

ARTÍCULOS

Las lecturas de Martin Heidegger de la *Ética a Nicómaco*. En torno a unas glosas manuscritas custodiadas en la Universidad de Salamanca

Martin Heidegger's readings of *Nicomachean Ethics*. On some handwritten
glosses kept at the University of Salamanca

María Martín Gómez

Universidad de Salamanca

mariamargo@usal.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2537-3383>

RESUMEN: Este artículo analiza las lecturas que realizó Martin Heidegger de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles a partir de las anotaciones y subrayados que se conservan en un ejemplar que perteneció al filósofo alemán y que actualmente se custodia en la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca. Las diversas notas y glosas manuscritas que Heidegger anota al margen de las páginas en la obra de Aristóteles permiten conocer mejor la influencia que este libro ejerció en la filosofía heideggeriana y descubren que «el taller histórico y filológico» que Martin Heidegger instauró a partir del texto aristotélico fue crucial para el desarrollo de algunos conceptos fundamentales de su pensamiento.

Palabras clave: Heidegger; Aristóteles; ética; verdad; ser.

Cómo citar este artículo / Citation: Martín Gómez, María (2023) “Las lecturas de Martin Heidegger de la *Ética a Nicómaco*. En torno a unas glosas manuscritas custodiadas en la Universidad de Salamanca”. *Isegoría*, 68: e18. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.18>

ABSTRACT: This article analyses Martin Heidegger's readings of the *Nicomachean Ethics* of Aristotle and is based on the annotations and underlines preserved in a copy that belonged to the German philosopher and is currently kept in the Historical Library of the University of Salamanca. The various handwritten notes and glosses that Heidegger made to Aristotle's works provide a better understanding of the influence that this book had on Heidegger's philosophy and reveal that “the historical and philological workshop” that Martin Heidegger set up on the basis of the Aristotelian text was crucial for the development of some fundamental concepts of his thought.

Keywords: Heidegger; Aristotle; Ethics; Truth; Being.

Recibido: 8 agosto 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

En 1984 el profesor de la Universidad de Padua, Franco Volpi, publicaba una monografía, muy novedosa para su tiempo, titulada *Heidegger y Aristóteles*. El propósito de la misma era abordar la influencia y presencia del filósofo griego en la obra del pensador alemán, especialmente en lo que se refiere a la configuración de *Ser y Tiempo*. Sin querer restar originalidad al pensamiento heideggeriano, Volpi consideraba que buena parte de la filosofía de Martin Heidegger podía entenderse desde una reinterpretación y recuperación de la doctrina aristotélica. Especialmente de su ética. Convencido de esta consideración, en un momento dado de su libro, Volpi (2012, p. 99) no duda en asegurar que

la estructura de la vida que Heidegger destaca y valora como constitución ontológica del ser-ahí es, en el fondo, una forma de retomar y de replantear el sentido sustancial de esa caracterización del ser y de la vida moral del hombre que Aristóteles elabora en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Poco tiempo después, en una entrevista posterior que se le hace cuando la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt ya había iniciado la publicación de las obras completas de Heidegger, Volpi reconoce que su libro se basaba en una hipótesis intuitiva (casi en una «adivinación»), pero ahora que los investigadores tienen a su disposición una edición crítica de las obras completas de Heidegger bien podría emprenderse una investigación mucho más profunda del verdadero peso que tuvo Aristóteles en el pensar heideggeriano.¹

Curiosamente, en el mismo año en que veía la luz la traducción española del libro de Volpi (2010), la Universidad de Salamanca recibía, vía donación personal, unos ejemplares de la *Aristotelis opera* pertenecientes, en su día, al filósofo alemán Martin Heidegger. Los cinco volúmenes que conforman la edición que Immanuel Bekker hizo para la Academia Regia Borussica de Berlín (1831) atesoran numerosas anotaciones y glosas de la mano de Heidegger, hasta ahora inéditas, que revelan la indiscutible influencia que ejerció la *Ética* de Aristóteles en la obra de Heidegger.

La donación de esta edición a la Universidad de Salamanca fue realizada por don Antonio Regueiro, cónsul honorario de España en Auckland (Nueva

Zelanda) y presidente de la Vista Linda Foundation. Antonio Regueiro eligió esta institución universitaria porque, según manifestó él mismo, quería que documentos tan relevantes para la investigación filosófica se custodiasen en un centro especializado. Infelizmente, no podemos reconstruir con fidelidad el itinerario seguido por estas obras (el paso de la biblioteca personal de Martin Heidegger a la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca), ya que su propietario, el mencionado cónsul Antonio Regueiro, falleció recientemente. Sin embargo, gracias a su viuda, la actual presidenta de la Fundación Vista Linda, Jayne McKelvie, así como al profesor Román Álvarez y a la directora de la Biblioteca Histórica de la Universidad de Salamanca, Margarita Becedas, conocemos algunos datos de cómo sucedió esta cesión.²

Según las noticias y testimonios transmitidos, Antonio Regueiro fue un importante abogado que residió y trabajó durante algunos años en Alemania. A lo largo de su estancia en Alemania, Regueiro mantuvo gran amistad con varios intelectuales de la época, ya que siempre cultivó un gran interés por la literatura y el pensamiento. Su mujer recuerda que en algún momento le habló del filósofo Heidegger, por lo que es muy probable que Regueiro recibiera estos volúmenes como regalo personal del propio filósofo. Con todo, nada puede asegurarse con certeza. En cualquier caso, en el momento de la cesión de la obra a la Universidad de Salamanca, Antonio Regueiro no dudó en asegurar la autoría heideggeriana de las glosas inherentes sosteniendo, además, que «los cinco volúmenes de las obras de Aristóteles han viajado por medio mundo. Han estado en Alemania, en Australia, y no nos hemos desprendido nunca de ellos. Han sido muy solicitados y pocas personas en el mundo conocen este tesoro».³

A esta prueba testimonial en favor de la autoría de Heidegger se añade el hecho de que en dos de los ejemplares de la edición de Bekker podemos encontrar firmas autógrafas del pensador alemán a modo de *ex libris*. En la portada del primer volumen aparece «Heidegger», mientras que en el segundo volumen puede leerse «Prof. dr. Heidegger. Marburg». Junto a la palabra «Marburg», en lápiz y muy poco legible, se aprecia una fecha que bien podría ser 23 o 25.⁴

² Agradezco desde estas páginas a todos ellos la ayuda mostrada y su disposición.

