

Heidegger y la admiración en su traducción de Aristóteles en las lecciones de verano de 1922

Heidegger and Admiration in His Translation of Aristotle in the Summer Lectures of 1922

FRANCISCO GABRIEL RUIZ SOSA
(Universidad Autónoma de Chiapas)

Resumen: Este artículo aborda el papel que juega la “admiración” en la traducción heideggeriana de tres pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles. Con base en el volumen 62 de la *Gesamtausgabe*, se muestra que la “admiración” se relaciona con tres temas fundamentales, a saber: el mundo, la vida y la comprensión. En primer lugar, analizo el tema del mundo compartido y del mundo circundante. En segundo lugar, describo el tema de la vida, la cual es interpretada como “premura insoslayable” y “clara permanencia tranquila”. En tercer lugar, desarrollo el tema de la comprensión en tres fases: “epistémica”, “propia” y “visible”. Estos temas serán retomados en trabajos ulteriores como *Ser y tiempo*. Por tal motivo, las lecciones de 1922 son valiosas para conocer el itinerario filosófico de Heidegger en los años veinte. Finalmente, se intenta mostrar que la triple traducción del vocablo griego θαυμάζειν realizada por Heidegger, obedece a un criterio específico de interpretación fenomenológica acorde a los temas mencionados.

Palabras clave: admiración, extrañeza, mundo, vida, comprensión

Abstract: This article tackles the role of «admiration» in Heidegger’s translation of three passages from Aristotle’s *Metaphysics*. In the context of volumen 62 of *Collected Works*, it shows that the «admiration» is related to three fundamental themes: the world, the life, and the understanding. First of all, I analyze the notion of the with-world and the surrounding world. Secondly, I describe the topic of life as «inescapable haste», and «peaceful permanence». And thirdly, I elaborate the question of understanding in the three steps: cognitive, authentic, and illuminate. These topics are reproduced in later works as *Being and Time*. For this reason, the lessons of 1922 are important to know the Heidegger’s philosophical itinerary in the twenties. Finally, I will try to prove that the triple translation of the Greek term θαυμάζειν, translated by Heidegger, obeys to specific criterion of phenomenological interpretation consistent with each theme referred.

Key-words: admiration, strangeness, world, life, understanding

1. Introducción

Las lecciones del semestre de verano de 1922, editadas por Günter Neumann, salieron publicadas en el volumen 62 de la obra integral [*Gesamtausgabe*] en 2005. En este curso, Martin Heidegger traduce, comenta e interpreta los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Estas lecciones exhiben un esfuerzo ingente de ejercicio intelectual de parte de su autor, dada la cantidad de páginas dedicadas a la traducción, comentario e interpretación de la *Metafísica*, la *Física* y de *Acerca del Cielo* de Aristóteles, además de un excursus dedicado al *Poema didáctico* de Parménides. Vale la pena observar que en este curso se va más allá de la mera traducción, en la medida que en el comentario y en la interpretación se encuentra una filosofía propia que está en gestación. Este volumen es notable por la calidad de la interpretación fenomenológica que se encuentra en juego con respecto a los temas de la vida, el mundo y la comprensión.

En este estudio me enfocaré en los párrafos 7 y 8 del volumen mencionado, porque, de manera concreta, en éstos surgen los temas aludidos. Por lo que la traducción heideggeriana de A1 y A2 de la *Metafísica* de Aristóteles es de mi particular interés, ya que tiene como hilo conductor la admiración. A este respecto, las interpretaciones de estas traducciones se encuentran en las secciones 10, 11 y 12.

Como se sabe, en los primeros capítulos de la obra aristotélica el tema central es la sabiduría como ciencia de las causas y los principios. Sin embargo, en este trabajo no tengo la intención de enfocarme en este tema, sino más bien intento destacar la situación [*Lage*] en la que la vida fáctica se encuentra [*befindet sich*] (*GA* 62, 90 y 94)¹, la cual se enfatiza en estos primeros dos capítulos, esto es, *la admiración*. Como mi intención estriba en destacar la admiración y los temas que están en juego, conviene precisar los fragmentos en donde resaltaré este concepto: *Metafísica* A1, 981b13-27; *Metafísica* A2, 982b11-21; y *Metafísica* A2, 983a11-23.

