

La crítica heideggeriana a la comprensión ontoteológica del Ser en Aristóteles

Heidegger's critique to the ontotheological
comprehension of being in Aristotle

Jeannet Ugalde Quintana
Universidad Nacional Autónoma de México
octojeann@hotmail.com

Resumen

En el escrito *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger realiza un análisis de la *Ética Nicomaquea*, *Física* y *Metafísica*. El estudio y análisis de estos escritos sienta las bases de la llamada «Crítica a la historia de la metafísica» desarrollada en el escrito *Ser y tiempo*. Heidegger considera que el regreso fenomenológico a Aristóteles puede permitir una apropiación comprensiva de los problemas de la tradición filosófica.

Palabras clave: Metafísica-apropiación; repetición.

Abstract

Heidegger, in the writing *Phenomenological Interpretations on Aristotle*, makes an analysis of the writings *Nicomachea Ethics*, *Physics* and *Metaphysics*. The study and analysis of these writings lay the foundations of the so-called «Critique to the history of metaphysics», developed in the writing *Being and time*. Heidegger considers that the phenomenological return to Aristotle can allow a comprehensive appropriation of the problems of the philosophical tradition.

Key Words: Metaphysics-appropriation; repetition.

Introducción

A lo largo de sus escritos Aristóteles presenta una forma de hacer filosofía mediante la que entabla un diálogo con la tradición, aborda los problemas realizando una crítica a las distintas posturas que se han presentado en la historia de la filosofía, en torno a la cuestión que le interesa analizar, de tal manera que este estudio le permite avanzar en la investigación y justificar sus conclusiones. Este proceder se observa, de manera muy clara, en el estudio de los primeros principios y causas en los escritos *Física* y *Metafísica A*, en los cuales Aristóteles contrasta lo que han considerado quienes reflexionaron antes que él acerca

de cuántos y cuáles son los principios de todas las cosas, para presentar sus propios resultados¹.

Ahora bien, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (libro considerado, por los estudiosos de su pensamiento², como base de la elaboración de la ontología fundamental y de la crítica a la historia de la metafísica en *Sein und Zeit*), Heidegger reflexiona en torno a la relación de la investigación filosófica con la historia de la filosofía y lo hace a partir de una reflexión de tres obras de Aristóteles la *Ética Nicomaquea*, la *Física* y la *Metafísica*.

La representación que la investigación filosófica tiene de sí misma y de la especificidad de su problemática decide también, de antemano y de un modo fundamental, la actitud que adopta frente a la historia de la filosofía (Heidegger 2002; 30).

Heidegger observa que cada investigación filosófica se inserta en el tiempo del presente y es a partir de este tiempo que puede manifestar el pasado.

¹ La reconstrucción histórica de la filosofía que Aristóteles lleva a cabo se encuentra determinada por su propio planteamiento en torno a las cuatro causas. Inicia con un análisis de los distintos planteamientos de los presocráticos en relación con el número y la especie de los principios que consideraron, y de la teoría platónica resalta las relaciones que mantiene con los pitagóricos y con su propia formulación acerca de la sabiduría.

² En el prólogo a la obra, Jesús Escudero afirma que la importancia de las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles radica en que ahí se encuentran las pautas que habrá de seguir su trabajo filosófico en torno a dos cuestiones: la elaboración de su ontología fundamental y a la destrucción de la historia de la metafísica (Heidegger 2002;13).

La manifestación del pasado depende de la disposición en la que se encuentre la reflexión para acceder a una apropiación comprensiva de los problemas que han sido planteados. La noción de «apropiación comprensiva» permite a Heidegger expresar su posición en torno a la importancia de la historia de la filosofía, con ella nombra la reflexión en un momento actual, sobre aquello que en el pasado fue objeto de análisis. En este sentido, al reflexionar nuevamente sobre lo ya tematizado se da una repetición, pero ella no es un simple volver a lo ya dicho, sino que en la repetición acontece un cuestionamiento acerca de cómo, lo que en otro tiempo fue analizado, influye y determina el presente. Al plantearse en un presente, cuestiones abordadas en un pasado son observadas con una mirada crítica, no en torno a lo equivocado de la respuesta que se dio, sino en torno a la relevancia que el tratamiento de este problema sigue teniendo para comprender el momento actual. Así, la noción de repetición muestra que la crítica de la historia es ante todo una «crítica del presente».