³ Declaraciones recogidas en la nota de prensa que publicó el diario *El Mundo* el 14 de septiembre de 2010.

⁴ Los herederos de los derechos de Heidegger no reconocen como letra original de Heidegger esta grafía.

¹ Urabayen y Volpi, 2008, p. 587. Hoy día, la apropiación heideggeriana de Aristóteles es ya, en palabras de Alejandro Vigo, un «tópico archiconocido en la investigación especializada». Ver Vigo, 2021, p. 170.

Según las pesquisas mantenidas por el investigador Christos Hadjioannou (2013), Heidegger aprovechó su estancia en Marburgo (que tuvo lugar de 1923 a 1928) para leer con detención a Aristóteles. Al parecer, Heidegger proyectó escribir un *Aristóteles* entre los años 1921 y 1925 y, años atrás, en 1916, ya mostraba su intención de impartir un curso sobre Aristóteles y la escolástica (Xolocotzi, 2009). El traductor de Heidegger al inglés, Theodore Kisiel (1993, pp. 227-308), va más allá y asegura que buena parte de las lecturas y seminarios que sobre Aristóteles impartió Heidegger en Marburg pudieron ser determinantes para la creación de *Ser y Tiempo*. Por su parte, Franco Volpi (2012, p. 36) también parece mostrarse de acuerdo con esta apreciación, pues considera que, en el periodo fecundo de Marburg, Heidegger «retoma y continúa extensamente la confrontación con Aristóteles que sedimenta en algunos pasajes decisivos de *Ser y Tiempo*». Hoy, sabemos que después de Marburg, Heidegger volverá una y otra vez al texto de Aristóteles, ya que por aquel entonces estaba siendo muy discutido a propósito de la ética de valores (Sánchez-Migallón, 2000, p. 302) y debido también al renacimiento que vivieron los estudios aristotélicos tras el final de la primera guerra mundial.⁵

Con respecto a la *Ética a Nicómaco*, en la edición de Bekker que se cedió a la Universidad de Salamanca, encontramos apostillas al margen y subrayados tanto en lápiz como en rotulador rojo y negro, y en pintura naranja, roja y verde. Estas marcas de lectura, como también los colores utilizados, coinciden con otras notas que se conservan en el legado heideggeriano depositado en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, en Alemania. El investigador que haya trabajado con textos autógrafos de Heidegger sabe que el pensador de la Selva Negra tenía una peculiar forma de escribir en lo que se refiere al tipo de letra y al uso y selección del color de sus bolígrafos. Habiendo realizado una comparación de las glosas encontradas en Salamanca con otras contenidas en los documentos del *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach podemos asegurar que los comentarios ológrafos de ambos archivos se corresponden.

A estas dos pruebas en favor de la autoría manuscrita de Heidegger hay que agregar la autenticación que el responsable de los derechos de autor de Martin Heidegger ha realizado de estos comentarios. Para poder citar y referenciar las notas autógrafas que hemos encontrado, conta-

mos con el permiso del heredero de los derechos de Heidegger, su nieto Arnulf Heidegger, quien inmediatamente reconoció en los documentos aportados la letra de su abuelo.⁶

Finalmente, tenemos un testimonio del propio Heidegger en el que el filósofo confiesa que él mismo prefería leer las obras de Aristóteles por la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín. En las lecciones que Martin Heidegger imparte en la Universidad de Freiburg en el semestre de verano de 1922, Heidegger recomienda a sus estudiantes seguir la lectura de Aristóteles por esta edición por cuanto «la base textual para la interpretación de las investigaciones filosóficas de Aristóteles que se conservan está disponible en gran medida en esa edición». ⁷ Además, antes de comenzar el seminario, Heidegger realiza un alegato sobre la importancia que tiene leer los textos en su idioma original y no depender de una traducción. No en vano,

toda traducción es ya una interpretación particular y, por lo tanto, ha penetrado en la materia a comprender (*verstehende Sache*) de una forma diferente y se ha formado a partir de una posición de comprensión (*Verstehenslage*) diferente, ya sea clara o explícitamente consignada.⁸

La misma recomendación se encuentra en la *Vorlesung* que, sobre Aristóteles, ofrece en Freiburg en el curso académico 1921-1922. Heidegger explica en esta ocasión que desde el siglo XIX se viene trabajando con los textos de Aristóteles en dos direcciones: desde una investigación filológica y otra histórica. Después, Heidegger aclara que esta línea de investigación «comenzó con la sugerencia de *Schleiermacher* de realizar una edición crítica y completa de Aristóteles. Esta tarea fue asumida por la Academia de Ciencias de Berlín. Aristóteles será citado por la edición de la Academia». ⁹

Esta doble forma (filológica e histórica) de acercarse a los textos originales se ve reflejada en las notas de lectura que estamos examinando. La investigación filológica e histórica que sugiere Heidegger se convierte en un «taller de experimen-

⁵ Véase Flashar, 1995, especialmente los capítulos de Glenn W. Most, Peter Lebrecht Schmidt y Renate Schlesier, y Vigo, 2021.

⁶ Me gustaría agradecer a Arnulf Heidegger su amable colaboración, así como los comentarios realizados que han ayudado sin duda a mejorar la calidad de esta investigación.

⁷ Heidegger, 2005, p. 1. En adelante, usaremos la abreviatura GA más el número del volumen para referirnos a esta edición. Si no se indica una versión en castellano concreta, las traducciones aquí vertidas serán propias.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ Heidegger, 1985, GA 61, p. 8. La cursiva es suya.

tación» donde ambas disciplinas tienen un peso central para desentrañar los problemas de la filosofía aristotélica. En su lectura, Heidegger relaciona los conceptos que lee con otros términos escritos en los márgenes o alinea términos correlativos con flechas que atraviesan párrafos o también hace referencias a otras obras de Aristóteles evidenciando así la importancia de conocer las partes en el todo (Schleiermacher). El resultado es un ejemplar leído hasta la extenuación, que sirve como testimonio de que la filosofía —como *diá-logo*— es un intercambio de razones con el otro, ya sea este un sujeto, un texto o uno mismo.

