

Heidegger, lector de la retórica aristotélica

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

Departamento de Filosofía

Facultad de Letras

Universidad Autónoma de Barcelona

jesus.adrian@uab.es

Resumen: El presente trabajo analiza la productiva asimilación heideggeriana de la retórica aristotélica que encontramos en sus lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, y su posterior repercusión en los análisis del uno cotidiano y de la habladería en *Ser y tiempo*. Primero se presentan las líneas básicas de la interpretación heideggeriana temprana de los escritos prácticos y políticos de Aristóteles (1). Luego se perfila con más detalle su relectura en clave ontológica de la *Retórica* de Aristóteles, prestando una especial atención al plano de la comunicabilidad de las opiniones (2). Y, finalmente, se muestran los aspectos positivos y negativos contenidos en el fenómeno de la habladería analizado en *Ser y tiempo*, un fenómeno que condensa buena parte de las interpretaciones de la retórica aristotélica (3).

Palabras clave: habla, habladería, lenguaje, opinión

Abstract: The present article analyses Heidegger's productive assimilation of the Aristotelian rhetoric, paying special attention to his lectures of 1924, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, and its later influence on the phenomenon of everydayness and the idle talk exposed in *Being and Time*. First, I outline Heidegger's early interpretation of Aristotle's politic and practical writings (1). Second, I show in more detail his ontological reading of Aristotle's *Rhetoric*, focusing on the sphere of communicability of opinions (2). And third, I describe the positive and negative aspects related to the phenomenon of idle talk sketched out in *Being and Time*, a phenomenon which condensates a good portion of his interpretations of Aristotelian rhetoric.

Key words: discourse, idle talk, language, opinion

La figura de Aristóteles desempeña un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento de Heidegger. Su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles y su reinterpretación hermenéutica de la fenomenología de Husserl constituyen dos de los pilares básicos que sustentan el complejo entramado temático y metodológico de su programa filosófico de juventud. Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en el transcurso de sus cursos universitarios en la primera mitad de los años veinte y, como ha señalado el mismo Heidegger en diferentes declaraciones autobiográficas, su paso por la filo-

sofía aristotélica resultó decisivo para la elaboración de su propio pensamiento.¹

Desde su llegada a Friburgo como asistente de Husserl en enero de 1919, Heidegger se concentró en elaborar un método de acceso al fenómeno de la vida. Inicialmente encontró en la religión cristiana un primer paradigma histórico para su proyecto de una ciencia originaria de la vida. Sin embargo, esta primera tentativa no acabó de cuajar. Quizá por razones filosóficas o quizá por diferencias personales con Husserl, quien lo había animado a desarrollar una fenomenología de la religión.² Todavía en mayo de 1919 Heidegger consideraba la fenomenología de la conciencia religiosa como un tema central de su investigación. Pero en el curso de 1920–1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, ya dejó entrever que “apenas hay esperanzas de llegar al nexo de realización de la vida cristiana”.³ La posibilidad de llevar a cabo un análisis verdaderamente fenomenológico de la vida se produjo con el redescubrimiento de Aristóteles, tal y como testimonia el escrito programático de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, más conocido como *Informe Natorp*. El saber práctico de la prudencia (φρόνησις) sustituye aquí a la religión primitiva. Evidentemente no se trata de una simple virtud que dirige nuestro comportamiento, sino de una determinada apertura de la vida, de un modo de ser fundamental del ser humano que Heidegger condensará en el concepto de “cuidado” (*Sorge*).

¿Cuál es la verdadera naturaleza de la vida humana? ¿Cuál es el concepto de hombre que maneja la filosofía? Tradicionalmente se ha definido al hombre como el animal dotado de razón (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*). Si en la actualidad tuviéramos que encontrar un equivalente a la definición griega del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, se pregunta Heidegger en las lecciones del semestre de verano de 1924,

¹ Véanse, por ejemplo, la conocida carta a Richardson (M. Heidegger, “Brief an Richardson”), el retrato de su itinerario filosófico de *Mi camino en la fenomenología* (*Mein Weg in die Phänomenologie*) y el prólogo a la primera edición de sus primeros escritos (“Vorwort”). Sin duda, Aristóteles es uno de los autores a los que Heidegger dedicó más estudios desde sus primeras lecciones hasta sus últimos seminarios, incluido el proyecto inacabado de redactar un libro sobre Aristóteles, como testimonia el conocido *Informe Natorp* de 1922.

² Como recuerda Pöggeler, en 1920 Heidegger expresó a su estudiante y posterior discípulo, Karl Löwith, su indignación por el hecho de que Husserl lo considerara todavía un teólogo y por la escasa atención que éste prestaba a su trabajo filosófico (cfr. O. Pöggeler, “Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie”, pp. 249–252).

³ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 121.

Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, podríamos decir que “el hombre es un viviente que lee el periódico”.⁴ De entrada, la equivalencia resulta realmente sorprendente, cuando no desconcertante. Pero si se tiene presente que en el contexto de estas lecciones Heidegger traduce la definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον en el sentido de que “el hombre es un ser vivo *que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla*”,⁵ quizá se comprenda mejor la idea de fondo que se esconde detrás de la imagen “el hombre es un viviente que lee el periódico”. Si quisiéramos traducir esta imagen en términos contemporáneos, podríamos decir sin mayores problemas que el hombre realiza su existencia en el horizonte de los medios discursivos y comunicativos. Y esa realización se puede producir tanto propia como impropriamente. A partir de este planteamiento general, el presente trabajo se estructura en las siguientes tres partes.

En primer lugar, se ofrece una breve panorámica de la productiva asimilación heideggeriana de la filosofía de Aristóteles, especialmente de sus escritos prácticos y políticos. Gran parte del intenso trabajo de interpretación de los escritos aristotélicos se concentra en la pregunta por el ser de la vida humana que, desde la perspectiva del joven Heidegger, constituye el hilo conductor de su propio programa filosófico y el centro de su hermenéutica de la facticidad. ¿Cómo se puede aprehender conceptualmente la vida humana sin deformar y cosificar su genuino carácter dinámico? El modelo aristotélico permite dar cuenta tanto del comportamiento teórico como del comportamiento poiético y práctico de la vida. Esta dimensión eminentemente práctica de la vida y del correspondiente cuidado que muestra por las cosas y las personas que la rodean quizá sea el elemento más productivo de la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica.

En segundo lugar, se presta una especial atención al significado de la revalorización de la retórica aristotélica que encontramos en las citadas lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*. La interpretación de Aristóteles en estas lecciones no sólo permite comprender mejor el papel de los estados de ánimo y del habla en *Ser y tiempo*, sino que también pone en cuestión algunos trabajos que acusan a Heidegger de abstraerse totalmente de la ética y de la política. A diferencia de la dialéctica platónica, centrada en la conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones, Heidegger resalta que la retórica aristotélica se coloca de un modo explícito en el plano de la

⁴ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 108.

⁵ *Ibid.*, p. 108.

comunicabilidad de lo que el orador dice a su auditorio. En concordancia con esta tesis, el elemento de referencia de los discursos no son los objetos ideales del pensamiento puro, sino las opiniones y el sistema comunitario de creencias, los cuales se convierten así en el único criterio de la argumentación. En este sentido, la opinión (*doxa*) y la creencia (*pistis*) encierran, al igual que la habladuría (*Gerede*) que Heidegger tematiza en *Ser y tiempo*, un sentido eminentemente positivo en la medida en que nos abren el mundo y nos descubren a los otros en el medio común del lenguaje (*logos*).