La crítica de la historia es única y exclusivamente crítica del presente. La crítica no puede sostener la opinión ingenua de que resulta posible prever cómo hubiera tenido que actuar la historia en el caso de...; antes bien, la crítica debe fijar su atención en el presente y darse cuenta de que plantea una serie de cuestiones que están a la altura del nivel de originalidad que le corresponden en cada caso (Heidegger 2002; 33).

De esta manera, Heidegger se aproxima al pensamiento de Aristóteles a partir del modo de proceder filosófico que éste último desarrolló y que sentará las bases de la mayoría de las investigaciones filosóficas, las cuales reflexionan con y desde el pasado.

Para Heidegger, la filosofía contemporánea parte de una interpretación impropia del pensamiento griego antiguo, al cual considera como fuente y origen de la reflexión filosófica. Por ello, reflexionar en un presente acerca de la tradición implica una tarea hermenéutica de destrucción que permita desmontar la serie de interpretaciones a las que el pensamiento griego se ha sometido, y a partir de las cuales ha llegado a nuestros días.

El desmontaje no consiste en una recuperación histórica de pensamientos o teorías que pertenecen a otros momentos, sino en ir a las fuentes originarias de la tradición filosófica para aclarar de qué manera las distintas interpretaciones acerca de un planteamiento han influido en su comprensión actual. Así, la confrontación destructiva con la historia, que para Aristóteles era un examinar crítico, en Heidegger toma la forma de un «desmontaje», una desarticulación del pasado a partir del cual puede emerger la tarea del presente.

La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño [...]. La destrucción es más bien

el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental (Heidegger 2002; 51).

La destrucción del pasado es al mismo tiempo que un desmontaje hermenéutico, una desarticulación fenomenológica. Con este método Heidegger intenta poner al descubierto las estructuras lógicas y ontológicas dominantes en la actualidad. De esta manera, el desmontaje hermenéutico-fenomenológico del pasado tiene la mirada puesta en el presente, en hacer patente la dirección que debe tomar el pensamiento.

Para llevar a cabo esta tarea elige, entre los antiguos, el pensamiento de Aristóteles, en quien ve la culminación y plenitud de la filosofía griega. La filosofía de Aristóteles representa para Heidegger una puerta de acceso a los primeros planteamientos que determinaron la lógica y la ontología occidental³.

El regreso que Heidegger realiza a Aristóteles en *Interpretaciones fenomenológicas* tiene como horizonte de reflexión el ser humano. El análisis se dirige a hacer patentes las bases ontológicas a partir de las cuales el Dasein experimenta la vida. Así, este estudio representa un acercamiento importante a la analítica

³ En este mismo sentido Heidegger, en *Ser y tiempo*, parágrafo 6, considera que los fundamentos más altos en la ontología antigua fueron alcanzados por Aristóteles (Heidegger 2012).

existencialia⁴ que Heidegger desarrollará en *Ser y tiempo*⁵.

La pregunta que marca el rumbo de la interpretación (fenomenológica sobre Aristóteles) debe ser la siguiente: ¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»? (Heidegger 2002; 57).

A partir de este análisis Heidegger saca a la luz algunas problemáticas que serán guía de su pensamiento en *Ser y tiempo*. En la primera parte del escrito dedica su análisis a la *Ética Nicomaquea*. Ahí tematiza acerca del problema de la verdad, cuestión ejemplarmente estudiada por Franco Volpi en su escrito *Dasein comme praxis: L' assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d' Aristoteles*.

En este escrito, desarrollaré la segunda parte de la reflexión que realiza Heidegger sobre Aristóteles, a partir de *Metafísica A*, capítulos 1 y 2. En estos capítulos

⁴ Para Alexius J. Bucher, Heidegger inicia con la pregunta por el principio, es decir, con el primer preguntar; pero considera que es necesario un nuevo principio, este nuevo comienzo lo entiende Heidegger en su escrito *Sein und Zeit* como una ontología-fundamental, es decir, parte de la comprensión del ser del Dasein para plantear la pregunta por el sentido del ser (Bucher 1972; 16).

