

DE ANIMA: LA REAPROPIACIÓN HEIDEGGERIANA DEL TRATADO BIOLÓGICO ARISTOTÉLICO

Jorge Luis Quintana Montes
Universidad de Cartagena, Colombia
Grupo de estudios *Hexis*

PARÁGRAFO I: OBSERVACIONES PRELIMINARES

El objetivo central que dirige la realización de la presente ponencia es mostrar el modo en que el tratado biológico aristotélico *De Anima* se torna una de las piedras de toque a partir de las cuales Heidegger edifica sus reflexiones filosóficas acerca de la vida fáctica. La motivación fundamental que nos conduce a realizar una revisión de la relación entre *De Anima* y la obra temprana de Martín Heidegger se funda en que los intérpretes de la obra del fenomenólogo alemán fijan su mirada la mayor parte del tiempo en la influencia ejercida por el libro VI de la *Ética a Nicómaco* y por los libros Γ, Δ, Ζ y Θ de la *Metafísica* en los trabajos de Heidegger. No obstante, el modo en que el mencionado tratado biológico del Estagirita permea la reflexión fenomenológica heideggeriana no ha sido objeto detenido de análisis.

Ahora bien, para dar alcance al mencionado objetivo, el presente trabajo estará constituido por dos momentos específicos. En primer lugar, volveremos nuestra atención sobre *De Anima* II con el fin de – en primera instancia – traer a la luz el modo en que el filósofo de Estagira comprende el “alma” y la “vida”; y – en segunda instancia – mostrar cómo a partir de las consideraciones aristotélicas acerca de la *psiche* y de la *zoe* se establece la facultad discursiva como aquello que hace al ser humano distinto de los demás entes vivientes. Finalmente, en segundo lugar, intentaremos mostrar de modo tentativo; en primera instancia, el modo en que se sirve Heidegger de *De Anima* para criticar la noción husserliana de “vida”; y en segunda instancia, cómo la reapropiación heideggeriana del

libro VI de la *Ética a Nicómaco* presupone necesariamente la caracterización aristotélica del hombre que lo asume como el único ente viviente cuya alma posee la facultad discursiva expuesta en *De Anima*. En este sentido, hablar de la vuelta fenomenológica realizada por Martin Heidegger sobre la vida fáctica precisa necesariamente de las consideraciones desarrolladas por Aristóteles tanto en la *Ética a Nicómaco* como en *De Anima*.

PARÁGRAFO II: DE ANIMA: LA FACULTAD DISCURSIVA COMO EL ELEMENTO ESPECÍFICAMENTE HUMANO

Antes de entrar de lleno en la presentación de las consideraciones aristotélicas, es preciso decir que por cuestiones de extensión y tiempo he decidido obviar algunas pautas metodológicas cruciales ofrecidas por el Estagirita al inicio de *De Anima*, y concentrarme en lo que se refiere a la pregunta por la naturaleza de la *psiche*. Con relación a esta pregunta, podemos decir que el recorrido aristotélico que busca darle respuesta tiene como sentido fundamental el traer a la luz, tanto a la entidad del alma como a las facultades de la misma (Cfr. Aristóteles; *De Anima* 402a 5-10). En este sentido, la respuesta aristotélica se articula a partir de dos momentos esenciales. El primero de ellos es el intento de poner en relación el alma con el conjunto de las categorías, ofreciéndose con esto una definición general de la *psiché*. (Cfr. Aristóteles; *De Anima* 402a 25); mientras que el segundo momento apunta a la vuelta sobre las propiedades o facultades distintivas que caracterizan el alma.

En lo que se refiere a la definición general de alma ofrecida por Aristóteles, es preciso decir que la investigación llevada a cabo por el filósofo Estagirita toma como punto de partida el vínculo que se establece entre el alma y la *ousia*. En este sentido, el esclarecimiento de dicha relación debe tener como primera referencia la sentencia aristotélica presentada en *Metafísica Z*, 2 1028b 5 ss. en la cual Aristóteles nos dice que la substancia se hace patente de modo fundamental en los cuerpos. De este modo, si la pretensión es asir filosóficamente a la *ousia*, el punto inicial de dicha búsqueda deben ser los cuerpos “Al parecer, donde más