A partir de los fragmentos mencionados revisaré las traducciones e interpretaciones de Heidegger para mostrar que no sólo se distancia de los traductores de Aristóteles, sino que su papel como traductor tiene una determinada intención que justifica dicho distanciamiento, el cual responde al tratamiento de los fragmentos con fines a presentar una filosofía que se

¹ Alrededor de los años veinte, Heidegger está elaborando el tema de los afectos. De manera previa, existen algunos esbozos en el *KNS* de 1919 con la caracterización de la molestia, la cual será retomada en las lecciones sobre Agustín. Por su parte, en el curso sobre Pablo, se menciona la pasión religiosa [*religiöse Leidenschaft*] (*GA* 60, 68), ésta se perfilará hacia la tematización de los afectos [*Affekte*] (*GA* 60, 98), los cuales encontrarán formalidad fenomenológica en el semestre de verano de 1924, con la tematización del miedo y la angustia. En este tenor, cabe añadir que, en el curso aquí estudiado, no se expresa específicamente la palabra “afecto”, sino más bien un “encontrarse” [*befindet sich*], el cual, desde la lectura de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ya se entiende como un estado [*Zustand*] del Dasein (*GA* 18, 4), como disposición afectiva [*Befindlichkeit*] (*GA* 18, 4).

encuentra en proceso de gestación, mostrando en el acto a un excelso lector de Aristóteles. En lo que sigue me centraré, entonces, de poner de relieve el papel de Heidegger como traductor del Estagirita.

Antes de exponer este papel es relevante referenciar la fuente que consultó Heidegger para la preparación de sus traducciones e interpretaciones de la *Metafísica* de Aristóteles. Es importante hacer este señalamiento porque la edición consultada determina tanto la traducción de un texto como su interpretación. Naturalmente esto se debe a que existen diferentes versiones manuscritas de un mismo documento y en ocasiones pueden presentarse diferencias en ciertas frases en las ediciones griegas, lo que propicia que el editor en turno tome una decisión acerca de qué frase queda mejor, ape­gándose a la lectura que viene realizando. En otras palabras, las ediciones griegas que se publican están sujetas a interpretaciones de quien hace la edición. Ante dos sentencias con ligeras pero significativas modificaciones, se decide la que mejor se ajuste al sentido de lo desarrollado en la obra².

² Vale la pena tomar en consideración la hipótesis de Enrico Berti en este respecto; pero antes de presentarla, requiero primero contextualizar la situación desde la cual se puede valorar la viabilidad de su hipótesis. Existen dos familias de manuscritos de la *Metafísica* de Aristóteles conocidas con el nombre Alpha y Beta. La primera corresponde al manuscrito *Parisinus graecus* (siglo X) y la segunda al manuscrito *Laurentianus* (siglo XII). Enrico Berti (2017) plantea que las ediciones críticas hasta ahora existentes (la de William David Ross y Werner Jaeger) se basan en dos grandes familias e independientes entre sí: Alpha y Beta. De estas familias los editores comparaban los manuscritos para afirmar que probablemente lo ahí escrito derivaba del manuscrito perdido más antiguo; pero cuando el texto difería entre los manuscritos los editores se decantaban por el manuscrito *Laurentianus* en vista de que éste se apoyaba en el comentario más antiguo que se dispone de la *Metafísica*, a saber: los comentarios de Alejandro de Afrodisia, esto con la intención de salvar algunas dudas interpretativas. No obstante, tomando en cuenta de que Alejandro de Afrodisia vivió entre el siglo I y II d. C., es decir, vivió en un ambiente cultural y religioso claramente definido pudo optar por adecuar el texto aristotélico a fin de conseguir su aceptación en el cristianismo. Debido a lo aquí expuesto, para Enrico Berti (2017), el manuscrito *Parisinus graecus* es más fiable que el *Laurentianus*. La viabilidad de esta hipótesis se hace patente en la comparación de la familia Alpha y Beta que Enrico Berti hace a partir de ciertos pasajes de la *Metafísica* para mostrar que atendiendo a una u otra tendremos dos lecturas diferentes de esta obra. El ejemplo o, mejor dicho, el principal argumento que ofrece Berti es el pasaje de *Metafísica*, α1, 993b19-23, donde se lee lo siguiente en el manuscrito *Laurentianus*: οὐ τὸ αἰδιον ἀλλ' ὁ πρὸς τι, mientras que en el manuscrito *Parisinus graecus* se lee: οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὐτό (véase Berti, 2017: 7-13). Como se observa, en la familia Beta (*Laurentianus*) se sustituye la tau (τ) por la delta (δ), este ligero cambio gráfico (y aparentemente inofensivo) origina un cambio significativo en lo que se refiere, pues no es lo mismo hablar de una ciencia de lo eterno (αἰδιον) que de las causas (αἴτιον). Así parece que la lectura de la *Metafísica*, es decir, la lectura que tenemos y hemos tenido por años de Aristóteles (dado que, como ya se dijo, las ediciones griegas que revisamos y de las cuales proceden las traducciones a diversas lenguas, entre ellas el español) está encauzada en mostrar que la obra de éste tiene por objetivo la ciencia de lo eterno (como si el libro alfa menor apuntara al libro duodécimo) y no la ciencia de las causas (tal y como se expone en los primeros libros de la *Metafísica*). En tal sentido, sucede lo que Alberto Bleuca (1990) observa en su advertencia preliminar de su *Manual de crítica textual*: “Un error mínimo – por ejemplo, en un régimen verbal – podía alterar la reconstrucción del sistema” (Bleuca, 1990: 9). A diferencia de lo que