Con todo, la edición de Bekker no es la única fuente de Aristóteles que manejó Heidegger. Sabemos por los editores de la *Gesamtasugabe* que Heidegger utilizó como «Handexemplar» (ejemplar de mano) otras versiones de la *Ética a Nicómaco*. Así, consta que Heidegger también usaba la versión bilingüe (griego-latín) que Franz Susemihl había publicado en 1882 y dos traducciones de la *Ética* al alemán: la de Adolf Lasson de 1909 y la de Eugen Rolfes de 1911.¹⁰ Este dato explicaría por qué algunos libros de la *Ética a Nicómaco* de la edición de Bekker no están comentados. En el volumen que se conserva en la Universidad de Salamanca, solo hay anotaciones en los libros I, II, III, VI y X. Entendemos que el resto de los libros fueron leídos por otras versiones. Por este motivo, organizamos el análisis de las lecturas de Heidegger de acuerdo a los libros que sí aparecen comentados y mostraremos la estrecha relación que guardan con otros pasajes de la obra de Heidegger donde se evidencia la manifiesta influencia de Aristóteles.

2. LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA ÉTICA A NICÓMACO: LIBRO I

La primera frase que llama la atención a Heidegger del libro primero de la *Ética a Nicómaco* es aquella en la que Aristóteles explica que, al haber muchas acciones, artes y ciencias, es necesario que existan también muchos fines. Pero Heidegger subraya especialmente la explicación que ofrecía Aristóteles con posterioridad:

[...] en todas aquellas acciones que dependen de una sola facultad (como el arte de fabricar frenos y todas las demás concernientes a los arreos de los caballos se subordinan al arte hípico, y a su vez éste y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia (στρατηγική), y de la misma manera otras artes a otras diferentes), los fines de las prin-

cipales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos.¹¹

Heidegger retomará esta sentencia en la *Vorlesung* que imparte en Marburg en el semestre de verano de 1924 y que dedica al «Da-sein como un ser-en-el-mundo en relación a algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica». Así, al tratar del ser-ahí como *ενέργεια* (§10), Heidegger comenta, como texto principal, el primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Allí, al abordar la oración que ha subrayado en su lectura, expone que esa variedad de fines explica también la diversidad del ser-ahí en el estar ocupado (*Besorgungen*): «el aspecto concreto del Dasein en ese ser-con-el-otro (*Miteinandersein*) muestra al mismo tiempo que aquí hay cierta dirección (*Führung*) en ese estar ocupado»¹². Pero en su originalidad para no detenerse en las sentencias más conocidas de Aristóteles, Heidegger se recrea en el ejemplo referido de que la guerra se subordina en última instancia a la estrategia (στρατηγική). Porque al final,

la στρατηγική se interpone con un interés característico en el Dasein en tanto que (el Dasein) está-con-otros en la πόλις. Este ejemplo muestra que hay una conexión de dirección entre la multiplicidad del estar ocupado, es decir, que hay toda una multiplicidad de formas de estar ocupado, que son debido a otros (δι' ἑτερον).¹³

Unas páginas más adelante, Heidegger vuelve a hacer gala de esta misma capacidad para seleccionar otras temáticas que no son las más populares de la doctrina aristotélica. Aunque el tema principal de este capítulo es el bien y cómo este puede ser en relación a sí mismo o respecto de otros, Heidegger prefiere fijarse y destacar las implicaciones del término *εἶδος*, subrayándolo en dos ocasiones en la columna 1096 b.¹⁴ Este subrayado vuelve a tener una correspondencia clara con la *Vorlesung* que Heidegger imparte en Marburg en el año 1924. Allí, en el párrafo 26, a propósito del «movimiento como ser del ente del mundo mismo (*Die Bewegung als*

¹⁰ Heidegger, 2005, GA 62, p. 2.

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a 9-14 en *Aristotelis Opera*, vol. II. Berlín: Academia Regia Borussica, 1831 (en adelante EN). Para las traducciones al castellano usamos la versión bilingüe de María Araujo y Julián Marías en la edición del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales citando el título *Ética a Nicómaco* de forma completa para diferenciar las ediciones manejadas.

¹² Heidegger, 2002a, GA 18, p. 71.

¹³ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴ Aristóteles, EN, I, 4, 1096 b 10 y 20.

Sein des Seienden der Welt selbst)»,¹⁵ Heidegger advierte que en este pasaje puede comprobarse «cómo Aristóteles contrasta de forma bastante perspicaz *ἰδέα* y *εἶδος*». ¹⁶ Según Heidegger, Aristóteles no entiende lo mismo en ambas acepciones, sino que por *εἶδος* Aristóteles concibe «la “toma en sí” (*Sichausnehmen*) de un ser del mundo aquí y ahora como *πρακτόν*». ¹⁷ Años más tarde, en la *Vorlesung* sobre la *Metafísica* de Aristóteles que Heidegger expone en Freiburg en 1931 también señalará, a propósito de este pasaje, que, frente a las ideas platónicas, Aristóteles afirma que «no hay ninguna idea de bien». «Su filosofía no tiene ese carácter eidético (*Ideencharakter*)». ¹⁸

Con todo, si hay un párrafo de la *Vorlesung* de Marburg de 1924 que mantiene una reciprocidad sistémica con la lectura que realizó Heidegger por la versión de Bekker, ese es el párrafo 12, especialmente el apartado b, que Heidegger titula: «La *ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν* como posibilidad suficiente de ser del ser humano en el sentido de *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*». En el texto que Heidegger está comentando, Aristóteles ordena que, si se entiende la felicidad como aquello «mejor» para el hombre, es necesario comprender cuál sea la función del ser humano. Después de explicar que, así como el ojo y la mano tienen funciones determinadas, Aristóteles resuelve que debe haber «cierta vida activa propia del ente que tiene razón»: ¹⁹ *λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος*. ²⁰ Heidegger, que ha subrayado esta frase en rojo —tan significativa desde el punto de vista ontológico—, apunta al margen una referencia: «*Pol.* 1253 a 10». Se trata del reputado pasaje de la *Política* donde Aristóteles defiende la sociabilidad natural del ser humano por ser este un animal dotado de razón.