claramente se da la substancia es en los cuerpos...” (Aristóteles; *Metafísica*, 2 1028b 5 ss.). Ahora bien, Aristóteles muestra de modo medianamente explícito una distinción entre los distintos tipos de cuerpos presentes en el mundo. De esta manera, nos dice que existen cuerpos naturales y cuerpos no naturales o artificiales. Dentro del grupo de los cuerpos naturales el Estagirita realiza una nueva distinción en la cual señala que en dicho grupo se distinguen los cuerpos naturales no vivos; verbigracia una roca, y los cuerpos naturales vivientes; por ejemplo, un hombre. Así pues, si la entidad se hace patente de modo fundamental en los cuerpos, y si los cuerpos naturales gozan de una preeminencia respecto de los cuerpos artificiales – en tanto que aquellos se tornan en condición de posibilidad de la existencia de estos, en consecuencia, la substancia se hará evidente de modo preeminente en los cuerpos naturales, y de modo primordial en los entes naturales vivientes

Teniendo claro entonces que la *ousia* se hace patente de modo primordial en los cuerpos que gozan de vida, se hace necesario volver la mirada nuevamente sobre *Metafísica Z*, ya no con intenciones de buscar la relación que se establece entre la entidad o substancia con los cuerpos, sino con el fin de esclarecer el sentido mismo de la *ousia*, puesto que a partir de allí se podría esclarecer el vínculo existente entre la *psiche* y la substancia. Con relación a este punto, es preciso señalar que la *ousia* se dice de varios modos, a saber: como universal, como género, como esencia y cómo sujeto (Cfr. Aristóteles; *Metafísica Z*, 1. 1028b 30-35). Ahora bien, la substancia no puede ser entendida como universal ni como género, debido al hecho de que ambas nociones hacen referencia a elementos comunes de distintos entes, mientras que la *ousia*, por su parte, se encuentra en relación con cada ente particular. De esta forma, la substancia puede ser entendida – dentro de los límites de la reflexión aristotélica – como sujeto o como esencia. Sin embargo, una vez llegados a este punto aparece ante nuestra mirada un nuevo interrogante: ¿Cómo se debe entender la noción de *hipokeimenon* al interior de la filosofía aristotélica? La respuesta a este cuestionamiento debe ser buscada en las primeras líneas de *Metafísica Z*, 1 1029a. Allí nos dice Aristóteles que el sujeto se define a partir de la materia, de la forma (*morphe*) y del compuesto de ambas. Ahora bien, dado el hecho de que tanto la materia como el compuesto de materia y forma (*morphe*) presuponen, necesariamente – a juicio del Estagirita – de la

especie (*eidos*), consecuentemente, debe asumirse el sentido fundamental del *hipokeimenon* a la luz de la especie, de la forma entendida en términos de *eidos*.

Ahora bien, cuando volvemos nuestra mirada sobre *De Anima* II, 1, se hace evidente que el modo de proceder en la recién mencionada obra es bastante próximo al llevado a cabo en *Metafísica Z*. Así pues, para llegar a la definición general de alma Aristóteles parte de la definición de alma en términos de entidad. Así, al ser entendida la entidad como sujeto, y al ser el sujeto – a su vez – materia, forma y el compuesto de ambas, pero al presuponer esto a la forma específica, necesariamente el alma debe ser definida – a juicio de Aristóteles – a partir de la forma específica, debe ser definida como *eidos* de un cuerpo viviente “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural...” (Aristóteles; *De Anima* II, 1, 412a 20) y en consecuencia, la relación de la *psiche* con la *ousia* apunta al hecho de que la primera debe ser asumida como la entidad – y con esto se excluye el que el alma se encuentre en relación directa con alguna de las restantes nueve categorías – de los entes que gozan de vida.