Y, en tercer lugar, se muestra cómo la interpretación heideggeriana del *logos* aristotélico lo lleva a comprender el habla (*Rede*) no sólo como lenguaje o discurso, sino como la condición ontológica del hablar en cuanto tal. Los hablantes pueden hablar de las mismas cosas por el hecho de compartir un mismo lenguaje natural; en este sentido, las personas pueden hablar de algo que no conocen directamente de primera mano. Pero, por otro lado, corren el riesgo de quedar atrapados en las redes del habla pública y, por lo tanto, de no alcanzar nunca una comprensión genuina de las cosas. En *Ser y tiempo*, Heidegger analiza las consecuencias positivas y negativas de este fenómeno en su detallada interpretación fenomenológica del habla cotidiana, designada técnicamente con el nombre de “habladuría” (*Gerede*).

1. El redescubrimiento heideggeriano de Aristóteles

Aristóteles está constantemente presente en el horizonte del pensamiento de Heidegger, desde su lectura en el bachillerato de la disertación de Franz Brentano, *El significado múltiple del ser según Aristóteles* (1862), hasta su último seminario dedicado al concepto aristotélico de la *physis*.⁶ Sin embargo, la fase decisiva de la confrontación con el Estagirita y la apropiación productiva de su filosofía práctica se produce en los años previos a la publicación de *Ser y tiempo* (1927). En la primera mitad de la década de los veinte, la figura de Aristóteles ocupa un papel central en el programa heideggeriano de una ontología de la vida humana que se nutre en buena medida de las reflexiones contenidas en la *Ética a Nicómaco*. La publicación de las lecciones de juventud, completada recientemente, ofrece una base textual que permite rastrear semestre por semestre la creciente presencia e importancia concedida a Aristóteles. El (re)descubrimiento de la obra aristotélica por parte de

⁶ Cfr., respectivamente, “Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, y “Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles’ Physik B, 1”.

Heidegger, especialmente los tratados que desarrollan toda su filosofía práctica, resulta aún más sorprendente en una atmósfera intelectual dominada por el neokantismo, la hermenéutica, la neoescolástica y la fenomenología.

La primera aproximación a Aristóteles se produce en las lecciones del invierno de 1921–1922 y en las detalladas interpretaciones de los primeros capítulos del libro primero de la *Metafísica* y del libro primero de la *Física* que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1922.⁷ A partir de ese momento, la lectura de Aristóteles se intensifica en el marco de un vivo interés por la *Ética a Nicómaco*. Este interés responde a cuestiones eminentemente filosóficas relacionadas con el incipiente proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, también designada con el nombre de ontología fenomenológica de la vida. Heidegger encuentra en los escritos prácticos de Aristóteles una fuente de inspiración inagotable para su propio programa filosófico, el cual se articula por primera vez en el conocido *Informe Natorp* del año 1922.⁸ En este escrito de tono programático, que en un principio era sólo el esbozo de una monografía más amplia sobre Aristóteles que finalmente no llegó a escribir, Heidegger elabora una ontología de la vida humana a partir de una primera interpretación de diferentes pasajes de la *Ética a Nicómaco*, de la *Metafísica* y de la *Física*. Por una parte, esa interpretación se amplía luego con los análisis fenomenológicos llevados a cabo en las lecciones del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, sobre la función de los sentimientos (πάθη) y del habla (λόγος) como modos básicos de ser del hombre y, por otra parte, se acaba de completar con la larga introducción de las lecciones de invierno de 1924–1925 que antecede a la exégesis de *El sofista* de Platón, en las que se muestran los modos fundamentales de desvelamiento de la vida humana al hilo de una pormenorizada interpretación del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*.⁹

⁷ Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* y *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*.

⁸ Cfr. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”. Heidegger tenía previsto publicar el texto en la revista de Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pero este proyecto se truncó. Incluso después se perdió el manuscrito que, afortunadamente, se descubrió en 1989 en el legado de Josef König y se publicó con una introducción de Hans-Georg Gadamer.

⁹ Cfr., respectivamente, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 113–160 y 191–207, y *Platon: Sophistes*, pp. 21–187. Una valoración global de las lecciones y de los escritos mencionados permite afirmar que la apropiación heidegger-

Una lectura atenta de la *Ética a Nicómaco* muestra que la teoría y la actitud contemplativa sólo representan una de las diferentes posibilidades y modalidades por las que el ser humano aprehende los entes y puede comprender el ser. La filosofía práctica de Aristóteles ofrece un modo de tratamiento alternativo, mucho más rico y fenomenológicamente más consistente, que arranca de las relaciones cotidianas en las que de ordinario nos encontramos en el mundo. La exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. El rechazo de la actitud teórica en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituyen dos ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En la mencionada introducción del curso del semestre de invierno de 1924–1925, *Platón: El sofista*, se ofrece una detallada interpretación fenomenológica del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*.¹⁰ El punto de partida no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *alétheia* (ἀλήθεια) en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el ente que permite un acceso apropiado al ámbito de apertura de la verdad? La vida humana, el Dasein, que al estar determinado ontológicamente por la verdad permite el desvelamiento del ser. A partir de este planteamiento se analizan los cinco modos como —según Aristóteles— el alma humana posee la verdad; a saber: “el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”.¹¹ La cuestión que intriga a Heidegger es averiguar cuál de estos modos de conocimiento permite una manifestación más originaria del mundo y del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de los siguientes tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoria* (θεωρία), *poiesis* (ποίησις) y *praxis* (πρᾶξις) y sus respectivas for-

riana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas básicas: la pregunta por la verdad, la pregunta por el Dasein y la pregunta por el tiempo. Y estas tres preguntas se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser (cfr. F. Volpi, “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage”).

¹⁰ Cfr. *Platon: Sophistes*, esp. pp. 21–118. Para una exposición de la estructura y del contenido de estas lecciones, véanse: J. Adrián, “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana”; W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, pp. 17–54; y, sobre todo, el artículo de la editora de estas lecciones en I. Schüssler, “Le *Sophiste* de Platon dans l’interprétation de Heidegger”.

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 3, 1139b15–17.

mas de conocimiento: *episteme* (ἐπιστήμη), *techne* (τέχνη) y *phronesis* (φρόνησις). La asimilación productiva de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones ontológicas de *Ser y tiempo*.¹² La primera y quizá más palmaria es la que se da entre el estar-a-la-mano y la *poiesis*, así como entre el estar-ahí-delante y la *theoria*, respectivamente.

Es posible resumir esquemáticamente las principales características de la *theoria*, de la *praxis* y de la *poiesis* como se muestra en la tabla de la página 11.

El aspecto más interesante de la asimilación heideggeriana del libro sexto de la *Ética a Nicómaco* radica en el énfasis puesto en el potencial ontológico de estas determinaciones y, sobre todo, en la alteración de la jerarquía aristotélica. La *theoria*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no se considera la actitud del hombre por excelencia. Heidegger convierte la *praxis* en la estructura ontológica fundamental del Dasein, mientras que la *poiesis* y la *theoria* se consideran dos moda-

¹² En este sentido, como ha puesto de manifiesto Franco Volpi en diferentes ocasiones, si comparamos la analítica existencial y la filosofía práctica se pueden observar sorprendentes y numerosas homologías entre el planteamiento de Heidegger y el de Aristóteles, hasta el punto de que se puede defender la provocativa tesis de que *Ser y tiempo* es una versión modernizada de la *Ética a Nicómaco*. Sin embargo, no hay que perder de vista que la apropiación heideggeriana *ontologiza* los conceptos fundamentales de la filosofía práctica, es decir, los desposee de su carácter práctico para convertirlos en modos de ser de la existencia humana. La filosofía práctica se transforma así en una ontología de la vida humana (véanse, por ejemplo, F. Volpi, “*Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik*”; “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”; “*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*”).