En los papeles de preparación de la *Vorlesung* de Marburg, que los editores de Frankfurt han publicado en el mismo volumen, a continuación de la conferencia y a modo de anexos, se encuentra una indicación a este mismo pasaje de la *Política*. Heidegger elabora allí un borrador sobre lo que determinaría el «ser del hombre» (*Ζωή*: «el carácter de su ser») y destaca que puede entenderse ya sea como *ζῶον πολιτικόν* (*Pol.* A 2 1253 a 2) o como *ζωὴ πρακτικὴ* (*μετὰ λόγου*) (*Eth. Nic.* A 6 1098 a

3). ²¹ Unas líneas más abajo, Heidegger volverá a escribir que debe darse una conexión entre la *Πολίτικα* (*πολιτικόν*) y el libro I de la *Ética a Nicómaco* para comprender esta doble vertiente. ²² Gracias al hallazgo de estas lecturas hoy podemos afirmar que esta conexión tuvo su primer origen en la lectura que hizo Heidegger de este pasaje de la *Ética*.

Después, en lo que fue la conferencia propiamente dicha, Heidegger afirma que en esta frase de Aristóteles se encuentra la principal diferencia que puede establecerse entre el ser humano y cualquier otro ser vivo como pueden ser los animales o las plantas:

... *λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος*.
Lo que queda para el ser humano es solo una forma de ser-en-el-mundo que es tal que puede preocuparse en ella, y una “preocupación de tal ser que habla”. El *ἴδιον ἔργον*, la forma efectiva del ser humano, es la *πρᾶξις*, como una forma de ser-en-el-mundo, es decir, de hablar, *μετὰ λόγου, κατὰ λόγον*. ²³

Por lo demás, y continuando con la lectura que Heidegger realiza del texto griego de Aristóteles, cabe destacar otros subrayados en rojo, como cuando Aristóteles manifiesta que «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón» o que esta función «es específicamente propia del hombre y del hombre bueno». ²⁴ Hay, en esta columna (1098 a) dos anotaciones más que Heidegger realiza al margen. Una es cuando Aristóteles matiza que esto es solo un bosquejo general de lo que sea el bien pues, como «ya se ha dicho», cada cuestión requiere un rigor diferente y aquí no es el caso para tratarlo. Heidegger escribe al margen que seguramente Aristóteles se refiera con ese «ya se ha dicho» al «cap. 4». Después, unas líneas más adelante, Aristóteles se sirve del ejemplo del carpintero y el geómetra que «buscan de distinta manera el ángulo recto» para ilustrar ese «rigor diferente» que debe mostrarse dependiendo de la materia. ²⁵ El ejemplo de los oficios le sirve a Heidegger para escribir al margen la palabra «*Methodes*» (método).

Existe también una estrecha similitud entre esta lectura del libro primero de la *Ética* (especialmente el libro 13: 1102 a 5 – 1103 a 10) y el párrafo, también 13, de la *Vorlesung* de Marburg, titulado «el ser que habla como poder escuchar y como po-

¹⁵ Sobre esta problemática se recomienda González, 2015, pp. 353-367.

¹⁶ Heidegger, 2002, GA 18, p. 307.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Heidegger, 1981, GA 33, p. 43.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 8.

²⁰ Aristóteles, *EN*, I, 6, 1098 a 3-4.

²¹ Heidegger, 2002a, GA 18, p. 353.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 9.

²⁵ *Ibid.*

sibilidad de la caída. El doble sentido de ἄλογον». ²⁶ En su lectura de la *Ética* por el ejemplar griego, Heidegger ha destacado todos los términos que tienen que ver con lo humano. Así, en la página 1102 a 15 resalta la virtud *humana*, el bien *humano* y la felicidad *humana*. Según indica Aristóteles a propósito de ellos, «algunos puntos acerca del alma han sido suficientemente estudiados en los tratados exotéricos y hay que servirse de ellos. Por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene *razón*». ²⁷ Heidegger, que ha subrayado toda esta frase en color rojo ²⁸ y prefiere traducir *razón* por *habla* (a veces también por *discurso*), la explica del siguiente modo en su *Vorlesung*:

El ser humano es un ser que habla. Esta determinación no fue inventada por Aristóteles. Él lo dice explícitamente: él reproduce un ἔνδοξον, una δόξα, que tiene un dominio en el propio ser (Dasein) griego. Los griegos, ya desde Aristóteles, veían al ser humano como un ser que habla. Incluso la distinción entre λόγον ἔχον y ἄλογον es una distinción que se remonta a los ἐξωτερικοὶ λόγοι. Ἐξωτερικοὶ λόγοι: durante mucho tiempo, la gente se preguntaba qué significaba esto realmente. (...) Ἐξωτερικὸς λόγος es la forma de hablar *fuera de la ciencia*, como la gente habla y lo que se refleja en estos discursos. Aristóteles se refiere explícitamente a esto cuando retoma el ἄλογον como la determinación básica del ser humano. Esto nos da una indicación esencial de que, al final, si la determinación del ζῶον λόγον ἔχον es tan fundamental, esta investigación de Aristóteles debe tener un fundamento real, ya que no es casual que los griegos en su autointerpretación natural del ser del ser humano lo determinasen como ζῶον λόγον ἔχον. ²⁹

Por eso, en su lectura, y en su ánimo de llevar a Aristóteles hacia su afirmación de que el ser humano es un ser que habla en tanto que «*en su conversación (Gespräch) y en su discurso (Rede) tiene su propia forma de ser*», ³⁰ al final de este libro, Heidegger vuelve a subrayar «τοῦτο λόγον ἔχειν» y «τὸ λόγον ἔχον», para traducirlo no como el ser que tiene razón, sino como el que tiene habla. ³¹

²⁶ Heidegger, 2002a, GA 18, pp. 103-113.

²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 17.

²⁸ Aristóteles, *EN*, I, 13, 1102 a 26-27.

²⁹ Heidegger, 2002a, GA 18, p. 107.

³⁰ *Ibid.*, p. 108. La cursiva es del propio Heidegger. Alejandro Vigo realiza una vinculación entre el habla (*Rede*), el comprender (*Verstehen*) y el encontrarse (*Befindlichkeit*). Vigo, 2021, p. 108.

³¹ Aristóteles, *EN*, I, 13, 1103 a 1-2.