Si seguimos el orden de la argumentación aristotélica desarrollada en *De Anima* II deberíamos entonces dirigir nuestra atención ahora a un nuevo problema vinculado originariamente con la definición general de *psiche*; a saber: deberíamos volver nuestra mirada sobre la noción aristotélica de “vida”. De esta manera, si la entidad se hace patente preminentemente en los entes naturales con vida, y si dicha entidad de los cuerpos vivientes es el alma, no se hace necesario que se clarifique antes de continuar con la reflexión sobre la *psiche*: ¿Qué es la vida? Pues bien, Aristóteles nos ofrece una definición de vida en *De Anima* II, 1 413a 20-25. Allí, Aristóteles señala que la vida se “dice de varios modos”. Esto es, que existen modos de hacerse patente la *zoe*; a saber: en la sensación, en la actividad intelectual y en el movimiento y reposo locales

Teniendo claro qué es la vida en los límites de la biología aristotélica podemos entonces dar paso de modo puntual al segundo momento del párrafo y mostrar la distinción de los entes vivientes a partir de las potencias del alma, con el objetivo principal de responder a la pregunta por aquello que distingue al hombre de los otros seres vivos a juicio del Estagirita.

Manteniendo aquí el orden de la presentación aristotélica de las facultades, es preciso decir con relación a la facultad nutritiva que ésta es el modo más básico en que se hace manifiesta la vida en los cuerpos naturales. Con ella se piensa la capacidad de los seres vivos de alimentarse y crecer (Cfr. Aristóteles; *Ética a Nicómaco* 1102a 30 ss.). Así, debido a que las plantas se alimentan, participan de la facultad nutritiva y, dada esa circunstancia, viven (Cfr. *De Anima* II 2, 413a 25). En segunda instancia, Aristóteles centra su atención sobre la facultad sensitiva. Con relación a ésta podemos decir que con ella la reflexión aristotélica piensa la posibilidad que tienen los animales de percibir el mundo que los rodea. Ahora bien, en la recién mencionada facultad radica la diferencia existente entre los animales y las plantas, puesto que las segundas no pueden percibir las cosas, mientras que los primeros sí. En este instante ya hemos sido capaces de dar con los elementos que permiten distinguir una planta de un animal. Sin embargo, aún no hemos logrado traer a la luz aquella facultad del alma que hace al hombre distinto de los otros seres vivos. Ahora bien, para responder a la pregunta por lo específicamente humano en Aristóteles podemos voltear nuestra mirada, en primer lugar, a *Ética a Nicómaco* I, 13 1102 b 1. Allí, luego de presentar a la facultad vegetativa como una parte del alma irracional, el Estagirita nos dice que dicha facultad no puede ser asumida como el elemento que caracterice de modo originario al hombre, debido a que la facultad vegetativa es algo común a los demás seres vivientes. Tomando esta consideración como punto de partida, podemos centrar ahora nuestra atención – en segundo lugar – en *De Anima* II, 3 414b 15-20. En dicho apartado del tratado biológico Aristóteles pone en evidencia las dos facultades del alma que, al parecer, podrían caracterizar de modo fundamental al hombre. Así pues, ya descartada la facultad vegetativa en *Ética a Nicómaco*, y permitiéndonos utilizar el mismo argumento aristotélico para descartar la facultad sensitiva como lo distintivo del hombre, pues es común a cada animal sin distinción alguna, sólo resta centrar nuestra atención en dos facultades

específicas, a saber: en la facultad discursiva y en la facultad especulativa “Por lo demás (...) a otros, en fin, les corresponde la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres...” (Aristóteles; *De Anima* II, 3 414b 15-20). No obstante, nos permitiremos poner en consideración ésta sentencia aristotélica con el fin de traer a la luz de modo específico lo que hace al hombre, no un simple viviente, sino humano.

Recapitulando algunos elementos señalados en el curso del ensayo, podemos decir que la vida se manifiesta en los cuerpos vivientes de distintas maneras, gracias a que las potencias del alma se desarrollan en cada viviente de un modo específico. Por su parte, el hombre parece estar definido por el *nous* y el *logos*. Pero ¿es esto realmente así? Pues bien, si centramos nuestra atención en *Metafísica A*, 7 podemos observar cómo las consideraciones desarrolladas por Aristóteles en torno al primer motor inmóvil lo conducen a caracterizarlo como el único ente viviente que puede gozar de la felicidad eternamente ¿Por qué razón es así? No debemos olvidar que en *Ética a Nicómaco* X, 7 el Estagirita presenta a la *eudaimonia* como una actividad del hombre conforme al intelecto. Es decir, conforme al *nous*. Ahora bien, el hombre, dado el hecho de que se encuentra limitado por cuestiones de tipo material, no puede dedicarse todo el tiempo a la actividad contemplativa. Antes bien, sólo el primer motor inmóvil puede hacer esto, y en la medida en que se dedica a la actividad contemplativa es eternamente feliz. De este modo, y partiendo del hecho de que “La inteligencia [Dios] se piensa así misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto...” (Aristóteles; *Metafísica A*, 7); entonces, la actividad de la facultad especulativa define de modo originario, no al hombre que puede ejercerla de modo limitado, sino al primer motor inmóvil, puesto que es el único que puede inteligir de modo permanente. Así pues, y una vez descartada la facultad especulativa como aquella que define de modo originario al hombre, en consecuencia, sólo nos resta entonces decir que, dentro de los límites de la reflexión biológica aristotélica el hombre se distingue de todos los demás entes vivientes por el hecho de poseer la facultad discursiva, por el hecho de tener *logos*.