⁵ Esto fue observado por Franco Volpi. Él considera que en Heidegger existe una asimilación, transformación y actualización de ciertos problemas y determinaciones Aristotélicos, pero que esta asimilación tiene como punto de partida el horizonte de comprensión del Dasein (Volpi 1988; 3).

Aristóteles se ocupa del tema de los distintos grados del conocimiento y la ciencia, hasta el nivel más alto del saber que representa la sabiduría.

El capítulo primero del libro A de la *Metafísica* inicia con una distinción de las facultades humanas y los grados del saber, para posteriormente caracterizar la sabiduría como el conocimiento más alto. Aristóteles afirma que todos los hombres tienen una aspiración natural al saber. Un indicio de este deseo natural por el conocimiento lo ve constatado en el amor que los hombres tienen, independientemente de su utilidad, por las sensaciones. El conocimiento inicia con la percepción sensorial, la cual tiene por objeto cosas individuales hasta elevarse a la ciencia que se ocupa de las cosas universales.

Las sensaciones llegan al alma a partir del cuerpo y son los órganos corporales los encargados de cada una de ellas: vista, tacto, gusto, olfato y oído⁶. Entre los distintos sentidos dispuestos para el conocimiento, Aristóteles considera que el sentido de la vista⁷ y el oído ocupan un lugar privilegiado⁸.

⁶ Estas son enunciadas por Aristóteles (1987), 437a5.

⁷ Acerca de este lugar privilegiado de las sensaciones, Aristóteles proporciona en *De Sensu et sensibilibus* algunas razones entre las que se encuentra la de que a partir de la vista obtenemos mucha información de las cosas sensibles, tales como el color de los cuerpos, la figura, el tamaño, el movimiento y el número (1987, 437a5).

⁸ Jaeger, W. considera que existe un parecido entre esta formulación y la que Aristóteles lleva a cabo en el *Protréptico* 7-72 en donde considera que el placer causado por las sensaciones es en realidad el amor desinteresado (ver Jaeger 1998; 68-72).

La visión, frente a todas las demás sensaciones, revela las diferencias de los cuerpos, muestra el color⁹ al mismo tiempo que las propiedades comunes como la figura, el tamaño, el movimiento y el número. Por otra parte, el oído contribuye a pensar, pues el lenguaje es la causa de la instrucción.

Todos los hombres desean por naturaleza el saber. Un indicio de ello es el amor a las sensaciones. Pues incluso aparte de su utilidad son amadas por sí mismas y más que las otras, la percepción que se da a través de los ojos (Aristóteles 2006; 982a 20-25).

Pero la sensación, el primer nivel del conocimiento, es común a todos los animales. Sin embargo pocos animales además del hombre cuentan, no sólo con la facultad sensitiva, sino también con la de la memoria. El paso de la percepción sensorial a la memoria marca la posibilidad de otro nivel en el conocimiento. En *Parva Naturalia*, Aristóteles considera que la memoria es una de las partes intelectuales del alma que sólo algunos animales poseen. Memoria poseen los animales que perciben el tiempo porque sólo es posible recordar aquello que ya ha acontecido.

⁹ En *Del alma* Aristóteles explica que el color pone en movimiento lo diáfano, como por ejemplo el aire, y éste mueve el órgano sensorial con el cual está en contacto, por ello el color no puede ser visto sin la luz. Es gracias a lo diáfano que el color se vuelve diáfano. La luz o lo diáfano son el intermedio entre el ojo y el objeto (2003, 419a 20-25).

En un segundo nivel del conocimiento se encuentra la experiencia. El resto de los animales que tienen percepción sensorial y memoria participan, igual que el hombre, de imágenes y recuerdos, pero de forma limitada de la experiencia.

Ahora bien, aunque la experiencia está constituida a partir de múltiples recuerdos del pasado, y de la elaboración de un juicio que va de imágenes particulares a un juicio general acerca de lo particular, el cual le permite al ser humano interpretar el presente.