LIBRO II

En comparación con el primer libro de la *Ética*, el libro II apenas está comentado por Heidegger. Existen, sin embargo, algunos subrayados relevantes que evidencian los intereses de Heidegger a la hora de acercarse a este segundo libro. El primero de ellos viene motivado por la doctrina aristotélica que defiende que las virtudes, al igual que sucede con las artes, se adquieren a partir del hábito y la costumbre, solo después de haberlas practicado. A Heidegger le llama la atención especialmente la referencia a las artes ³² y el ejemplo que a continuación desarrolla Aristóteles: «pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo». ³³

Heidegger comenta esta página en la *Vorlesung* de Marburg de 1924. En el párrafo 17 del capítulo tercero, dedicado a «la interpretación del Dasein del hombre con respecto a la posibilidad fundamental de hablar con otro (*Miteinander-sprechens*)», Heidegger analizará con detención esta sentencia. Según su interpretación, la ἀρετή no es una propiedad que se de en nosotros por naturaleza, de forma externa, y de la que podamos disponer a nuestro antojo. La ἀρετή es una forma de existencia en sí misma y depende del Dasein ponerla en práctica:

La ἀρετή como ἕξις no es una propiedad, no es una posesión traída al Dasein desde el exterior, sino que es una *forma de existencia (Weise des Daseins) en sí misma*. Una y otra vez nos encontramos con la peculiar categoría del *cómo*. Ἀρετή es un *cómo* del Dasein, no como una propiedad fija, sino como un *cómo* del Dasein *determinado por su ser*, caracterizado por la *temporalidad (Zeitlichkeit)*, por su extensión en el tiempo. Por lo tanto, la ἀρετή y a través de ella δι' ἑθους, se realiza «por costumbre». ³⁴

Después, el segundo de los subrayados realizados por Heidegger en sus notas de lectura del libro II, destaca y señala el texto aristotélico que sostiene que «las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen, lo mismo que las artes». ³⁵ En

³² *Ibid.*, 1103 a 32-34.

³³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 19.

³⁴ Heidegger, 2002a, GA 18, pp. 181. Las cursivas y las comillas están en el propio original. Según Carmen Segura, aquí radica una diferencia fundamental entre Aristóteles y Heidegger, que ella también hace extensiva a Gadamer. Mientras que Aristóteles parece priorizar, según la interpretación tradicional, la sabiduría teórica, para Heidegger lo primero sería la sabiduría práctica y con ella la prudencia (ἀρετή). Ver Segura, 2017, p. 171.

³⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, pp. 19-20.

esta ocasión, Heidegger se servirá de esta sentencia en la *Vorlesung* que imparte en Freiburg en el verano de 1922.

Como ya hemos señalado, la firma autógrafa que se conserva en el ejemplar de la *Ética a Nicómaco* custodiado en la Universidad de Salamanca, está referenciada en Marburg, donde Heidegger estuvo como profesor a partir de 1923. Dos son, por tanto, las hipótesis que debemos manejar: o bien Heidegger ya poseía los ejemplares de Bekker en Freiburg, pero no los firmó hasta llegar a Marburg, o bien los subrayados de la edición de Bekker son posteriores a la conferencia y por eso Heidegger tan solo resalta aquellos pasajes que más relevancia han tenido en sus trabajos de Freiburg. Personalmente, y por todas las referencias que hace a la edición de Bekker en trabajos que realiza antes de residir en Marburg, me inclino por la primera opción. Sea como fuere, el caso en que en 1922 Heidegger también comentará este párrafo sobre las posibilidades de la vida fáctica y los subrayados coinciden con lo dictaminado en su trabajo. Así, en el parágrafo 11 de su *Vorlesung*, que versa sobre la interpretación del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles y su importancia para la determinación del ser en su propia comprensión, Heidegger sostiene que para «perder la tendencia real a mirar (*Hinsehungstendenz*), la tendencia a mirar debe estar primero viva, debe llegar primero a la apariencia del mundo para interpretar una forma como difícil o fácil».³⁶

Aunque los editores de las *Obras completas* de Heidegger finalizan aquí la versión canónica de lo que pudo ser este momento de la *Vorlesung*, también añaden una serie de anexos que completarían lo dicho por Heidegger. En el anexo referente a los apuntes de la estudiante Helene Weiss, encontramos una reflexión mayor acerca de la deliberación sobre esta frase. Según Helen Weiss, Heidegger aprovechó esta sentencia («las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen») para explicar que:

Lo mismo ocurre con la práctica de cualquier arte (tocar la cítara, construir casas, etc.). En el trato de los hombres entre sí, al principio sólo estaban vivas las posibilidades del aprovechamiento y transgresión de la ἀρετή donde se vivía en sentido de la ἀρετή. La posibilidad de transgresión surge ante todo en el acto mismo; la reflexión previa es imposible. Para que la búsqueda sea fácil o difícil, la apariencia debe haber destacado primero y estar disponible.³⁷

³⁶ Heidegger, 2005, GA 62, p. 76.

³⁷ *Ibid.*, p. 318.

A continuación, y siempre según Helene Weiss, Heidegger aprovecha una vez más para recordar los malentendidos que han generado las malas traducciones del término εἶδος. Citando a Julius Stenzel y su estudio sobre la *Dialéctica platónica*, Heidegger sostiene que si bien Stenzel ha hecho un intento atractivo de fijar el término εἶδος como «Intuición/Visión» (*Anschaung*) frente a los marburgueses que prefieren «Concepto» (*Begriff*), también se equivoca al pensar que la tarea está resuelta con esto. La fijación de las ideas como «Intuición» aún no está «resuelta».³⁸

LIBRO III

El libro III solo contiene un subrayado en el ejemplar de Heidegger por lo que deducimos que Heidegger utilizó otra versión para su lectura. La frase destacada en rojo por el pensador alemán es aquella que determina que «el objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación».³⁹ Sobre la interpretación de este libro hablará con más detalle en el parágrafo 15 de la *Vorlesung* de Marburg dedicada a los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica.⁴⁰

LIBRO VI

En la edición que manejamos el libro VI aparece completamente subrayado y anotado, atreviéndose a corregir, el propio Heidegger, algunos términos en griego de la versión de Bekker que le parecen errados. Heidegger también parece querer criticar, con sus marcas, la división en párrafos que había establecido Bekker. El primer término destacado por Heidegger es τὰ μέσα en el contexto de la siguiente frase: «hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y son conforme a la recta razón».⁴¹ Inmediatamente Heidegger lo conecta con otros pasajes de la obra aristotélica apuntando al margen las siguientes referencias: «1106 a 26» e «ib. b 21». Se trata de dos pasajes de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles enuncia ya la teoría del punto medio como virtud frente a los extremos. Después, Heidegger subrayará la oración «al analizar las

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Aristóteles, *EN*, III, 5, 1113 a 4. *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 38.