PARÁGRAFO III: HEIDEGGER, *DE ANIMA* Y EL PROBLEMA DE LA VIDA FÁCTICA

Una vez hemos dado por terminada la breve presentación de algunas consideraciones referentes a *De Anima*, a partir de este instante nos proponemos dar paso entonces al segundo momento previsto para el presente trabajo que, de acuerdo al orden establecido al inicio del mismo, tendrá como eje temático fundamental la vuelta sobre el cuestionamiento heideggeriano por la vida fáctica; y coyunturalmente, el traer a la luz la importancia que tiene el tratado biológico aristotélico ya mencionado en la reflexión fenomenológica de Martin Heidegger. Ahora bien, dado el fin de cumplir con la pretensión recién expuesta, éste párrafo estará constituido por dos momentos cruciales. En primer lugar, nos permitiremos realizar una breve presentación de los elementos característicos del proyecto fenomenológico husserliano desarrollado en *Ideas I*, y en segundo lugar, mostraremos de modo puntual cómo se edifica la crítica heideggeriana a la visión husserliana de la fenomenología teniendo en cuenta aquí la reapropiación realizada por el filósofo de Messkirch del pensamiento biológico aristotélico.

Con relación al primer punto, es preciso decir que la crítica desarrollada por el primer Heidegger a la fenomenología de Edmund Husserl, hace referencia de modo puntual al periodo académico del profesor de Gotinga conocido como el “camino cartesiano”. Ahora bien, para poder comprender el por qué de dicha caracterización del pensamiento fenomenológico husserliano se hace preciso el poner de relieve las dos características fundamentales del proyecto filosófico cartesiano, a saber: la exigencia de un principio indubitable a partir del cual edificar el conocimiento científico y el establecimiento de un procedimiento específico que permita acceder a través de la duda al *cogito sum*. Por su parte, es posible identificar al interior de la reflexión fenomenológica husserliana ambos elementos. De esta forma, podemos observar cómo la exigencia husserliana por establecer un punto arquímico es desarrollada en el tomo II de *Las Investigaciones lógicas*, en el cual – dice Kern – Husserl establece la necesidad de que las investigaciones que se desarrollen al interior del ámbito epistemológico deben obedecer a la pretensión de la ausencia de supuestos (Cfr. Kern; 1997, pág. 261). Por otro lado, es posible encontrar el

segundo elemento característico de la filosofía cartesiana en la fenomenología de Husserl, cuando se publica en 1913 el primero de los tres tomos correspondientes a las *Ideas*. En dicho texto, Husserl se propone acceder a una nueva región del ser la cual se encontraba – a su juicio – fuera del alcance de las ciencias desarrolladas hasta ese momento. Dicha región del ser será para Husserl la conciencia pura y la ciencia que debe volver la mirada sobre aquella región del ser que saldrá a la luz por vez primera de un modo adecuado será la fenomenología.