Por una parte, los demás animales viven de imágenes y recuerdos pero participan poco de la experiencia, por otra parte, el género humano vive gracias al arte y la ciencia (Aristóteles 2006; 980b25).

De esta manera, la experiencia, el arte y la ciencia parecen semejantes en el sentido de que todos ellos aspiran a la formulación de reglas y al conocimiento de las causas. Sin embargo, la primera se diferencia de las otras dos porque tanto el arte como la ciencia proceden y son el resultado de la experiencia. La experiencia se caracteriza, no sólo por ser la recolección de múltiples recuerdos, sino que al mismo tiempo implica el establecimiento explícito de una regla acerca de lo particular, la cual da lugar a la ciencia y al arte.

Los hombres de experiencia tienen un conocimiento de los hechos concretos y pueden determinar acerca de los casos particulares. Los hombres de teoría poseen un conocimiento de lo

universal, conocen la causa y el porqué. De esta manera, la sabiduría es propia de los hombres que conocen el porqué de las cosas y parece ser propia, más del arte y de la ciencia que de la experiencia.

El arte y la ciencia comienzan a partir del conocimiento sensible, pero requieren de la experiencia para poder elevarse al conocimiento de lo universal, aunque la experiencia se ubica en el ámbito de lo universal, ella es fruto de lo concreto y particular de la experiencia sensorial.

Aristóteles se remonta a los orígenes del conocimiento y supone que justamente el conocimiento comenzó en el momento en que un hombre fue más allá del conocimiento sensible y de las necesidades. La sabiduría, dice Aristóteles, tuvo su inicio cuando las artes fueron descubiertas y se orientaron unas a la necesidad y otras a la contemplación¹⁰. En ese momento se consideró que los hombres más sabios son aquellos que se dedican a la observación e investigación de las cosas independientemente de su utilidad.

Aristóteles considera distintos niveles de saber tanto en el conocimiento como en la ciencia. El hombre de experiencia es más sabio que el que posee tan sólo la sensación, el hombre de arte más que el hombre de experiencia y el arquitecto más que el artesano. Entre las ciencias también es necesario considerar distintos

¹⁰ Aristóteles utiliza el término *διαγωγή*, concepto que es utilizado para referirse a la vida contemplativa, Ross mantiene que en la división que Aristóteles lleva a cabo de las distintas artes en tres: a) artes útiles, b) bellas artes y c) artes teoréticas o ciencias, el concepto *διαγωγή* se refiere a la vida teorética (Ross 1995; 21).

niveles de conocimiento, las ciencias teóricas son más sabias que las productivas. Pero entre todas las ciencias, la más alta, debido a que ella concierne el estudio de los principios y las causas, es la sabiduría.

La primera observación que Heidegger realiza a Aristóteles concierne al uso constante que hace del término *sophóteron*, concepto con el cual el estagirita distingue los grados de conocimiento y de la ciencia, hasta llegar a la sabiduría. Los distintos grados del saber representan para Heidegger modos de tratar con el mundo, y éstos se presentan con un carácter comparativo que va en ascenso hacia la observación pura.

Así, la contemplación pura, es decir, la observación alejada de las necesidades y de sus implicaciones prácticas, parece convertirse en aquello a lo que debe aspirar el ser humano como lo más elevado. En esta caracterización Heidegger considera que se puede apreciar lo que para Aristóteles es lo más importante para la vida, la mayor capacidad de observación de lo más alto.

Aristóteles utiliza la expresión comparativa que permite apreciar qué es lo que realmente importa a la vida cuando ésta se dirige a algo en términos de *sophóteron*: el *mâlon eidéinai*, el saber más que, el ver más que, el observar más que (Heidegger 2002; 74).

Sin embargo, Aristóteles no se limita a considerar la sabiduría como el grado más elevado de conocimiento, sino que observa, en este modo de

relación con lo existente, el fin del ser humano. En el *Protréptico* Aristóteles considera que el hombre, entre los animales, es el más precioso de todos, en cuanto se refiere a su cuerpo, porque está determinado por su fin; sin embargo, en su alma, el conocimiento es algo tardío. De esta manera, la sabiduría es aquello en lo cual el cuerpo y los órganos encuentran una finalidad (2005, B76). Al ser considerada como una finalidad, Heidegger ve en esta finalidad un carácter ontológico que permite a Aristóteles determinar la esencia de lo que se presenta a la observación, el ¿qué es?