En contra de la línea de interpretación de Franco Volpi y en favor de un mantenimiento de la diferencia entre los planteamientos de Aristóteles y Heidegger, véase F. Rese, “Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*”. Asimismo cabe destacar las posturas encontradas de Walter Brogan, por una parte, y de Jacques Taminiaux y Stanley Rosen, por otra. Brogan lee a Aristóteles desde la perspectiva de Heidegger y ve en aquél un precursor de éste (cfr. W. Brogan, “Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life”, y *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, pp. 138–157), mientras que Taminiaux y Rosen critican la asimilación heideggeriana del concepto de la *phronesis* al extraerlo de su originario contexto político y ético (cfr. J. Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 111–143 y S. Rosen, “Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger”). Finalmente, para una buena panorámica bibliográfica de la relación Heidegger-Aristóteles véase Ch. Weigelt, *The Logic of Life. Heidegger’s Retrieval of Aristotle’s Concept of Logos*, pp. 12–19.

lidades de comportamiento que Heidegger equipara respectivamente con el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y el estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*), ambas unificadas en la ocupación (*Besorgen*).

La distinción entre *poiesis* y *praxis* tiene un papel decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el periodo de Marburgo. La *poiesis* es una actividad productiva que encarna el resultado externo de la acción. La *praxis*, en cambio, remite directamente a la acción misma del hombre que posee la capacidad de fabricar y producir y que, además, se realiza a través de la acción. Este rasgo dinámico de realización de la *praxis* humana, la *dynamis*, se opone a la actualidad de lo ya producido, la *energeia*.¹³ Con ello se establece una distinción jerárquica por la que la *praxis* gobierna a la *poiesis*: “la reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica”.¹⁴ ¿Cuál es esa causa final? La acción del hombre mismo que delibera con prudencia. Desde esta perspectiva, se comprende mejor por qué Heidegger exclamó a propósito de la *phronesis*: “¡Esto es la conciencia!”¹⁵ Obviamente se trata de la conciencia (*Gewissen*) como instancia que testimonia al Dasein su tener que ser (*Zu-sein*). El movimiento de individuación que emana de la conciencia en la caída en el uno habilita el tránsito de la existencia impropia a la propia. El Dasein deviene de este modo el fundamento óntico de la ontología fundamental, la cual reposa estructuralmente en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*) que, sin muchas dificultades, se puede retrotraer a la distinción *poiesis-praxis* del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*.¹⁶

¹³ Cfr. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, pp. 179–182. Estas dos determinaciones ontológicas fundamentales de la posibilidad (*dynamis*) y de la realidad (*energeia*) ocupan un lugar central en la analítica existencial de *Ser y tiempo* en cuanto dan paso a dos modos de existir: el de la propiedad y el de la impropiedad, respectivamente.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI 2, 1139b1–2. Desde el punto de vista histórico, la diferencia *poiesis* y *praxis* ya está presente en Homero (*Ilíada* I, 608; VII, 339; XX, 147) y recibe un primer tratamiento filosófico en el *Cármides* de Platón (*Car.* 163b1–e11). Para la etimología de la noción de *praxis*, véanse las entradas del diccionario de P. Chantraine, “πρᾶξις”, pp. 934 y ss., y G. Bien, Th. Kobusch y H. Kleger, “Praxis, praktisch”.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, p. 32.

¹⁶ Cfr., al respecto, J. Taminaux, “La reappropriation de l’*Ethique a Nicomaque*: *poiesis* et *praxis* dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, pp. 153–155 y R. Elm, “Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles’ Differenzierung von φρόνησις und σοφία und ihre Transformation bei Heidegger”.

TIPO DE ACTIVIDAD	DEFINICIÓN	META	MODO DE SER	OBJETO	FORMAS DE CONOCIMIENTO
THEORIA	Conocimiento fruto de la observación con la intención de aprehender abstractamente el ser de los entes	Contemplación de la verdad	<ul style="list-style-type: none"> • Necesario • Universal • Posibilidad de aprendizaje 	Ideas inmutables y eternas	EPISTEME Saber absoluto
POIESIS	Actividad productiva dirigida a la fabricación de artefactos y utensilios instrumentalmente a nuestra disposición que cumplen ciertas formas de servicio	Producción de objetos útiles para la satisfacción de las necesidades humanas	<ul style="list-style-type: none"> • Contingente • Aplicación de reglas de fabricación y posibilidad de aprendizaje 	Mejora y reemplazabilidad de utensilios y artefactos	TECHNE Saber técnico-instrumental
PRAXIS	Acción orientada al éxito de la acción humana bajo la guía de la prudencia que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida	Éxito de la acción humana	<ul style="list-style-type: none"> • Contingente • Particular • Imposibilidad de aprendizaje y de transmisión de conocimiento 	Vida humana y sus circunstancias constantemente cambiantes	PHRONESIS Saber situacional

2. La interpretación heideggeriana de la Retórica de Aristóteles

En contra de la sistematización medieval que a partir del siglo IX incluye la retórica en el *trivium* de las artes liberales, Heidegger afirma que “la Retórica de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”.¹⁷ Esta afirmación, que se produce en el contexto del análisis de la disposición afectiva de *Ser y tiempo*, resulta nuevamente asombrosa: por una parte, porque recupera a un Aristóteles olvidado por las corrientes neoescolásticas imperantes en el Friburgo católico de principios de siglo y, por otra parte, porque se produce en un momento en el que la retórica ha caído en un profundo olvido. Heidegger remite específicamente a este olvido al inicio del tercer capítulo de las mencionadas lecciones del semestre de verano de 1924, donde caracteriza la retórica como “la disciplina en la que se lleva expresamente a cabo la autointerpretación del Dasein. La retórica no es nada más que la interpretación del Dasein concreto, la hermenéutica del Dasein mismo. Éste es el sentido que Aristóteles da a la retórica.”¹⁸ A partir de la posibilidad fundamental de la convivencia, Heidegger completa una interpretación del Dasein que toma como hilo conductor la retórica aristotélica. La convivencia sólo es posible en el plano de la comunicabilidad o, como lo formula Ricœur, en la dimensión intersubjetiva y dialógica del uso público del lenguaje.¹⁹

La retórica apela básicamente a la comunicación entre los hombres: “Si es vergonzoso —exclama Aristóteles— que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra (*logos*), pues ésta es más específica de los hombres que el uso del cuerpo.”²⁰ Este planteamiento dota a la retórica y, por ende, a la dialéctica, de una especificidad propia. La existencia de una dialéctica aristotélica que, aunque diferente de la platónica, guarda conexión con aspectos centrales de la teoría platónica de la predicación y de la definición. De hecho, la teoría aristotélica de los predicables y, con respecto a ella, la relación ordenada de los géneros y

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 138 (en adelante, incluyo la referencia a la traducción al castellano entre corchetes [p. 162]; en algunas ocasiones me distancio ligeramente de las soluciones de traducción de Rivera). En este sentido, Heidegger no concibe la retórica tanto en términos de una técnica (*techne*) como de una posibilidad (*dynamis*), de una posibilidad de hablar de determinadas maneras (cfr. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 114–119).

¹⁸ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 110.

¹⁹ Cfr. P. Ricœur, *La metáfora viva*, p. 49.

²⁰ Aristóteles, *Retórica* I 5, 1355b1–2. Textos paralelos en *Pol.* I 1, 1253a9–18, y *Pol.* VII 12, 1332b5.

las especies guarda una relación directa con la concepción platónica de la división, más allá de la crítica de Aristóteles a las Ideas concebidas como entidades separadas.²¹ La contingencia de las cosas y de las situaciones de la vida cotidiana no puede ser adecuadamente apprehendida desde la necesidad de las Ideas.