También sucede que, en ocasiones, el editor formula conjeturas para colocar el vocablo faltante en el original griego. Tal es el caso del poema didáctico de Parménides que presenta una laguna en B6, 3³.

Con lo anterior, se pretende indicar que desde el proceso de edición del texto griego ya se encuentra en juego la interpretación, la cual, a su vez, será interpretada por el traductor y por el lector. Para el caso de Heidegger, quien en el semestre de verano de 1922 traduce, comenta e interpreta los primeros dos capítulos del primer libro de la *Metafísica*, he de mencionar que en 1922 existían, al menos, tres valiosas ediciones griegas de esta obra. Una de ellas es la edición fundamental de Immanuel Bekker (1831) que determinó el citado que se hace de la obra de Aristóteles hasta hoy en día; otra es, la de Hermann Bonitz (1847), la cual, a juicio de David Ross (1975), mejoró pasajes que contribuyó a la restauración del texto de la *Metafísica*⁴; y, finalmente, la otra es la de W. Christ (1895)⁵, la cual se convirtió en el ejemplar de mano de Heidegger (*GA* 62, 2, nota 3; *GA* 62, 43, nota 19). Como cabe esperarse, la edición de Christ difiere un poco de las ediciones modernas de Ross y Jaeger.

Para un botón de muestra, en el pasaje A2, 983 a 11-23 de la edición de Christ (1895), pasaje que Heidegger traduce, falta una frase que sí se encuentra en la edición de Jaeger (1957). La frase dice lo siguiente: “todavía no han visto la causa” [τοῖς μήπω θεωρηκόσι τὴν αἰτίαν]. Esta expresión, como más adelante se verá, es decisiva para la interpretación heideggeriana

aquí se señala en la cita, la labor de Alejandro de Afrodisia en torno a ciertas decisiones filológicas (hipótesis de Berti) no obedece a un error, sino a una intención particular, empero, el resultado es el mismo, en la medida en que condiciona la interpretación del texto de aquí en adelante.

³ Hermann Diels (1960) considera que el verbo faltante en la frase “Πρώτης γάρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [laguna]” es εἶργω. Por su parte, Alexander Nehamas (1981) propone el verbo ἄρξω: Πρώτης γάρ σ’ ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξω].

⁴ David Ross (1975) considera que Sylburg, Brandis, Bekker, Schwegler y Christ hicieron una buena restauración del texto griego; pero, de todos ellos, el trabajo más cuidadoso fue el de Bonitz, quien enmendó casi cada pasaje de la *Metafísica*, gracias a que consultó comentaristas griegos y prestó cuidadosa atención a los argumentos requeridos en torno a la obra. Pero especialmente su aportación estriba en que prestó especial atención a la puntuación (Ross, I, clxvi).