En el libro B 996b15 de la *Metafísica* Aristóteles afirma que de una misma cosa caben muchos tipos de conocimiento, sin embargo se dice que se conoce una cosa cuando se sabe el qué es. El conocimiento del qué es¹¹ se diferencia del saber acerca de la cantidad, cualidad o afección, sin embargo lo que es, lo es en conjunto con los atributos que por sí mismo le pertenecen.

Así, esta primera causa, la *ousia* o esencia parece ser la más importante en la investigación del porqué de las cosas¹², al menos en lo concerniente a la sabiduría.

¹¹ Aristóteles destaca en 1003a 30 que si bien lo que es se dice en muchos sentidos, sin embargo, todos estos sentidos se expresan en relación con una sola cosa y una sola naturaleza. De unas cosas se dice que son por ser entidades, afecciones de la entidad, procesos hacia la entidad o corrupciones de la entidad. Así, todo lo que es, o toda privación, se nombra en relación con la entidad.

¹² Si bien en la *Física* Aristóteles mostró que todas las causas pueden reducirse a la causa final, en la *Metafísica* la causa esencial parece cobrar una mayor importancia en la investigación de las causas. Así, aunque la

Conocemos la esencia de las cosas a partir de la definición. La definición de una cosa brinda la razón última del porqué una cosa es lo que es¹³.

De esta manera, Heidegger considera que dado que para Aristóteles sólo es posible conocer las cosas en la medida en que sabemos sus causas y principios y estos sólo son accesibles a partir de la observación contemplativa propia de la sabiduría, parecen desprenderse dos cuestiones. La primera tiene que ver con el uso del concepto causa (*aitía*), la segunda con la comprensión ontológica que se deriva de este modo de acceso a las cosas.

Para Heidegger el concepto de causa (*aitía*) en sus orígenes tiene un carácter práctico, el cual se desvela a partir de los ejemplos que utiliza Aristóteles para hablar acerca de los distintos niveles del conocimiento. Así, en *Métafisica A* para expresar la diferencia entre experiencia y ciencia, usa un ejemplo de la medicina. Ante una enfermedad un hombre de experiencia procede a partir de casos particulares, como a Calias¹⁴,

causa esencial es primera en importancia, es la última en el ámbito del conocimiento.

¹³ Aristóteles en *Metafísica* 1017a10 distingue cuatro distintos sentidos de lo que es. Lo que es se dice: 1) accidentalmente, 2) por sí mismo, 3) en cuanto verdadero y 4) en potencia. En el caso de la investigación de la causa esencial se responde al porqué de la cosa en sentido por sí mismo.

¹⁴ Calias es uno de los más conocidos mesenas de Protágoras, Taylor piensa que Aristóteles está usando una forma discursiva recurrente en Platón la cual consiste en emplear a miembros de la audiencia como sujetos lógicos de las preposiciones. De tal manera que con Calias se refiere a Calipos y con Sócrates al joven Sócrates que era un miembro de la audiencia de Aristóteles. Por otra parte, H. Jackson piensa que

Sócrates y otros individuos concretos les vino bien alguna cosa cuando estaban enfermos, determina lo que le vendrá bien a alguien cuando padezca esa enfermedad.

Por otra parte, el hombre de ciencia procede delimitando los casos concretos como idénticos y los considera bajo una generalización. El arte y la ciencia no se ocupan de lo particular, de Calias o Sócrates, sino en el caso de la medicina lo hace indirectamente, al ocuparse del hombre, un médico cura incidentalmente a Calias o a Sócrates. Los particulares pertenecen a una generalidad tal como los flemosos, biliosos, etc.

De esta manera, Heidegger considera que Aristóteles al atribuir a la sabiduría el conocimiento de las causas y principios, pese a que sus ejemplos sean de carácter cotidiano, su comprensión del conocimiento conduce a un abandono del sentido práctico que el concepto de «causa» tenía en su origen. La noción de «causa» se encontraba vinculada a actividades importantes para la vida, como en el caso de la medicina con este término se nombra el aspecto bajo el cual se presenta una enfermedad y el cual permite determinar la forma de asistir al enfermo.