Habiendo aclarado cuál es el interés fundamental de la filosofía fenomenológica husserliana, desde este instante volveremos nuestra mirada de modo concreto a la crítica expuesta por el primer Heidegger a las reflexiones de su maestro. Tomaremos como punto de partida de dicha crítica el modo en que Heidegger se permite hacer de modo explícito el sentido mismo de la fenomenología de Husserl en su *Introducción a la investigación fenomenológica*. Allí, Heidegger anota que la preocupación fundamental del pensamiento husserliano es la búsqueda y establecimiento de un principio arquimédico a partir del cual edificar el conocimiento científico. Por ésta razón nos dice que: “...la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de cosas fueron tratados *están guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia.*” (Heidegger; 2008, pág. 61-62). Ahora, con la intensión de esclarecer de un modo más profundo la preocupación fundamental de la filosofía de Husserl esbozado tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Ideas*, Heidegger centra de modo primordial su atención en la noción misma de preocupación. Así pues, al tomar esto como punto de partida Heidegger nos dice que un momento esencial de la “preocupación” es el “descuido”. Esto es, que existe un vínculo originario entre la preocupación por un X y el olvido o descuido de Y. De este modo, la relación entre “preocupación” y “descuido” se funda en el hecho de que la primera puede ser asumida como un modo deficiente de la preocupación (Cfr. Heidegger; 2008, pág. 99). Por tanto, Heidegger se permite decir entonces que la preocupación que se ocupa de X, se encarga al mismo tiempo de que Y (lo olvidado) se quede por fuera de los límites de lo que es preciso ocuparse (Cfr. Heidegger; 2008, pág. 100). Esclarecido ya el sentido mismo de la “preocupación”, el filósofo de

Messkirch se plantea dos interrogantes cruciales, a saber: en primer lugar ¿Qué es aquello que aparece como objeto fundamental de la preocupación fenomenológica husserliana? Y en segunda instancia, ¿Qué es aquello que permanece en el descuido al ser considerado como cura posterior? Pues bien, la preocupación fundamental de la filosofía de corte fenomenológico desarrollada por Husserl al interior del camino cartesiano es la búsqueda de un principio certero a partir del cual edificar el conocimiento, y dicha piedra de toque de todo conocimiento es la conciencia trascendental. Con relación al segundo cuestionamiento, la respuesta que nos brinda Heidegger también es absolutamente específica y puntual. A su juicio, aquello que ha caído en el descuido es la vida fáctica, la existencia misma “*Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos. La existencia misma*” (Heidegger; 2008, pág. 100)

Ahora bien, y a pesar de la caracterización de la fenomenología husserliana recién esbozada, es necesario detenernos por un instante más dentro de sus límites con el fin de destacar algunos elementos vitales para nuestra reflexión. En este sentido, el primer elemento que debemos tener en cuenta aquí es el hecho de que Husserl toma como centro de su reflexión fenomenológica a la conciencia pura. Sin embargo, el establecimiento de la subjetividad trascendental como problema fundamental de la filosofía nos conduce al florecimiento de una nueva inquietud, a saber: ¿Qué es la conciencia pura para el profesor de Gotinga? En un sentido estricto, podemos decir que determinar de modo preciso qué es – para Husserl – la conciencia trascendental es un trabajo demasiado ambicioso. No obstante, sería algo absolutamente erróneo el señalar que en ningún momento las reflexiones fenomenológicas husserlianas nos indiquen el modo en que debemos asumir una noción tan importante como la de “conciencia pura”. De esta forma, si tomamos como eje de nuestra mirada el párrafo 33 de *Ideas I*, podemos ver la manera en que Husserl caracteriza a la conciencia pura en un sentido general como el conjunto, como la totalidad de la corriente de las vivencias, surgidas estas a su vez de la totalidad de los actos intencionales llevados a cabo por la subjetividad trascendental “*En un amplísimo sentido comprende la expresión conciencia (aunque menos exactamente) todas las vivencias...*” (Husserl; 1949, pág. 75). Ahora, de la mencionada caracterización husserliana de la

conciencia se desprende una nueva dificultad, a saber: ¿Cuáles son esas vivencias y actos intencionales que constituyen de modo originario? Para abordar este nuevo cuestionamiento, se hace preciso ahora el que desviemos nuestra atención esta vez el párrafo 28 de la mencionada obra de Husserl. En las primeras líneas de dicho párrafo, el profesor de Gotinga enumera un conjunto de actividades a partir de las cuales la subjetividad trascendental aprehende el mundo en el cual se encuentra inserto el sujeto. En un sentido muy general podríamos señalar que aquello que es aprehendido del mundo por la conciencia, es decir, lo que veo, lo que toco o lo que quiero son precisamente las vivencias que la constituyen. No obstante, y además de eso que es aprehendido en la vivencia, la conciencia se encuentra constituida además por el conjunto de actos que permiten la aprehensión misma. Ahora bien, dentro del conjunto de actos intencionales a través de los cuales la subjetividad pura se vuelve sobre los objetos de su intencionalidad, es preciso mencionar, en primer lugar, los distintos actos teorizantes de la conciencia como el investigar o el comparar; en segundo lugar, los distintos actos del querer y del agrado y, en tercer lugar, los distintos modos de la percepción