⁵ Un par de años después de este curso de Heidegger, es decir, en 1924, Sir David Ross publica en la editorial de la Universidad de Oxford su edición griega de la *Metafísica* de Aristóteles en dos volúmenes; el primer volumen contempla los libros A-E, mientras que el segundo contiene los libros Z-N. Aproximadamente después de tres décadas, David Ross le pide al filólogo alemán Werner Jaeger que se haga cargo de una nueva edición griega (la última que hay hasta ahora) de la *Metafísica* de Aristóteles y sale publicada en 1957 en Oxford Classical Texts. Llama la atención en torno a estas dos últimas ediciones griegas que tanto Tomás Calvo Martínez como Valentín García Yebra se sirvieran de la edición de Ross en lugar de la de Jaeger para sus traducciones en español (en la editorial Gredos), tomando en cuenta que la más reciente es la del filólogo alemán, además de que en su versión griega elige la lectura del manuscrito *Parisinus graecus*, a saber: “οὐ τὸ αἴτιον καθ’ αὐτό”, mientras que en la edición griega de Ross persiste la lectura del manuscrito *Laurentianus*: “οὐ τὸ αἴδιον ἀλλ’ ὁ πρὸς τι”, siendo ésta una lectura errónea según Berti (2017).

del tema de la comprensión “visible” y de la “extrañeza”. En este punto, sostengo la importancia de tomar en cuenta las diferencias que se presentan en los manuscritos consultados para ejecutar la correspondiente traducción e interpretación. En el caso de Heidegger, se observa con este hecho una confirmación de su interpretación.

En este tenor, haré notar que la traducción de Heidegger acerca de la obra de Aristóteles no es literal, sino que es una interpretación; pero no es una interpretación que ciñéndose al texto, pretende objetivar únicamente lo que ahí se explicita para conducirlo a la lengua que se traslada, ni tampoco se entiende como la resolución de una frase en la que se omite el verbo o en la que se da por sentado el sustantivo al que se refiere en una oración (ello ya se encuentra implícito en cualquier traducción que intente respetar la idea del macedónico), sino más bien Heidegger intenta ofrecer una interpretación primaria del texto griego, es decir, pretende comprender las intuiciones originarias de las cosas. En este sentido, la traducción es, en cierto modo, una determinada interpretación; y como tal la norma y el carácter de una traducción siempre será relativa al objetivo de la interpretación (*GA* 62, 7), la cual, en este caso, apunta a obtener una comprensión primaria de la ontología aristotélica (*GA* 62, 13). Por ello, la traducción no es un ejercicio de estilo, sino una apropiación plena del contexto significativo de lo que se traduce (*GA* 62, 7).

Ahora bien, ¿en qué se diferencia la traducción de Heidegger de los traductores del Estagirita? Para el primero la traducción implica un leer entre líneas. En sus traducciones, por así decirlo, se observa que no se contenta con rescatar el sentido del texto original, sino que lo complementa con un comentario filosófico, en el que pone de relieve temas que corresponden a un entramado de reflexiones que vienen siendo pensadas desde hace dos años aproximadamente en cursos anteriores.

Así pues, a diferencia de los traductores de Aristóteles, Heidegger introduce elementos que no están explícitamente en el texto griego, empero, ello no significa que se esté violentando el original griego para tergiversar su sentido, sino que, sin perder de vista éste, añade en la traducción ciertas consideraciones que apuntan a la caracterización de la vida y su relación con el mundo. Lo que aquí se aprecia es que lo añadido se encuentra en estrecha relación con lo escrito por el Estagirita. En otras palabras: la traducción, en virtud que es una interpretación, viene acompañada del comentario, con lo cual se apunta al contexto significativo de lo traducido.

Para abonar a las intenciones de Heidegger como traductor, rescato lo que él afirma en su lección del semestre de verano de 1923: ““Traducir” [es] hacer accesible en la lengua propia, para la lengua propia lo que se halla en lengua *extraña*.” (*GA* 63, 11-12/30). ““Comentar, interpretar” [consiste en] tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito, y así hacer accesible eso que se quiere decir, ayudar a que se llegue a ello.” (*GA* 63, 11-12/30).

En tal sentido, por ejemplo, en el fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*, se puede preguntar de dónde proviene la idea del mundo en el

original griego, tomando en cuenta que como tal no está ahí explicitado. Como respuesta se puede decir que en relación con lo que de fondo ahí se encuentra está implicado este tema. Esto se verá en la exposición de los temas que se encuentran en juego en la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27.