Ahora bien, en *Física A*, Aristóteles aclara que para conocer una cosa es necesario saber sus primeros principios y causas, hasta sus elementos y a este conocimiento se accede a partir de la actitud desinteresada de la contemplación que nombra la

Aristóteles reproduce una escena del Protágoras en la cual Calias previene a Sócrates de dejar su compañía (Ross 1924; 117).

«sabiduría» (*sophía*). En este sentido, debido a que el saber proviene de la observación pura, el qué es de un objeto, su esencia, estará determinada por el aspecto (*eidós*) a partir del cual se presenta la cosa a la mirada y este presentarse está libre de cualquier intensión práctica.

A partir de esta observación sobre Aristóteles, Heidegger va articulando la crítica a la comprensión del Ser¹⁵ que considera dominante en la historia de la filosofía occidental, la identificación del Ser con el ente y con ello, el olvido de la diferencia. Para Aristóteles, piensa Heidegger, las cosas se presentan a la mirada contemplativa bajo su aspecto (*eidós*), como mera presencia (*ousía*); el aspecto (*eidós*) es lo que determina el qué es (*ousía*) de lo que se hace presente (Heidegger, 2000).

A pesar de que en el planteamiento de la sabiduría de Aristóteles se aleja de la actividad práctica y en este sentido existe un distanciamiento del fenómeno de la vida, Heidegger piensa que con ella nombra una forma de vida, la del filósofo, que tendrá como cuidado a la filosofía.

Aristóteles, pues, extrae el sentido de la «filosofía» a través de la interpretación de una actividad fáctica del cuidado con arreglo a la

¹⁵ En *Introducción a la metafísica* Heidegger afirma que la noción de *ousía* todavía en Aristóteles tenía el sentido fundamental de la palabra, la cual nombra la presencia del Ser de lo ente. Sin embargo, considera que la filosofía griega no volvió a penetrar en el fondo del ser, sino que se mantuvo en el plano de la presencia y generalidad de lo ente (2009; 62).

tendencia última. Sin embargo, este trato puramente contemplativo se revela como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente el fenómeno de la vida misma en el que ese trato está anclado (Heidegger, 2002; 75).

La filosofía nombra el conocimiento más alto, la sabiduría. Ella es la ciencia de lo cognoscible en mayor grado, la cual tiene por objeto de estudio los primeros principios y causas, los cuales al ser los primeros, son la posibilidad del conocimiento de todas las cosas.

Aristóteles, en *Metafísica* 983^a25, considera que sólo conocemos una cosa cuando tenemos saber acerca de su causa primera, sin embargo adelanta que la causa primera se dice en cuatro sentidos: 1) la causa formal, entendida como la definición o el por qué de aquello que es; 2) la causa material o el sujeto; 3) la causa eficiente, o aquello de donde proviene el inicio del movimiento; 4) la causa final, aquello en vistas de lo cual inicio el movimiento.

Entre las distintas causas, la *ousia* tiene una prioridad en relación con la posibilidad del conocimiento y por lo tanto de la sabiduría¹⁶. La causa formal da cuenta del qué es de una cosa, si bien «lo que es» se dice en muchos sentidos, ya sea en cuanto

¹⁶ En la *Física* Aristóteles mostró que todas las causas pueden reducirse a la causa final, sin embargo en *Metafísica* la causa formal parece cobrar mayor importancia, debido a que la causa formal es primera y la última en el ámbito del conocimiento.

esencia, afección, corrupción o privación, todos estos diferentes modos de «lo que es» dependen de una *ousia*.

Los principios y las causas además de ser lo primero, en el sentido de ser la posibilidad del saber, se caracterizan por ser universales. La noción de universal (*Kathólou*), en este contexto, no se opone a lo particular sino que lo contiene; lo universal son los principios y, en la medida en que gracias a los primeros principios las cosas nos son conocidas, la multiplicidad de lo particular cae dentro de lo universal. El conocimiento de lo universal es principio de conocimiento de lo particular¹⁷.

