obra de *ingeniería conceptual* delimitar bien la distancia entre el entregarse al mundo

4 A. Ciria traduce esta expresión como *preocupación procuradora y asistente*, que no quiere decir otra cosa que preocupación del propio *Dasein* que se preocupa.

del que el *Dasein* se ocupa y la constante tentación de afanarse tanto en las cosas del mundo que al final se produzca el extrañamiento de la existencia. Por eso, la existencia auténtica acontece en el *Dasein* si ese *ser en de su ser en el mundo* no implica quedarse en las cosas, confundirse con ellas, pero tampoco huir del mundo.

La deyección en las cosas y la huida hacia ellas forma parte de un mismo movimiento constitutivo de la inauténticidad de la existencia que busca seguridades y certezas en algo que es pura posibilidad, pura intemperie, pura apertura. Hay una cierta inclinación a quedar absorbido por el mundo en esa continua tendencia de la vida (tendencia a la caída o *Verfallenstendenz*) a alejarse de sí misma provocando su ruina existencial. La caída, léase en los términos de la cerrazón de lo humano a lo trascendente (a lo porvenir que ya siempre está), se transfigura en el anonimato, en las habladurías o en la irresponsabilidad ante un destino que nunca se puede asumir como propio. La caída es, en los propios términos de Heidegger, la fuga de sí mismo ante sí, la imposibilidad de *resolverse* ante su propio destino, en suma, la impropiedad. Podríamos, pues, pensar que ante el *Dasein* se abre la posibilidad de la angustia o de la caída, esto es, o bien la posibilidad de asumirse en la finitud radical que, en cada momento de autoafirmación y realización personal, anuncia el fin inapelable de la muerte, o bien la huida de este destino en un conjunto de hazañas individuales y sociales que diluyen su responsabilidad y calman la inquietud insopportable del *Dasein* ante la nada. La libertad se la juega inapelablemente aquí, en esta situación fáctica, en el contexto de la *praxis*.

Conclusión

Heidegger entendió el darse de las cosas apodícticamente a la conciencia, tan fértil para la fenomenología, como el encontrarse de las cosas del mundo y de la existencia real del ser humano en un salir existencial al encuentro mutuo. Con este giro heideggeriano, la fenomenología no perdía un ápice de lo que esta nueva filosofía significó en su primera irrupción en las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una investigación filosófica radical. Para este acceso, al mostrarse fundamental del *Dasein* sin ropajes teóricos (aunque eso no signifique la posibilidad de un mostrarse absoluto en términos de donación intuitiva, como presuponía la fenomenología husserliana con el darse *leibhaftig*) ha de desmontarse la tradición encubridora de presupuestos y preconcepciones, hasta poder remontarse a las fuentes al sacar a la luz la historia del encubrimiento.⁵

5 A pesar de lo cual, cree Gadamer, la ontología fundamental del ser ahí no pudo superar su autorreferencia y por ende el puesto central de la autoconciencia. “*Por eso no se pudo producir una verdadera liberación de la inmanencia de la conciencia*” (Gadamer 350).

Eso es lo que supone el haberse acercado a Aristóteles y en concreto a su filosofía práctica como modelo de lo que debe ser toda aproximación fenomenológica a las cosas mismas, a la vida. Ese radicalismo fenomenológico ha de orientarse, ahora, hacia un modo de apropiación de la vida que deshaga el estado de interpretación dominante y se remonte hacia las fuentes originarias mediante la repetición (*Wiederholung*) como medio por el que la filosofía se debe hacer cargo de su propia historia. La repetición (junto con la construcción y la destrucción) implica necesariamente el proceso de alambicado propio del pensar, por el que se va depurando la tradición, a través del cual se va deconstruyendo el prejuicio por el que se va pensando lo hasta ahora no pensado por la tradición metafísica. Ahora bien, como todo proceso de depuración, la hermenéutica, también la de Heidegger, puede presumir que está en la verdad sin atribuirse la posesión de toda la verdad.

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Eds. y Trads. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aristóteles. *Política*. Eds. y Trads. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Cataldo, G. "Heidegger y Aristóteles: la prioridad hermenéutica de la vida práctica." *La imagen del ser humano*. Eds. Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Biblioteca Nueva, s.f. 245-257.
- Chillón, J. M. "Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de *Pol.* 1254a de Aristóteles." *Dilémata* 14 (2014): 61-83.
- Chillón, J. M. "Ser, conocimiento y lenguaje en *De Int.* 16 a 3. Rudimentos para una teoría del significado en Aristóteles." *Rivista di Filosofía Neoscolastica* 56.3 (2015a): 501-518.
- Chillón, J. M. "Lo que puede ser de otra manera. La teoría de la praxis en Aristóteles." *Apeiron. Estudios de Filosofía* 1 (2015b): 55-81.
- Chillón, J. M. "La paradójica existencia en la finitud del *Dasein*." *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 2 (2016): 18-34.
- Escudero, J. A. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Vol. II. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 1999.
- Heidegger, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- Heidegger, M. „Platons Lehre von der Wahrheit.“ *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. 109-144.

- Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungs Problem*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Heidegger, M. *Mein Weg in die Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. *Platon, Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M. *Problemas fundamentales de fenomenología*. Trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza, 2014.
- Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. Félix Duque. Madrid: Alianza, 1986.
- Sheenan, Th. “Hermeneia and Apophasis. The Early Heidegger on Aristotle.” *Heidegger et l’idée de la phenomenology*. Ed. Franco Volpi. Dordrecht: Kluwer, 1988. 67-80.
- Volpi, F. “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*.” *Hermenéutica y racionalidad*. Ed. Gianni Vattimo. Trad. Santiago Perea Latorre. Bogotá: Norma, 1994. 327-383.
- Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. María Julia de Ruschi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.