⁴⁰ Heidegger, 2002a, GA 18, op. cit., pp. 143-161.

⁴¹ Aristóteles, *EN*, VI, 1, 1138 b 29. *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 89.

virtudes del alma dijimos que unas eran propias del carácter y otras del intelecto», para asentar que esto lo dijo Aristóteles en «1106 b 36» y en «A 13».

Las mismas señales de lectura nos encontramos unas líneas más adelante a propósito de referencias que hace el propio Aristóteles a otros momentos de su tratado: «al analizar las virtudes del alma dijimos...», «las morales las hemos estudiado...» o «dijimos antes que el alma tiene dos partes». Heidegger apunta en el margen superior que deben consultarse, a este respecto, las siguientes páginas: «1094 a 4/ De an. Γ 9 432 a 26/ Mg. Mor A1 ii 8 2a 23». Pero más allá de estos recordatorios, Heidegger se detiene a reflexionar sobre la división del alma en racional e irracional y en cómo la parte racional también se subdivide en dos partes: una con la que conocemos los «entes cuyos principios no pueden ser de otra manera» —Aristóteles la denomina parte científica— y otra con la que conocemos los entes que sí pueden ser de otra forma —parte calculadora—. Heidegger anota aquí, entre líneas, casi ininteligible, la referencia «1140 a 34» y no yerra en su anotación. Heidegger nos remite así a este otro pasaje de Aristóteles donde se insiste en esta misma idea de que hay entes por necesidad.

Heidegger confesará, en la *Vorlesung* de Freiburg de 1931, que él está de acuerdo con la clasificación que Aristóteles ha realizado en el libro Z de la *Ética a Nicómaco*, pero, una vez más, Heidegger lleva a Aristóteles a su terreno: «hay dos partes del alma, una que se define como dirigida por el discurso (*redegeführt*) y otra que no tiene habla (*redelos*)». ⁴² Heidegger insiste de nuevo en que la tópica y «vieja conocida» (*altbekannte*) traducción de λόγος como *razón* es errónea: «Λόγος no significa razón (*Vernunft*)». ⁴³ Y por este motivo no se ha acabado de entender la diferencia entre el ser humano y el animal: «la res nunca puede decir “yo” porque no tiene un sí mismo». ⁴⁴ Por eso, advierte Heidegger, podemos seguir traduciendo λόγος por razón, pero de ningún modo es el sentido que Aristóteles quiso dar a este término. Para probar que su interpretación es más adecuada, Heidegger recurre a la cita del *De anima*, que había apuntado en su ejemplar en el margen derecho mientras había leído este pasaje.

Por lo demás, y con respecto a la clasificación entre parte científica y parte calculadora, Heidegger observará que «el poseer habla» puede entenderse como algo científico, que conoce las cosas, o como algo calculador, que hace cálculos y percepciones de

forma cautelosa, pero que ambas formas pertenecen al λόγος del hombre por el cual el ser humano «es conocedor de las cosas» (*kundig in den Dingen*) y de sus propias posibilidades y necesidades:

Ese ser conocedor (*Kundschaft*) es un abordar y discutir las cosas: discutir con uno mismo y con los demás, seguir un consejo, confrontarse en el discurso, decir “yo”. “Lenguaje” ahora en el sentido muy amplio de λόγος como una colección de ese ser conocedor, como un recogimiento de ser en “uno”; en la existencia, que es al mismo tiempo dispersión. Así entendemos la determinación. El ser humano es ζῷον λόγον ἔχον. ⁴⁵

Después, la lectura de Heidegger seguirá siendo muy minuciosa, por lo que es imposible reproducir aquí todos los términos que señala y destaca. ⁴⁶ Sin embargo, hay frases que, inevitablemente, sobresalen en su propia exégesis. Tal es el ejemplo de aquella sentencia aristotélica que define al ser humano como un principio (ἀρχή) de elección entre el pensamiento (νοῦς) apetitivo y el reflexivo; pero, en su elección, matizaba Aristóteles, no puede elegir «nada que ya haya ocurrido». ⁴⁷ Heidegger explicará en su *Vorlesung* de Marburg que esta caracterización de la elección del ser humano hace de él un «ser en la contemplación, que se determina mirando a través, a partir de la consideración». ⁴⁸

A continuación, citando aquellos versos del poeta Agatón («pues solo de eso está privado aun Dios: de poder hacer que no haya sucedido lo que ya está hecho»), Aristóteles concluía que la función de las dos partes intelectivas era la verdad y que las disposiciones que más favorecieran a una y otra para captar la verdad, «esas serían las virtudes de ambas». ⁴⁹ Seguidamente, Aristóteles puntualiza que «el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación». ⁵⁰ Heidegger, que ha subrayado con fuerza ἀληθεύσει, que ha escrito al margen «διανοία» (sic) y que ha señalado todo el párrafo con varias líneas en negro, rojo y verde, comentará, de la siguiente forma, este texto en *Ser y Tiempo*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128. En su conferencia sobre los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica Heidegger abordará de nuevo esta clasificación. Cfr. Heidegger, 2002a, GA 18, p. 113.

⁴⁶ En el margen inferior de esta misma página Heidegger anota *De animalibus* b 700b 27 que luego citará en el *Informe Natorp*. Véase Heidegger, 2002b, p. 81.

⁴⁷ Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139 b 4-5.

⁴⁸ Heidegger, 1981, GA 33, p. 145.

⁴⁹ Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139 b 10-13.

⁵⁰ Aristóteles, *EN*, VI, 3, 1139 b 14-16. *Ética a Nicómaco*, 1999, p. 38.

⁴² Heidegger, 1981, GA 33, p. 125.

⁴³ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

(...) λόγος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. Aristóteles ha explicado con más rigor esta función del habla llamándola ἀποφαίνεσθαι. El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” ἀπὸ(...), partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla *de* aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del λόγος como ἀπόφανσις. (...) Y nuevamente, porque el λόγος es un permitir ver, *por ello* puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una “concordancia”. Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de ἀλήθεια. El “ser verdad” del λόγος como ἀλήθευειν quiere decir; en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como no-oculto (ἀλήθής) (Heidegger, 1974, p. 43).