En el caso concreto de la retórica no nos movemos en el ámbito de principios y axiomas puros, sino en el de las opiniones (*doxai*). Este punto de vista modifica drásticamente el planteamiento platónico: el plano de referencia de las opiniones no es ya el plano real de las cosas, sino el plano lingüístico. Mientras que la dialéctica se fija en los enunciados desde el punto de vista de la función designativa del lenguaje, de la que resultan conclusiones sobre la verosimilitud de tales enunciados, la retórica centra su interés en esos mismos enunciados desde el punto de vista de las competencias comunicativas del lenguaje, de lo que se desprenden ahora conclusiones sobre su capacidad de persuasión. La retórica se presenta así como un instrumento que determina los requisitos que deben cumplir las argumentaciones, como un instrumento de selección y de justificación de enunciados persuasivos.

Esto quiere decir que el significado de la definición se produce en el orden de lo que se dice; las fórmulas dialécticas remiten a otras formas de un lenguaje preexistente y de un cuerpo de creencias. La *doxa*, como elemento común a todos los individuos de una comunidad, constituye el punto de arranque de los discursos morales, de las argumentaciones filosóficas, de las disputas científicas, de las discusiones políticas, etc.²² La *doxa*, por lo tanto, expresa un fondo real de sabiduría en un lenguaje ya construido y reconocible. En este sentido, la retórica posee una clara dimensión política que remite al espacio de convivencia intersubjetivamente compartido con los demás. En contra de las interpretaciones que sostienen que Heidegger simplifica el análisis de las virtudes éticas y que disuelve la *praxis* aristotélica de su relación con la comunidad política,²³ encontramos en sus comentarios de la *Retórica* un inusitado interés por la dimensión política. Heidegger explica que esta dimensión

²¹ Así, por ejemplo, en los libros VI y VII de *Tópicos* se niega que las ideas puedan servir de plano de referencia ontológica de las definiciones (cfr. Aristóteles, *Tópicos* VI 10, 148a14–22).

²² Como reconoce el mismo Heidegger a propósito de su comentario del capítulo cuarto del libro primero de *Tópicos*, la *doxa* establece la base tanto de la conducta práctica como también del comportamiento teorético. La *doxa* es la forma específica del estar-en-el-mundo o, dicho en otras palabras, en la *doxa* está presente el mundo (cfr. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, pp. 152–154).

²³ Cfr., respectivamente, S. Rosen, “Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger”, y J. Taminiiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, p. 131. Para

retórico-política muestra otra cara del ζῶον λόγον ἔχον: “En la medida en que el hombre se deja decir algo, se encuentra en una modalidad del λόγον ἔχον: el hombre se deja decir algo en cuanto *escucha*; el hombre escucha no en el sentido de aprender algo, sino de disponer de una directiva para la ocupación práctica.”²⁴ Los griegos, y en concreto Aristóteles, vieron con mayor claridad que nosotros que el *logos* constituye la determinación fundamental del ser del hombre; es más, la definición griega del hombre en términos de ζῶον λόγον ἔχον no es una casualidad, sino que reproduce el modo como los griegos se comprenden primariamente a sí mismos en el marco de su convivencia en la πόλις.²⁵

La provocativa transposición heideggeriana del lenguaje filosófico griego al vocabulario contemporáneo nos invita a comprender el fenómeno del *logos* como una articulación específica de la vida humana. Heidegger se declara en contra de la tradición metafísica que restringe el *logos* de una manera unilateral a su dimensión proposicional y categorial. En consecuencia, Heidegger no puede aceptar la definición clásica del hombre como animal dotado de razón, pues ésta reduce la humanidad del hombre a su racionalidad. Un rechazo, por cierto, que ya parte de Kant, quien piensa que la naturaleza del hombre no se determina ni por su racionalidad (*Vernünftigkeit*) ni por su animalidad (*Tierheit*), sino por su espiritualidad (*Geistigkeit*), es decir, por

una refutación de esta crítica, véase W. McNeill, *The Glimpse of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, capítulos 2–4.

²⁴ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 111. Para una lectura en clave retórico-política de la interpretación heideggeriana del texto aristotélico, véase R. Metclaff, “Aristoteles und *Sein und Zeit*”. Y para la noción heideggeriana de retórica, *cfr.* D. Gross, “Being-Moved: The Pathos of Heidegger’s Rhetorical Ontology”, pp. 1–45.

²⁵ *Cfr.* *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 110. Heidegger retoma aquí la idea ampliada en *Ser y tiempo* de que el λόγος es en su significado originario ἀποφάνσις: “dejar ver al ente desde sí mismo” (*Sein und Zeit*, p. 154 [p. 178]). Este idea de que el habla (*Rede*) articula en significaciones la apertura previa del mundo se desarrolla en el párrafo 34, donde escribe: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como habla*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*” (*Sein und Zeit*, p. 161 [p. 184]). A partir de aquí, Heidegger trata de mostrar que las distintas traducciones de λόγος (razón, juicio, definición, concepto, fundamento, proposición) derivan del sentido originario de ἀποφάνσις. Pero como sucede en otros pasajes de *Ser y tiempo*, esta referencia a Aristóteles es realmente escueta y apenas deja entrever las complejas interpretaciones de Aristóteles que están en la base de sus análisis de la función del lenguaje, de la disposición afectiva, de la verdad, de la temporalidad y del cuidado, por citar algunos ejemplos.

su personalidad. En contra de la definición tradicional, que reduce al hombre a una cosa entre cosas, Heidegger destaca los componentes prácticos, afectivos, comunicativos y dialógicos de la vida humana. En este sentido, interpreta el *logos* primariamente como lenguaje, como la capacidad de hablar y, sobre todo, como la modalidad de descubrir por excelencia. En todos los textos de este periodo se ve con claridad que Heidegger define la función del lenguaje desde la determinación aristotélica del *logos*, interpretado como una apertura y un acceso privilegiado al ente, es decir, como una forma primordial de la apertura de la vida humana. En sus diferentes exégesis del *De interpretatione*, efectuadas en las lecciones de los años 1923–1924, 1925–1926 y 1929–1930, todas las nociones lingüísticas de Aristóteles se interpretan como determinaciones ontológicas. Heidegger considera la proposición, y en general el lenguaje, como un acto de descubrimiento, como un comportamiento develador que la vida humana pone en marcha en su relación con los entes.²⁶

Esta determinación del *logos* como apertura, afirma Heidegger, incluye “un modo de ser del hombre realmente peculiar y fundamental, caracterizado como ‘ser-el-uno-con-el-otro’ [es decir, como convivencia], *κοινωνία*. Este ente, que habla con el mundo, es un ente que es en el *ser-con-otros*”.²⁷ Evidentemente, no se trata de un simple estar-colocado-el-uno-al-lado-del-otro, sino de un “*estar-hablando-el-uno-con-el-otro* (*Miteinandersprechendsein*) en el modo de la comunicación, de la refutación, de la confrontación”.²⁸ El *logos*, en cuanto hablar, es el fundamento ontológico de la convivencia (*κοινωνία*) en el estar-en-la-*polis*. A este respecto, la interpretación heideggeriana de la retórica aristotélica arroja nueva luz sobre la dimensión política de la existencia humana.

²⁶ Cfr., respectivamente, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 13–41, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, pp. 162–170, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, pp. 441–473. Queda claro, pues, que Heidegger no aborda la problemática del *De interpretatione* desde un sentido lingüístico o lógico, sino desde una óptica fuertemente ontologizante. Para un análisis más detallado de la peculiar función del *logos* en la obra temprana de Heidegger, véase F. Volpi, “La Question du *λόγος* dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”.