Ahora bien, entre el conocimiento y las distintitas ciencias el conocimiento de los primeros principios y la ciencia de la sabiduría tienen una prioridad. El conocimiento de los principios representa la posibilidad de todo saber u otra ciencia, dado que para conocer una cosa es necesario conocer sus primeros principios y causas. Por otra parte, la sabiduría es considerada por Aristóteles como la única ciencia libre que tiene en ella misma su propio fin. La sabiduría es, entre todas las ciencias, la única que es buscada por sí misma, sin ninguna utilidad. Por estas características no hay nada más digno de estima, ni más alto que el conocimiento de los primeros principios y causas y la

¹⁷ Aubenque considera que la aporía, en relación con la distinción entre el conocimiento particular y universal, se resuelve si consideramos lo universal como un principio, de tal manera que toda ciencia es particular y ella no puede justificarse por ella misma, sino en relación con el ser en totalidad (Aubenque 1962; 214).

ciencia de la sabiduría que tiene por objeto su conocimiento.

Por otra parte, en *Física* 194a28 Aristóteles, al reflexionar en torno al conocimiento de las causas, explica que el físico debe estudiar la naturaleza a partir de un análisis de las cuatro causas y considera que si bien la naturaleza es entendida como un principio de movimiento, ella se encuentra dirigida a un fin. El fin de la naturaleza no es cualquiera, sino la obtención de la forma en vistas a la cual fue generada, y este fin es el mejor.

Pero la naturaleza es fin y en vistas a un fin (porque si para las cosas que tienen movimiento continuo existe algún fin, este fin será tanto extremo como en vistas de lo cual. Por ello el poeta llegó a decir «tiene el fin por el cual llegó a ser». Pues el fin no quiere ser todo extremo, sino el mejor) (Aristóteles, *Física*, 194a28)¹⁸.

En este sentido, en *Física* 198a25, tras considerar la naturaleza como un principio de movimiento y la causa eficiente como uno de los principios de generación en la naturaleza, distingue los objetos propios de la ciencia de la naturaleza. Considera en primer lugar los entes eternos que no forman parte de la naturaleza, caracterizados por no tener en ellos mismos el principio

¹⁸ ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητῆς γελοίως προήχθη εἰπεῖν «ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὐνεκ' ἐγένετο»· βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον).

movimiento¹⁹, cuyo estudio corresponde a la metafísica; en segundo lugar, los entes eternos sujetos al movimiento, cuyo estudio corresponde a la astronomía; y en tercer lugar los entes naturales que se encuentran sujetos a la destrucción y cuyo estudio corresponde a la física. Por otra parte, distingue dos tipos de principios que producen el movimiento natural. En primer lugar, considera como principio del movimiento lo que mueve sin ser movido y en segundo lugar la forma.

Ambos principios de movimiento son causas finales en los procesos naturales y pueden ser entendidos como el para qué en la naturaleza. Lo que mueve sin ser movido es una causa trascendental del movimiento, mientras que la causa formal es causa inmanente del movimiento. Así, lo que mueve sin ser movido es lo primero de todas las cosas y es lo mismo que la forma, aquello a en vistas a lo cual se generan, y en lo cual encuentran su definición²⁰.

Así, si bien las causas son cuatro es posible considerar que todas ellas se reducen a una, a la finalidad en la naturaleza, identificando de esta manera forma y finalidad.

Aristóteles identifica las nociones de los primeros principios y de las primeras causas con la causa final, y

¹⁹ A la metafísica corresponde el estudio de los entes inmóviles como Dios y las inteligencias que mueven los planetas, a la astronomía el estudio de las cosas sujetas al movimiento eterno y a la física el estudio de las cosas sujetas a la destrucción (Ross 1998; 526).

²⁰ Para Ross, lo totalmente inmóvil es idéntico a Dios, lo primero e idéntico a la forma (Ross 1998;527).

la causa final es identificada con el principio de movimiento trascendental, Dios, que es la forma, lo mejor, aquello en vistas a lo cual se generan todas las cosas.