Tal cual el lector atento lo habrá notado, los actos intencionales que hacen parte primordial de la conciencia pura se corresponden de modo fundamental con algunos de los modos en que, a juicio de Aristóteles, se hace manifiesta la vida. Es decir, que los actos intencionales de la subjetividad husserliana se ponen en relación con la facultad sensitiva, la facultad especulativa y la facultad desiderativa de los postulados biológicos aristotélicos. Por tanto, nos permitimos anotar de modo aventurado que la consecuencia última que se desprende del recién mencionado fenómeno, es el hecho de que la noción de “vida” husserliana se vea circunscrita de modo determinante a la actividad de la conciencia trascendental. Esto es, que la amplitud del fenómeno de la “vida” se vea reducida a las vivencias y actos intencionales de la subjetividad “<<Vida>> no es sólo el <<ir viviendo>> de la actitud natural. <<Vida>> es al menos también la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación” (Gadamer; 1993, pág. 313).

Ahora bien, Heidegger al enfrentarse al hecho de que Husserl reduce el espectro de análisis del fenómeno de la vida a los límites de la subjetividad trascendental decide volver su atención sobre los desarrollos y postulados esbozados por Aristóteles en *De Anima*, con el fin de ampliar el espectro del análisis husserliano y, consecuentemente, superar los límites de la reflexión de la conciencia pura. No obstante, es preciso tener en cuenta aquí que, a pesar de que el filósofo de Messkirch decide volver sobre el tratado aristotélico recién nombrado, el horizonte de su reflexión no está determinado por cuestiones de estricto orden biológico. De esta forma, nos aventuramos a afirmar que el punto de partida de la vuelta heideggeriana sobre *De Anima* es el II 1 413a 20-25, en el cual el Estagirita anuncia las distintas actividades en las cuales se hace manifiesta la vida (intelecto, movimiento, sensación y, por tanto, deseo). Pero ¿Por qué razón le podría interesar a Heidegger el citado numeral de *De Anima*? Pues bien, la vuelta sobre el Libro II del *Perí Psichés* por parte de la reflexión heideggeriana se debe al hecho de que dicha sentencia aristotélica le permite mostrar cómo aquello que Husserl reduce a simples vivencias de la conciencia, y que se identifica con las distintas actividades en que se patentiza la vida según Aristóteles, no son más que los distintos modos en los que el viviente *vive en el mundo*. Así, la definición aristotélica de vida ofrecida en *De Anima* II 1 413a 20-25, al ser desvinculada de cuestiones de estricto orden biológico por parte de Heidegger, le permite al filósofo de Messkirch rebasar los límites de la conexión husserliana vida-conciencia y mostrar cómo cada uno de los fenómenos vistos por Aristóteles no son simplemente, ni algo estrictamente biológico ni algo exclusivo de los actos y vivencias de la subjetividad trascendental. Por ésta razón afirma Volpi que “Es en el esfuerzo por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de subjetividad, que Heidegger interpreta y retoma la interpretación aristotélica de la *psiché*” (Volpi, En: Vattimo; 1994, págs. 341 ss.).

Aristóteles. De Anima. Si se traduce “Sobre el alma”, entonces esto es hoy psicológicamente confuso. Si nos atenemos, en vez de las palabras, a aquello de que se habla en la investigación de Aristóteles, entonces traducimos: “Sobre el ser en el mundo”. Lo que de modo burdo se designa, de una manera confusa como potencias del alma, percepción, pensamiento, querer, para Aristóteles, no son

vivencias, sino modos de la existencia de un viviente en su mundo (Heidegger; 2006, pág. 288).