²⁷ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 46.

²⁸ *Ibid.*, p. 47. Para más información sobre este particular significado de *logos*, véanse F. Rese, *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in “Nikomachischer Ethik”, “Rhetorik” und “Politik”*, y Ch. Weigelt, “Logos as Kinesis. Heidegger’s Interpretation of the *Physics* in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*”.

Hasta ahora se ha escrito mucho sobre el papel que desempeñan los estados de ánimo ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) en estas lecciones de 1924,²⁹ ya que remiten directamente a los análisis de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), de los estados de ánimo (*Stimmungen*) y de la estructura temporal del Dasein presentes en *Ser y tiempo*.³⁰ En este contexto, basta con recordar qué lugar ocupan las $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ en la interpretación heideggeriana de la *Retórica*.

Las $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ —que Heidegger traduce por afectos (*Affekte*)— no son estados de lo anímico, sino que se trata de un *encontrarse del viviente en su mundo*, en el modo en que está dispuesto hacia algo, en el modo en que se deja interpelar por una cosa. Los afectos desempeñan un papel fundamental en la determinación del estar-en-el-mundo, del estar-con-y-hacia-los-otros.³¹

En nuestro caso, nos parece más interesante destacar la interpretación heideggeriana del *logos* y de la *doxa*. En el párrafo 15 de las mencionadas lecciones del semestre de verano de 1924 se vuelve a insistir en que “el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tiene la función fundamental del hacer manifiesto aquello en lo que se mantiene la vida como estar-en-un-mundo”.³² La retórica, que para Heidegger “no es nada más que la *interpretación del Dasein con respecto a la posibilidad fundamental del hablar-el-uno-con-el-otro*”,³³ se ocupa sobre todo de la *doxa*, pues —como él mismo dice— “la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ es el modo en el que la vida sabe de sí misma”.³⁴ Dicho en otras palabras, “la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ es el modo en que tenemos ahí la vida en su cotidianidad”.³⁵ Pero esto significa que el *logos* se mantiene en la esfera retórico-política de las opiniones (*doxai*) como el verdadero medio y objeto del conversar. Ésta es precisamente la interpretación que sostiene Heidegger cuando afirma que “la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ es el lugar del que nace el conversar, el lugar de donde toma su impulso”.³⁶

²⁹ Cfr., en particular, los párrafos sobre el papel fundamental de los afectos ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) en la vida humana y el análisis concreto del miedo ($\varphi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$) en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, §§ 18 y 21, respectivamente.

³⁰ Cfr., por ejemplo, P.Ch. Smith, “The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Heidegger’s *Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924*”, y Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*, pp. 276–308.

³¹ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 122.

³² *Ibid.*, p. 139.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 151.

En este sentido, la *doxa* encierra un aspecto positivo que Heidegger analiza fenomenológicamente. La *doxa* no se limita al mundo práctico, sino que “se extiende *al mundo entero*”,³⁷ es decir, nos abre primeramente el mundo y nos descubre a las otras personas: “El mundo está ahí para nosotros como hablar-el-uno-con-el-otro en el estado de descubierto en la medida en que vivimos en la *δόξα*. Vivir en una *δόξα* significa: tenerla *con otros*. A la opinión pertenece el hecho de que *también otros* puedan tenerla”³⁸. La opinión es algo por naturaleza compartido y, por lo tanto, algo que remite a la convivencia (*κοινωνία*). Asimismo, la credibilidad de la opinión depende de quien la sostenga:

en la *ἐπιστήμη* es indiferente *quién* la posea; en el caso de una proposición verdadera da igual *quién soy yo*, pues esto no aporta nada al ser-verdadero de lo sabido. Sin embargo, para la *δόξα* resulta decisivo *el portador de la opinión* como tal. [...] Conforme a ello, la consistencia de una *δόξα* no se funda exclusivamente en el contenido objetivo que transmite, sino en aquel que tiene la *δόξα*.³⁹

La razón que explica la importancia de quien sostiene la opinión reside en la *κοινωνία*, en el hecho de que vivimos en una comunidad en la que ya se distingue entre hombres y en la que el talante (*ἦθος*) de un orador resulta más veraz y creíble que el de otro. Pero estas diferencias son superables. A la opinión pertenece —como señala Heidegger— la capacidad de revisión: “su sentido es dejar abierta la discusión”⁴⁰ y permitir “la posibilidad fundamental del *hablar-uno-contra-otro*”.⁴¹

Ahora bien, tampoco se puede perder de vista el peligro de caer preso de las opiniones que circulan en la esfera pública de la *polis*. La posibilidad de la caída reside precisamente en el hecho de que el hombre existe en el diálogo y en el habla:

Si el habla es la posibilidad propia del Dasein, en la que éste se desarrolla concreta y regularmente, entonces este hablar es también la posibilidad en la que se *enreda* el Dasein, la posibilidad de quedar absorbido por una tendencia peculiar, por la inmediatez, por la moda, por la hablilla, y de dejarse llevar desde ahí. Este proceso de la vida consistente en quedar *absorbido* en el mundo en lo que es habitual, en *caer* en el mundo en el que se vive, se convierte para los griegos mismos en un *peligro fundamental de*

³⁷ *Ibid.*, p. 150.

³⁸ *Ibid.*, p. 149.

³⁹ *Ibid.*, p. 150 y ss..

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

*su existencia a través del lenguaje. La demostración de ello es la existencia de la sofística.*⁴²

Así, pues, la esfera retórico-política en la que vivimos posibilita tanto una primera comprensión del mundo como una comprensión impropia: por una parte, la *doxa* nos abre de antemano el mundo en nuestro ya estar familiarizado con él y, por otra parte, esta misma familiaridad con el mundo puede acabar determinando nuestras formas de comportamiento. La *doxa* encierra la posibilidad de ejercer un peculiar dominio por medio del uno indeterminado y cotidiano (*Man*).⁴³ La *doxa*, en definitiva, proporciona la base y el impulso del conversar (del hablar-el-uno-con-el-otro); dicho de otro modo, la *doxa* es la fuente del “dominio que comanda el convivir en el mundo”.⁴⁴ En este contexto se hacen especialmente patentes las homologías entre la *doxa* aristotélica y el *Gerede* heideggeriano.

3. La Rede y la doble función peculiar del Gerede

En *Ser y tiempo*, el habla (*Rede*) constituye, junto con la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*), uno de los rasgos ontológicos fundamentales del ser humano. *Rede* es un término técnico, que no significa la simple capacidad de hablar. La *Rede* es la articulación de la comprensibilidad que los seres humanos poseen en virtud de su competencia comunicativa, la cual a la vez les permite compartir el mismo mundo con los otros.⁴⁵ A diferencia del concepto habitual de lenguaje entendido exclusivamente como transmisión de contenidos proposicionales, Heidegger destaca los componentes dialógicos, comunicativos, expresivos y performativos del habla. El habla invita a la acción. Por ello no extraña que Heidegger incluya los fenómenos del escuchar y del callar como elementos discursivos, pues ambos fenómenos remiten al mundo compartido intersubjetivamente y a las prácticas lingüísticas en las que ya estamos socializados.