El estagirita en *Metafísica* 983a5 sostiene que Dios, al mismo tiempo que es objeto de investigación de la sabiduría porque es causa y principio de todas las cosas, es sujeto de la sabiduría. Dios posee en grado máximo el conocimiento de los principios, es principio activo y pasivo del conocimiento. Dios es principio del conocimiento y es quien posee el principio.

De acuerdo con la comprensión heideggeriana de Aristóteles, la caracterización de la *sophía* como *theîon* muestra que ella tiene por objeto lo permanente y en este sentido lo divino (*theîon*), por lo que el comportamiento que ante ella tiene el Dasein, se encuentra libre de afectos, es el puro observar (*theoréo*).

De esta manera, el observador libre de afecciones, en su actividad corresponde a lo observado, que al ser pura intelección se encuentra alejado de todo estado emocional. Si bien la filosofía se origina para Aristóteles de una profunda afección como el asombro, en su realizarse se desprende del estado que le dio origen y neutraliza su observar.

Así, la investigación de los principios y causas en Aristóteles se desvela como un análisis de lo más elevado, un estudio sobre Dios que coloca al que lo realiza en un carácter divino. La filosofía, en tanto estudio de los principios y causas será, para Aristóteles, una teología.

Conclusiones

De esta manera, a partir del regreso fenomenológico-hermenéutico que Heidegger lleva a cabo de Aristóteles, se desvela el origen ontoteológico de la comprensión del Ser, que dominará en las distintas aproximaciones filosóficas y será base de la teología cristiana. Resalta que si bien para Aristóteles las cosas se presentan como *eidōs*, y aunque este concepto nombra la forma o definición de una cosa, no el aspecto bajo el cual algo se presenta, la forma se hace presente y accesible a la mirada contemplativa del filósofo.

Por otra parte, Aristóteles, en *Metafísica* 133a3 y en *Física* 185a20, considera que el Ser se dice en muchos sentidos, entre los cuales distingue cuatro: 1) ser según accidente, 2) el ser según la *ousia*, 3) ser verdadero y 4) ser en acto y ser en potencia, al afirmar que Dios es una *ousia* eterna e inmóvil, el principio inteligible y causa de todas las cosas, existe una prioridad de esta *ousia* frente a las cosas que son, y en este sentido para Heidegger existe una identificación del Ser con el ente.

Un aspecto que será sumamente importante para la reformulación de *Ser y tiempo*, que es abordado por Heidegger al analizar a Aristóteles, es la separación que plantea entre el ámbito del conocimiento y la filosofía, con el horizonte de la vida y de los estados emocionales.

Si bien Aristóteles encuentra el origen del conocimiento y la filosofía en afecciones como el amor y el asombro, estos estados iniciales del saber se

convierten en una investigación desinteresada de los principios y las causas más altos, de tal suerte que aquel que se asombraba de que las cosas sean, una vez que ha contemplado los principios y causas, se asombra ante el hecho de que las cosas no sucedan como deben suceder.

De esta manera, el estado emocional a partir del cual se origina el deseo del conocimiento de los primeros principios y causas queda desdibujado en una mirada imparcial, libre de toda emoción, que separa al que investiga del horizonte cotidiano de la vida.

Bibliografía

- Aristóteles, (1924). *Aristotle's Metaphysic*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.
- Aristóteles, (1987). *De la sensación y lo sensible en Tratados breves de historia natural*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles, (2003). *Acerca del alma*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles, (2005). *Protréptico en Fragmentos*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles, (2006). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.

- Alexius, J. Bucher, (1972). *Der Anfang eines Denkweges Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Aubenque, (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Francia: Presse Universitaires de France.
- Heidegger, M, (2000a). *La sentencia de Anaximandro en Caminos del bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, España: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2002). GA: 62 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, España: Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Gedisa.
- Heidegger, M (2012). GA: 2 *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Jaeger, W., (1998). *Aristoteles*, México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Ross, W., (1924). *Aristotle's Metaphysic*, Text, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W., (1995). *Aristotle*, London, Reino Unido: Routledge.
- Volpi, F., (1988). *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d' Aristoteles, en Heidegger et l'idée de la phénoménologie en Volpi*, (ed.), *Heidegger et l' idee*

de la phénoménologie, Phaenomenologica Vol. 108,
Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1988.