Más adelante, también en *Ser y Tiempo*, en el párrafo 44, titulado «El “ser ahí”, el “estado de abierto” y la “verdad”», en el apartado c («La forma de ser de la verdad y el supuesto de la verdad»), Heidegger volverá a comentar a propósito de este pasaje:

Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el “lugar” original de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el λόγος es el modo de ser del “ser ahí” que puede ser descubridor o encubridor. Esta *doble posibilidad* es lo relevante en el “ser verdadero” del λόγος; éste es aquella manera de conducirse que *también puede encubrir*. (...) La tesis de que el “lugar” genuino de la verdad es el juicio no sólo apela sin razón a Aristóteles; por su contenido es, además, un desconocimiento de la estructura de la verdad. No es la proposición el “lugar” primario de la verdad, sino *a la inversa*, la proposición como modo de apropiación del “estado de descubierto” y como modo del “ser en el mundo” se funda en el descubrir o bien en el “estado de abierto” del “ser ahí”. La “verdad” más original es la que el “lugar” de la proposición y la condición ontológica de la posibilidad de que el formular proposiciones sea verdadero o falso (descubridor o encubridor).⁵¹

⁵¹ Heidegger, 1974, p. 247. Ver también Heidegger, 2002a, GA 18, p. 361.

Según Ángel Xolocotzi (2004, p. 168), estos modos de ἀλήθευειν aristotélicos «son modos de acceso», «modos de hacer expreso», ya que la vida tiene ese «carácter circunspectivo de mundo circundante». Por este motivo, Aristóteles entiende la τήκνῃ como un modo de ἀλήθευειν. Así, no nos sorprende que en la columna 1140 a Heidegger destaque ahora aquel párrafo que dice que «toda técnica versa sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido». ⁵² Después, en la siguiente columna (1140 b) Heidegger prefiere señalar solamente términos como τήκνῃ, κακά o ἐπιστήμη para ponerlos en relación con otras voces en griego que registra en unas glosas manuscritas en el margen inferior. De estas apostillas cabe destacar que las toma de un artículo que Franz Susemihl había publicado en 1879 sobre la *Ética a Nicómaco*. Estas observaciones evidencian que Heidegger se dejó guiar por Susemihl para interpretar la parte intelectual del ser humano como un arte práctico (*Kunst*, τήκνῃ),⁵³ ya que esta misma idea aparece, aunque no cita a Susemihl, en la explicación que Heidegger ofrece de esta doctrina en su seminario sobre Aristóteles.⁵⁴

A partir de aquí, la atención de Heidegger se centra, sobre todo, en las virtudes dianoéticas, especialmente en el uso aristotélico de sabiduría (σοφία)⁵⁵ que Heidegger relaciona, tanto en sus notas de lectura como en la *Vorlesung* de Freiburg de 1922, con νοῦς y ἐπιστήμη.⁵⁶ También encontramos una reflexión a este respecto en la *Vorlesung* de 1924.⁵⁷ No es de extrañar, por tanto, que el resumen que el propio Heidegger (2002b, pp. 60-61) hace de todo el libro sexto de la *Ética* comience destacando, precisamente, esta problemática:

La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las “virtudes dianoéticas” son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del*

⁵² Aristóteles, *EN*, VI, 4, 1140 a 11-13 y VI, 5, 1140 a 33-34.

⁵³ Las notas manuscritas de Heidegger refieren a Susemihl. N. Jahrb. 119. (1879) 742 y toma de él las siguientes correspondencias: “Z. 6. τῆς- 7. τέλος/ 21. ἀλλάμην- 25. τέχνη/ 4. λείπεται- 6. κακά/ 7. διά- 21. πρακτικήν”. Como ya hemos dicho, Heidegger tenía a su disposición la traducción que Susemihl había realizado de la *Ética* en 1882, pero ahora se está sirviendo del siguiente trabajo: Susemihl, 1879.

⁵⁴ Heidegger, 2012, GA 83, p. 322.

⁵⁵ Aristóteles, *EN*, VI, 7, 1141 a 9 y 19. También 1143 b 19 o 1145 a 7.

⁵⁶ Heidegger, 2005, GA 62, pp. 418 y 393.

⁵⁷ Heidegger, 2002a, GA 18, p. 141.

ser en la verdad. Σοφία (la auténtica comprensión contemplativa) y φρόνησις (la circunspección solicitada) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el νοῦς: el *inteligir* puro en cuanto tal. El ente se hace accesible a través de estas modalidades, se deja apropiar y custodiar conforme al modo de inteligir que le corresponde en cada caso. Pero esto significa que con la interpretación de estos fenómenos se da la posibilidad de determinar el ente en cada caso custodiado según el modo en que es inteligido y, con ello, también se da la posibilidad de delimitarlo con respecto a su genuino carácter ontológico.

LIBRO X

Como ya hemos señalado, Heidegger no comenta todos los libros de la *Ética a Nicómaco* en los ejemplares de la edición de la Academia de Berlín. Por este motivo, debemos pasar del libro sexto hasta el décimo para localizar anotaciones y subrayados. En este caso, el filosofema que guía la lectura que Heidegger realiza de este libro de la *Ética* es, principalmente, el contenido de la felicidad entendiéndola como «fin» de todo lo humano. Heidegger, que en el libro 6 del libro X subraya el término «εἶπομεν», hace una referencia manuscrita a «A 5 1095 b 35» donde también se trata el problema de la felicidad como un fin. Otra referencia escrita la encontramos en 1178 a 5 donde Heidegger nos remite a 1170 a 13, texto en el que se había tratado este mismo tema. Desde esta perspectiva, Heidegger destaca también aquella sentencia de la *Ética* aristotélica que afirma que la felicidad es una actividad contemplativa y que la naturaleza humana está *dirigida* a poseer intelección de las cosas bellas (1177 a 16-18).

Como ha mostrado Arturo Leyte (2000), tanto la filosofía de Martin Heidegger, como la de Aristóteles, otorgan una especial importancia a este estar definido por un fin. En la *Vorlesung* de 1924, comentando estos mismos pasajes que ha apuntado en el margen, Heidegger explica que ese «fin» (τέλος) es el *Dasein* mismo. El estar predeterminados por un fin, al que hay que llegar, significa para el *Dasein* solamente ser sí mismo: «El ser, *al que finalmente se llega*, sólo puede para el *Dasein* ser *su ser*, de modo que aquí se revela una determinación fundamental del *Dasein*: un ser siendo tal en cuyo ser se va llegando explícita o implícitamente a su ser».⁵⁸

Las notas relativas a la *Ética a Nicómaco* que Heidegger realiza en su ejemplar de lectura finalizan aquí. No obstante, Heidegger seguirá comentando,

igualmente, los otros tratados que componen el segundo volumen de la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften de Berlín de las *Obras completas* de Aristóteles lo que muestra que toda la obra aristotélica de Aristóteles fue una fuente fundamental para el pensador alemán.