En cualquier caso, de acuerdo con Heidegger, la peculiaridad de la capacidad humana de usar el lenguaje para la comunicación es su función de apertura del mundo. Al compartir un lenguaje natural, los hablantes no sólo comparten un sistema convencional de signos. Mucho más importante, comparten la misma manera de hablar sobre las cosas

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Ibid.*, pp. 150–151.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁴⁵ *Sein und Zeit*, pp. 161–162 [pp. 184–185].

que pueden mostrarse en su mundo. Por ello, comprender un lenguaje no es nunca una cuestión de oír sonidos, sino de comprender la articulación significativa del mundo. El conocimiento del mundo y el conocimiento del lenguaje son dos elementos inseparables. Esto explica por qué los hablantes pueden adquirir a través de la comunicación una comprensión sobre el mundo que va más allá de su propia experiencia personal. Sin embargo, por la misma razón, pueden ser desinformados, engañados y manipulados a través de la comunicación. Los hablantes pueden hablar de algo que no conocen o que no comprenden plenamente. Para mostrar las consecuencias positivas y negativas de este innovador punto de vista de la comunicación lingüística, Heidegger ofrece un detallado análisis fenomenológico del habla cotidiana, que designa con el término técnico de “habladuría” (*Gerede*).⁴⁶

El análisis del *Gerede* en *Ser y tiempo* resulta fascinante y problemático por diferentes razones. Por una parte, la habladuría como la forma de hablar en el marco del uno público (*das Man*) regula y nivela primeramente toda interpretación del mundo. Esta idea, por ejemplo, fue fructíferamente desarrollada por los representantes de la Escuela de Frankfurt, en particular por Herbert Marcuse, quien escribió su tesis doctoral bajo la tutela académica de Heidegger. Y, por otra parte, resulta problemática la función del *Gerede* en el marco de lo que Heidegger llama “la caída del Dasein”. Ello responde a que Heidegger proporciona dos definiciones diferentes del término y, además, lo utiliza para referirse a dos fenómenos diferentes, aunque interrelacionados, sin ninguna advertencia preliminar.⁴⁷

Veamos primero las dos definiciones que Heidegger ofrece de *Gerede*:

- 1) “La habladuría se constituye en esa repetición y difusión [de lo dicho]”;⁴⁸

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 167–170 [pp. 190–193]. La habladuría es la modalidad impropia del habla (*Rede*). Junto a la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y a la curiosidad (*Neugier*), constituye una de las formas de ser que caracterizan al Dasein en la cotidianidad. Literalmente, *Gerede* significa el conjunto (como denota el prefijo colectivo *Ge-*) de lo que se habla (*Rede*), es decir, *Gerede* es el hablar común de lo que se dice, se comenta, se piensa, se discute en el difuso contexto de la opinión pública. Por ello, habría que evitar interpretar *Gerede* de manera peyorativa en el sentido de “chisme”, “hablilla”, “murmuración”, “charloteo”, “verbosidad”, “parloteo”, “cháchara”. Para más información sobre la acepción del término *Gerede*, véase J. Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1928*, pp. 98–99.

⁴⁷ Para una presentación más detallada de este doble significado de *Gerede*, véase C. Lafont, “Was Heidegger an Externalist?”, pp. 511–520.

⁴⁸ *Sein und Zeit*, p. 168 [p. 191].

- 2) “La habladoría es la posibilidad de comprenderlo todo sin una apropiación previa de la cosa.”⁴⁹

Una primera y clara diferencia entre las dos definiciones consiste en que la primera señala un tipo particular de acto comunicativo que los hablantes pueden ejecutar *activamente*, a saber, el de “repetir y difundir lo dicho”, mientras que la segunda remite sólo a la capacidad *pasiva* de la comprensión lingüística que los hablantes poseen simplemente por el hecho de conocer un lenguaje. Sin duda, estos dos fenómenos están internamente relacionados, pero no son idénticos. La competencia lingüística es una condición necesaria para cualquier tipo de comunicación lingüística (como la de “repetir y difundir lo dicho”), no así a la inversa. Un hablante lingüísticamente competente podría decidir no ejecutar el acto de “repetir y difundir lo dicho”, en cambio no podría decidir no tener una comprensión del significado de los términos disponibles en su lenguaje y seguir teniendo plena competencia lingüística.

Nos hallamos, pues, ante dos concepciones de *Gerede*: una pasiva y otra activa. La forma pasiva de *Gerede* (habladoría), que no envuelve ningún acto comunicativo, es lo que Heidegger llama *Rede* (habla), esto es, la articulación de la comprensibilidad del todo significativo en el que previamente vive el Dasein.⁵⁰ En su sentido pasivo, *Gerede* remite a una posibilidad específica contenida en la *Rede*, a saber, la posibilidad de tener una comprensión de algo *sin* una apropiación previa. Según Heidegger, ello es posible porque

en virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el habla comunicada puede ser comprendida en buena medida sin que el oyente tenga una comprensión originaria del ser de aquello de lo que se habla. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Lo comprendido es lo hablado; pero aquello de lo que se habla se comprende sólo aproximada y superficialmente; se mienta *la misma cosa*, porque todos comprenden lo dicho en el marco de *la misma* medianía.⁵¹

Heidegger apunta aquí al hecho obvio de que los hablantes pueden hablar de la misma cosa y comprender en cierto grado lo que se dice gracias a que comparten un lenguaje común, incluso sin estar directamente familiarizados con aquellas cosas de las que se habla. Por ejemplo, uno

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169 [p. 192].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 161 [p. 184].

⁵¹ *Ibid.*, p. 168 [p. 191].

puede estar informado de los riesgos de un cáncer de pulmón sin necesidad de tener que adquirir previamente un conocimiento médico de esta enfermedad.

Por lo tanto, cabe distinguir entre una comprensión originaria y una comprensión de término medio. La comprensión de término medio que pueda tenerse sobre el cáncer de pulmón no es *per se* negativa. Más bien al contrario, el propósito de la comunicación lingüística es “permitir al oyente la participación en el estar abierto hacia lo dicho en el habla”.⁵² El propósito de la comunicación es hacer posible el compartir experiencias e información entre los hablantes que éstos anteriormente no tenían, de lo contrario la comunicación sería redundante. En principio no hay nada en contra de esta práctica, en particular en la medida en que la adquisición de la información y del conocimiento provenga de aquellos que tienen una comprensión originaria de lo que se habla, es decir, de los expertos en la materia, de aquellos que no tienen una simple comprensión media. Mientras éste sea el caso, nuestro “repetir y difundir” está perfectamente justificado por referencia a aquellos que disponen de tal autoridad. De hecho, sólo podemos esperar adquirir la comprensión primaria que ya tienen los expertos aprendiendo de ellos. Con todo, en ocasiones se plantea la pregunta de en qué se distingue la comprensión del experto de la comprensión media, si todos los hablantes que comparten el mismo lenguaje disponen —como se dice al inicio de la sección dedicada a la habladuría— de los mismos conceptos. Lo que es diferente entre los hablantes en virtud de sus diferentes competencias, experiencias, creencias, es la riqueza de su respectiva comprensión de esos conceptos.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas. Detrás de estos aspectos positivos del modo cotidiano de comunicación se esconde la asunción heideggeriana de que el sentido activo de *Gerede* no es tan opcional y, por consiguiente, totalmente independiente del sentido pasivo del término. En efecto, los actos comunicativos del *Gerede* no resultan tan libres como pudiera parecer a primera vista. La comunicación no nos permite expandir nuestro conocimiento más allá de nuestra experiencia individual. De hecho, mucho de lo que sabemos procede de esta fuente, es decir, nuestra comprensión de término medio sobrepasa siempre nuestra comprensión directa y originaria: “Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. Muchas cosas son las que nunca irán más allá de semejante

⁵² *Ibid.* [p. 191].

comprensión media.”⁵³ En este sentido, el término *Gerede*, como una posibilidad estructural, es un rasgo necesario de la *Rede* y, por ende, de la apertura del Dasein. Sin embargo, como se apresura a puntualizar Heidegger, una vez que la comunicación está en marcha, “pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”.⁵⁴ Esto resulta especialmente claro en el caso de la comunicación escrita, donde “la comprensión media del lector no podrá discernir jamás entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido”.⁵⁵