No obstante, es menester anotar aquí que la vuelta de Heidegger sobre *De Anima* no se agota en la reapropiación de la noción aristotélica de “vida”. Antes bien, es preciso tener en cuenta que el *Perís Psychés* de Aristóteles le permite además al filósofo de Messkirch desarrollar su interpretación del concepto *logos*. Como ya fue mostrado en el apartado dedicado a Aristóteles, es evidente para nosotros que el traer a la luz la caracterización aristotélica del hombre como un ente que tiene de rasgo fundamental el *logos*, presupone no sólo el remitirse a la *Ética a Nicómaco*, sino también a textos como el *De Anima* y la no reseñada por nosotros, pero igual de importante, *Política* (Cfr. Aristóteles; *Política* A 2, 1253a 9 ss.). De este modo, y atendiendo a la consideración recién mencionada, creo necesario anotar que Heidegger, consciente de este mismo hecho; luego de dictar el curso sobre la *Ética a Nicómaco* en el invierno de 1924, decide volver sobre *De Anima* en el año de 1925. En este sentido, podemos decir que Heidegger asume la caracterización aristotélica del hombre como un *logon echon* gracias a la revisión, tanto del tratado ético como del biológico. Siendo aún más precisos, y si miramos con detenimiento las anotaciones presentadas en la *Introducción a la investigación fenomenológica* (1925), podemos observar cómo el filósofo de Messkirch afirma haber alcanzado dicha interpretación del sujeto en términos de *logos* (y aunque su presentación pareciese no tener rumbo tal cual él mismo lo dice) luego del análisis de *De Anima* “... [Con esto se ha ganado el] carácter del *lógos* como una posibilidad existencial de la vida humana (...) Hasta ahora la interpretación no pretendía en absoluto hacer comprensible la interpretación de un término en forma anecdótica. Lo buscado era, más bien, despertar un interés en el asunto, aunque la dirección en la que nos encaminábamos no fuese clara de entrada” (Heidegger; 2006, pág. 60).

Ahora bien, debemos cuestionarnos en este momento lo siguiente: ¿Qué le ofrece a Heidegger la interpretación de la existencia humana en términos de *logos*? Pues bien, y

como ya lo habíamos mencionado al inicio del presente párrafo, para Martin Heidegger la reflexión filosófica occidental ha tenido como rasgo fundamental el olvido, el descuido de la Existencia misma, dado el interés de aquella por un ideal de certeza y evidencia. Frente a este hecho, Heidegger ve en el *logos* la posibilidad de acceder a eso que ha caído en el olvido, ve en el *logos* – asumido como rasgo característico de la existencia humana – aquella posibilidad que le permite a la reflexión filosófica dar con la Vida fáctica. De este modo, debemos decir que el filósofo de Messkirch asume la noción de *logos*, no sólo en el sentido del discurso, sino que resalta de este su rasgo ontológico fundamental, a saber: el hecho de que el *logos*, en tanto que *aponfánticos*, tiene como rasgo característico el manifestar, el hacer patente algo. Por ésta razón nos dice que “*Légein* no significa sencillamente componer palabras y decirlas, sino que el sentido de *légein* es el *delún*, hacer manifiesto...” (Heidegger; 2006, pág. 113).

Si aquello que, según Heidegger, nos interesa es la Vida fáctica, y si el rasgo fundamental del hombre – siguiendo a Aristóteles – es el *logos*, en consecuencia, gracias al hecho de que el *logos* es primordialmente un modo de acaecer la verdad (*aletheia*) puesto que hace algo manifiesto, entonces sólo será posible acceder a la Vida fáctica, a la Existencia misma por la verdad desocultada gracias al *logos*. En este sentido, me permito concluir señalando que si Martin Heidegger va entre 1921 y 1924 a la *Ética a Nicómaco*, es porque allí nos presenta Aristóteles distintos modos de acceso a la verdad (*aletheia*), superando con esto el filósofo de Messkirch la restricción de dicho concepto a una teoría de la verdad en términos de correspondencia. No obstante, dichos modos de acceso a la verdad ofrecidos por el Estagirita presuponen, en último término, al *logos* mismo; cuestión que se hace evidente en que dichos modos de acceso a la verdad (prudencia, técnica, sabiduría, ciencia e intelecto) se ubican precisamente en el lado racional (*logon*) del alma humana. Ahora bien, *De Anima* es esencial en la exégesis heideggeriana por la verdad de la Vida fáctica, en tanto que, en primer lugar, le brinda las bases a Heidegger para criticar la ecuación “vida-conciencia” de Husserl y, en segundo lugar, porque le permite re-apropiarse, re-pensar la noción aristotélica de *logos*.