3. CONCLUSIONES

Comenzábamos nuestro trabajo haciendo referencia a la afirmación del germanista italiano, Franco Volpi, de que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles había sido clave en el desarrollo del pensamiento heideggeriano, especialmente antes de *Ser y Tiempo*. Tras el análisis exhaustivo y comparativo que hemos realizado entre las notas de lectura del ejemplar de Bekker, custodiado actualmente en la Universidad de Salamanca, y algunas obras de Heidegger, no podemos negar que las lecturas que de esta obra realiza Heidegger en varios momentos de su vida configuraron algunos de los conceptos claves de su filosofía: la determinación del *ser-ahí* como un ser dotado de habla, la importancia de la *energeia* como posibilidad de ser del ser-ahí o el problema de la verdad como comprensión de la diversidad fenoménica del ente (Heidegger, 2002b, p. 62).

En el caso de la *Vorlesung* que Heidegger impartió en Marburg en el semestre de verano de 1924 esta correspondencia se ha mostrado evidente. En este sentido, podemos concluir que al menos una de las lecturas que realiza Heidegger de la *Ética a Nicómaco* está motivada con el objetivo claro de preparar esa conferencia. A lo largo de nuestro estudio hemos podido comprobar cómo existen similitudes axiomáticas entre los subrayados y las notas de lectura que Heidegger escribe al margen y las explicaciones teóricas que luego ofrece Heidegger en su ponencia sobre los textos de Aristóteles. Lo mismo sucede con *Ser y Tiempo* o con el *Informe Natorp* (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*). Existen evidencias que muestran que algunos pasajes de estas obras deben interpretarse desde la lectura que Martin Heidegger está haciendo de la *Ética* aristotélica.

Con todo, no podemos caer en el error de presentar a Heidegger como un mero reproductor de la obra aristotélica. (Tampoco creemos que fuera la intención de Volpi). Heidegger tiene la capacidad⁵⁹ para impeler e inclinar las sentencias aristotélicas hacia sus propios intereses. Esto se ve muy bien en su lectura del primer libro de la

⁵⁸ Heidegger, 2002a, GA 18, op. cit., p. 95.

⁵⁹ Gadamer hablará de una «genialidad» expresa y Alejandro Vigo (2008, p. 17) escribirá que la radicalidad y originalidad de Heidegger «no encuentra parangón».

Ética a Nicómaco. Mientras que el tema principal del libro trata de definir lo que sea la felicidad, Heidegger se aparta de esta interpretación clásica y hace de este libro un fundamento para mostrar la determinación del *Dasein* a través del habla. De igual modo, Heidegger tampoco se conforma con la traducción canónica de *logos* por razón. Rebelándose ante esta reducción, él rechaza definir al ser humano como un ser racional para hacerle poseedor de un discurso (palabra) que lo determina. Comprobamos, por tanto, que Heidegger lee la *Ética a Nicómaco* con una predisposición a que los textos aristotélicos le ayuden a confirmar las ideas que él ya tiene pre-establecidas y que desarrollará, con mayor detalle, en las obras que redacta con posterioridad a esta lectura.

Sin embargo, estas notas de lectura halladas, también confirman que la influencia de Aristóteles en la obra de Heidegger no solo aconteció en el joven Heidegger o hasta la publicación de *Ser y Tiempo*. Aunque la *Ética a Nicómaco* tiene un peso distinguido en sus trabajos de Marburg (no hay que olvidar que el *ex libris* de nuestra edición está firmado en Marburg), las múltiples anotaciones de Heidegger a lo largo de la obra, los colores diversos que se observan en cada una de las hojas y el conjunto de glosas que se encuentran vinculadas unas con otras ya sea en lápiz o en rotulador, acreditan que fue un texto al que Heidegger volvió una y otra vez. Heidegger hace, por tanto, de este libro su propio taller de experimentación hermenéutica desde la filología, la historia y, evidentemente, también desde la filosofía. Heidegger tiene allí, a su disposición («a la mano»), las herramientas conceptuales que él mismo ha colocado para cuando la elaboración de su obra original así lo requiera.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Aristotelis Opera*, vol. II. Berlín: Academia Regia Borussica, 1831.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Flashar, Hellmut, *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.
- González, Antonio, “Mismidad de acto: Aristóteles, Heidegger y Zubiri”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71/266 (2015), pp. 353-367. <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i266.y2015.006>
- Hadjoannou, Christos, “Befindlichkeit as retrieval of Aristotelian διύθεσις. Heidegger reading Aristotle in the Marburg years”, en Keiling, Tobias, *Heideggers Marburger Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013, pp. 223-236.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1974.
- Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1981.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002a.
- Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, (edición y traducción de Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta, 2002b.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2005.
- Heidegger, Martin, *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus* (GA 83). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Leyte, Arturo, “De Húle a Materie: de Aristóteles a Schelling”, *Daimon: Revista internacional de filosofía*, 21 (2000), pp. 87-96.
- Sánchez-Migallón, Sergio, “¿Ética aristotélica versus Ética de valores? Un acercamiento al problema desde Aristóteles y Hildebrand”, *Scripta Theologica*, 32 (2000), pp. 301-310.
- Segura, Carmen, “La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 73 (2017), pp. 169-183.
- Susemihl, Franz, “Studien zur Nikomaachischen Ethik”, *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 119, (1879) pp. 737-765.
- Urabayen, Julia y Volpi, Franco, “Racionalidad práctica, Aristóteles y Heidegger: entrevista a Franco Volpi”, *Anuario filosófico* 41/3, (2008) pp. 581-593.
- Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Vigo, Alejandro, *Verdad, libertad, acontecer: Estudios heideggerianos II*, Berlín: Logos, 2021.
- Volpi, Franco, *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, México: Iberoamericana, 2004.
- Xolocotzi, Ángel, ¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phrónesis aristotélica?, *Tópicos* 37 (2009).