Aquí es donde empieza a manifestarse el aspecto negativo del *Gerede*, que, en la medida en que alcanza cada vez círculos más amplios, pierde la “relación primaria de ser con el ente del que se habla”.⁵⁶ El *Gerede* acaba así cobrando un carácter autoritario y normativo que decide de antemano el modo de interpretar las cosas: “El Dasein no logra liberarse jamás del estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se realiza toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación.”⁵⁷ Ahora el *Gerede* se interpreta como un existenciarío, es decir, un modo de ser del Dasein, propio de la caída y de la condición de arrojado del Dasein: “es el Dasein mismo quien, en la habladuría y en el estado interpretativo público, se confiere a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno y de caer en la carencia de fundamento”.⁵⁸ Y cuanto más se sumerge en el *Gerede*, más profunda es la caída y la pérdida del uno. De esta manera, el *Gerede* pierde su neutralidad inicial y se convierte en un elemento negativo por el que el Dasein pasa de la inicial falta de fundamento a la total carencia de fundamento (*Bodenlosigkeit*), la cual representa el grado máximo de desarraigo, es decir, ese estado al que se llega cuando se pierden incluso de vista los entes de los que se habla.

La carencia de fundamento de la cotidianidad impropia remite a dos aspectos internamente relacionados con el sentido activo y pasivo de *Gerede*. Con respecto al *sentido activo*, la participación del Dasein en la comunicación cotidiana le abre la posibilidad de generalizar y justificar sus opiniones. Pero de esta manera el uno, al “prescribir el modo de

⁵³ *Ibid.*, p. 169 [p. 192].

⁵⁴ *Ibid.*, p. 173 [p. 196].

⁵⁵ *Ibid.*, p. 169 [p. 191].

⁵⁶ *Ibid.* [p. 192].

⁵⁷ *Ibid.* [p. 192].

⁵⁸ *Ibid.*, p. 177 [p. 199].

ser de la cotidianidad”,⁵⁹ priva y dispensa al Dasein de una apropiación genuina de lo hablado: las cosas son así porque las dice el uno. Ésta es una forma por la que el Dasein se puede perder a sí mismo y caer en la carencia de fundamento por medio del *Gerede*. El otro aspecto de este proceso de caída está internamente relacionado con el *sentido pasivo* de *Gerede*, a saber, la comprensión media que la comunicación pone a disposición del Dasein. Con ello el Dasein asume que no hay necesidad de una comprensión genuina y primordial, dado que no precisa de tal comprensión para participar satisfactoriamente en cualquier conversación:

la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo. La carencia de fundamento de la habladuría no es un obstáculo para que ésta acceda a lo público, sino que lo favorece. [...] La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión genuina, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado.⁶⁰

Ésta es la otra forma de caída.

Pero, ¿por qué motivos se siente el Dasein tentado a caer en la posibilidad negativa que abre el *Gerede*? Justo después de la definición de *Gerede*, entendido como “la posibilidad de comprenderlo todo sin una apropiación previa de la cosa”, Heidegger añade que “la habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación”.⁶¹ Dado que no se tiene ninguna garantía de éxito a la hora de alcanzar una comprensión primordial de las cosas, incluso de la propia existencia, el Dasein se ve tentado a conformarse con la comprensión media que proporciona el *Gerede*. Como se expone en el párrafo dedicado a la caída y a la condición de arrojado,

habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que el estado de abierto así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, la autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. A través de la autoseguridad y determinación del uno se propaga una creciente falta de necesidad de una comprensión afectiva propia. La presunción del uno de alimentar y dirigir la “vida” plena y auténtica procura al Dasein una *tranquilidad* para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas están abiertas. El cadente

⁵⁹ *Ibid.*, p. 127 [p. 151].

⁶⁰ *Ibid.*, p. 169 [pp. 191–192].

⁶¹ *Ibid.* [p. 192].

estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, *tranquilizante*.⁶²

Resulta plausible aceptar esta interpretación de las posibilidades de caída contenidas en el *Gerede*, porque éste, como un modo de comunicación cotidiano, no es por sí mismo un fenómeno negativo que condene necesariamente al Dasein a la impropiedad por el mero hecho de participar en el habla cotidiana. Como señala Lafont, hay que tener presente que, para Heidegger, los aspectos negativos y positivos del *Gerede* forman parte de un continuo y que no se trata de un asunto de todo o nada.⁶³ La misma elección de las palabras de Heidegger para caracterizar el paso de la forma neutral del *Gerede* a la negativa deja claro que se trata de un asunto de grado, es decir, de un proceso en el que “la *inicial* falta de arraigo se acrecienta hasta una *total* carencia de fundamento”.⁶⁴ La banalización y la simplificación son las verdaderas responsables de la caída y de la impropiedad del Dasein, no la referencia a la autoridad del saber de los expertos que atesoran una comprensión genuina de la cosa de la que se habla. Y si bien es cierto que la comprensión media es un rasgo esencial de la apertura del Dasein, la comprensión genuina requiere además del desarrollo de nuevas formas de “interrogación y discusión” que rompan con la autoridad anónima del estado público de interpretado. El error del Dasein consiste en tomar la comprensión media como un punto final y no como un simple punto de partida. El hecho de que el Dasein comparta un lenguaje común no le impide alcanzar una relación primordial con los entes y con su propio ser.⁶⁵ El carácter social del lenguaje muestra que el Dasein ya siempre comparte una comprensión del mundo abierto en el *Gerede*, la cual se convierte necesariamente en el punto de partida de toda actividad interpretativa y comunicativa. Pero, como señala Heidegger, la inevitabilidad de conectar con la comprensión pública y mediana del uno *no* excluye la posibilidad de transformar tal comprensión. *Ser y tiempo* es el ejemplo perfecto de tal posibilidad.⁶⁶

⁶² *Ibid.*, p. 177 [pp. 199–200].

⁶³ Cfr. Lafont, “Was Heidegger an Externalist?”, p. 517.

⁶⁴ *Sein und Zeit*, p. 169; las cursivas son mías [p. 191].

⁶⁵ Aquí me separo abiertamente de la tesis de Dreyfus, quien rechaza la posibilidad de la propiedad (cfr. H. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*, p. 229). Una tesis similar también ha sido defendida por T. Carman, “Must We Be Inauthentic?”, p. 21.

⁶⁶ En las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia de la historia del tiempo*, Heidegger reconoce explícitamente que el lenguaje puede

En definitiva, el carácter social del lenguaje no conduce por sí mismo a la carencia de fundamento. En el análisis preliminar de la definición de *logos* ofrecida por Heidegger en los primeros párrafos de las lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, ya encontramos esta doble posibilidad negativa y positiva. En el *logos*, como posibilidad de “hablar sobre algo y con alguien”,⁶⁷ está dada “una *comprendibilidad general* que tiene el carácter peculiar de la medianía”,⁶⁸ pero este *logos* también es utilizado por los griegos “para determinar el ser del hombre mismo en su peculiaridad”.⁶⁹ Desde la perspectiva de estas lecciones, se aprecia mejor hasta qué punto los análisis heideggerianos de la *Rede* y del *Gerede* y su concepción de la comunicación cotidiana se nutren de una densa interpretación y una estimulante apropiación de la retórica aristotélica. Quizá ahora se comprenda mejor el horizonte desde el que se realizara en su momento la sorprendente y desconcertante afirmación de *Ser y tiempo* de que “la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”.⁷⁰

BIBLIOGRAFÍA

Adrián, J., “Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la *Ética a Nicómaco* a la ontología de la vida humana”, *Taula: Quaderns de Pensament*, nos. 33–34, 2000, pp. 91–106.

contribuir de una manera positiva a una comprensión originaria y propia: “Pero incluso los significados creados de manera relativamente originaria y las palabras acuñadas a partir de ahí están, en cuanto articuladas, relegadas a la habladería. Una vez expresada, la palabra pertenece a cualquiera, sin la garantía de que su repetición permita también una comprensión originaria. Sin embargo, esta posibilidad de entrar genuinamente en el habla existe y está documentada especialmente en el hecho de que el estado de descubierto que viene dado con una palabra puede ser rectificado y ampliado con determinadas proposiciones. En efecto, el habla articulada puede ayudar a aprehender por primera vez posibilidades de ser que antes se han experimentado ya siempre de forma implícita. El estado de descubierto del *Dasein*, en particular la disposición afectiva del *Dasein*, se puede hacer manifiesta por medio de la palabra de tal manera que ciertas nuevas posibilidades del *Dasein* queden libres. De esta manera, el habla, sobre todo la *poesía*, puede incluso dejar libres nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. Aquí el habla se muestra positivamente como un *modo de temporalización* del *Dasein*” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, pp. 375–376).

⁶⁷ *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Sein und Zeit*, p. 138 [p. 162].

- Adrián, J., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912–1928*, Herder, Barcelona, 2009.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89).
- , *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990 (Biblioteca Clásica Gredos, 142).
- , *Tópicos*, en *Tratados de lógica 1 (Organon)*, trad. Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982 (Biblioteca Clásica Gredos, 51).
- Bien, G., Th. Kobusch y H. Kleger, “Praxis, praktisch”, en J. Ritter y K. Gründer (comps.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Schwabe, Basilea, 1989, pp. 1277–1307.
- Brogan, W., “Heidegger and Aristotle. Dasein and the Question of Practical Life”, en A. Dallery y Ch. Scott (comps.), *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 137–146.
- , *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005.
- Carman, T., “Must We Be Inauthentic?”, en M. Wrathall y J. Malpas (comps.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, pp. 13–28.
- Chantraine, P., “πρᾶξις”, en *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vols. 3–4, Klincksieck, París, 1984, pp. 932–940.
- Courtine, J.-F. (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l’herméneutique à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996.
- Denker, A., G. Figal, F. Volpi y H. Zoborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, Karl Alber, Friburgo/Munich, 2007.
- Dreyfus, H., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time (Division I)*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.
- Elm, R., “Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles’ Differenzierung von *φρόνησις* und *σοφία* und ihre Transformation bei Heidegger”, en Denker, Figal, Volpi y Zoborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 255–288.
- Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, Tübinga, 1983.
- Gross, D., “Being-Moved. The Pathos of Heidegger’s Rhetoric Ontology”, en D. Gross y A. Kemmann (comps.), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany, 2005, pp. 1–45.
- Heidegger, M., “Antrittsrede Martin Heideggers bei der Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften” (1957), *Jahreshefte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, 1957/58, Heidelberg, 1959, pp. 20–21 (reproducido en M. Heidegger, *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 55–56).
- , “Brief an Richardson” (1963), en W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, pp. vii–xxiii.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Leciones de Friburgo del semestre de invierno de 1929–1930) (GA 29–30),

- 2a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992. [Versión en castellano: *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007.]
- Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1923–1924) (GA 17), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994. [Versión en castellano: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. de Juan José García Norro, Síntesis, Madrid, 2008.]
- , *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920–1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno. [Versión en castellano: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de Jorge Uscatescu, Siruela, Madrid, 2005.]
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1924) (GA 18), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002.
- , *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926) (GA 22), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925–1926) (GA 21), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1976. [Versión en castellano: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2004.]
- , *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1976, pp. 81–90.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921–1922) (GA 61), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985.
- , “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (Natorp Bericht 1922), *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 6, 1989, pp. 237–274 (reeditado en GA 62). [Versión en castellano: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.]
- , *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1922) (GA 62), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005.
- , *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924–1925) (GA 19), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925) (GA 20), 2a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1988. [Versión en castellano: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. de Jaime de Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006.]

- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), 16a. ed., Max Niemeyer, Tubinga, 1986 [Versión en castellano: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Sudamericana, Santiago de Chile, 1998.]
- , “Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles’ Physik B, 1” (1939), en *Wegmarken* (GA 9), 3a. ed., Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2004, pp. 239–301. [Versión en castellano: “Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B, 1*”, en *Hitos*, trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza, Madrid, 2000, pp. 199–250.]
- , “Vorwort”, en *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 55–57.
- Kiesel, Th., *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1993.
- Lafont, C., “Was Heidegger an Externalist?”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 6, 2005, pp. 507–532.
- McNeill, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- Metclaff, R., “Aristoteles und *Sein und Zeit*”, en Denker, Figal, Volpi y Zaborowski (comps.), *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 156–169.
- Platón, *Cármides*, en *Diálogos*, I, Gredos, Madrid, 1993 (Biblioteca Clásica Gredos, 37).
- , *Fedro*, en *Diálogos*, III, Gredos, Madrid, 1992 (Biblioteca Clásica Gredos, 93).
- Pöggeler, O., “Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie”, en *Heidegger und seine Zeit*, Fink Verlag, Munich, 1999, pp. 244–258.
- Rese, F., “Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* und Heideggers *Sein und Zeit*”, en Denker, Figal, Volpi y Zaborowski (comps.), *Heidegger Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*, pp. 170–198.
- , *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in “Nikomachischer Ethik”, “Rhetorik” und “Politik”*, J.C.B. Mohr, Tubinga, 2003.
- Ricoeur, P., *La metáfora viva*, trad. de Agustín Neira, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- Rosen, S., “Phronesis or Ontology: Aristotle and Heidegger”, en R. Pozzo (comp.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004 (Studies in Philosophy and The History of Philosophy, 39), pp. 248–265.
- Schüssler, I., “Le *Sophiste* de Platon dans l’interprétation de Heidegger”, en J.-F. Courtine (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l’herméneutique à la métaphysique du Dasein*, pp. 91–112.
- Smith, PCh., “The Uses and Abuses of Aristotle’s Rhetoric in Heidegger’s Fundamental Ontology: The Lecture Courses, Summer, 1924”, en B. Babich (comp.), *From Phenomenology to Thought. Errancy and Desire*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 315–333.
- Taminiaux, J., *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991.

- Taminiaux, J., “La Reappropriation de l’*Ethique a Nicomaque: poésis et prâxis* dans l’articulation de l’ontologie fondamentale”, en *Lectures de l’ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 153–155.
- Volpi, F., “*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*”, en Th. Kiesel y J. Buren (comps.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195–212.
- , “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle”, en Ch. Macann (comp.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres/Nueva York, 1992, pp. 91–129.
- , “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker im Dienste der Seinsfrage”, en D. Thöma (comp.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Verlag Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, pp. 26–35.
- , “La Question du λόγος dans l’articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d’Aristote”, en J.-F. Courtine (comp.), *Heidegger 1919–1929. De l’herméneutique à la métaphysique du Dasein*, pp. 33–65.
- , “*Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 96, 1989, pp. 225–240.
- Weigelt, Ch., “Logos as Kinesis. Heidegger’s Interpretation of the Physics in *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*”, *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, no. 1, 2004, pp. 101–116.
- , *The Logic of Life. Heidegger’s Retrieval of Aristotle’s Concept of Logos*, Coronet Books, Estocolmo, 2002.

Recibido el 28 de septiembre de 2009; aceptado el 4 de mayo de 2010.