2. El “ser admirado” y los temas del fragmento A1, 981b13-27

Como ya se ha indicado, elegí tres fragmentos en función del tema del encontrarse que, a juicio, de Aristóteles permite el filosofar, esto es, la admiración. En el contexto del fragmento A1, 981b13-27, Heidegger traduce el vocablo griego θαυμάζεσθαι como “es admirado” [*bewundert wird*] (*GA* 62, 28; Cfr. *Bewundertwerden*, “ser admirado”, en *GA* 62, 27). Ahora bien, sobre la base de este modo de estar se anuncian los siguientes temas: la comprensión, el mundo y la vida. Estos temas son importantes por dos razones: 1) porque el tema del mundo y de la vida ya han sido explorados por Heidegger en cursos anteriores y, como se sabe, no los abandonará en cursos ulteriores a éste; 2) porque destaca en estas lecciones la tematización de la comprensión, la cual no había sido detallada en ningún otro curso, aunque fue insinuada metódicamente en el modo de la ejecución de la vida. Conforme a este orden, expongo los siguientes subincisos: 2.1. El tema del mundo compartido y del mundo circundante, 2.2. La vida como tranquilidad e intranquilidad, 2.3. La “comprensión epistémica”.

2.1. El tema del mundo compartido y del mundo circundante

Heidegger traduce una tercera parte del fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*. Lo que llama la atención es que deje de lado precisamente en la traducción de este fragmento el tema de la sabiduría, la cual, como se sabe, es central tanto en el primero como en el segundo capítulo del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. Lo que Heidegger está expresando con esto, es que se aparta, en este fragmento, de la lectura canónica de la obra aristotélica. Esto se observa cuando no vierte dos frases alusivas al sabio y al más sabio. Con ello se deduce que no existe un interés por prestar atención a la comparación que hace Aristóteles entre quienes descubren el arte [τέχνη]⁶ y quienes lo aplican. En su lugar, resaltan el tema del mundo y de la vida.

El tema del mundo es puesto en relieve a partir de la expresión “θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων” [traduzco: “es admirado por los hombres”], porque como tal no se explicita la noción del mundo en el texto

⁶ Como se sabe, el sentido de “arte” entre los griegos está lejos de ser entendido en el sentido de las Bellas Artes. Hace alusión, más bien, al oficio que produce algo, a la habilidad de producir algo. Así pues, el “arte” (la τέχνη griega) está desprovisto de la consideración estética.

griego; éste más bien se encuentra implícito en el sustantivo plural de la frase. A mi juicio, Heidegger colige que aquí se trata del tema del mundo compartido porque en la expresión aludida se indica que *los hombres* admiran a quien descubre el procedimiento [*Verfahrung/ τέχνη*]⁷, lo que implica un mundo de referencias. En este sentido, llama la atención que en la traducción no se vertiera la expresión “τῶν ἄλλων”, ya que en ella se hace alusión a *los otros hombres*. De haberse traducido hubiese reforzado la idea del mundo compartido. ¿Por qué Heidegger hace esta omisión? ¿Fue intencional?

Para responder estas interrogantes pueden aducirse dos razones: En primer lugar, la expresión “es admirado por los hombres” [*von den Menschen bewundert wird*] es suficiente para que se introduzca el tema del mundo compartido: “...sino al igual que los hombres presenciaron una comprensión semejante; y así es destacado del mundo compartido” (GA 62, 28); y, en segundo lugar, Heidegger no traduce la expresión “τῶν ἄλλων” (los otros hombres) porque ésta se encuentra conectada con la comparación de los sabios de los que no lo son, ello le hubiera exigido tomar en cuenta esta comparación, la cual, como ya se indicó, no es de su particular interés en la traducción de este fragmento.

Llama la atención, además, que no está todo dicho sobre el tema del mundo, ya que en la traducción de Heidegger no sólo se destaca el tema del mundo compartido, sino que en la exposición del procedimiento [*Verfahrung*] hay una insinuación al tema del mundo circundante. Esto se ve en la escritura entre corchetes que a la letra dice: “trato ocupado” [*der besorgende Umgang*]. Ello da lugar a pensar que aquí se encuentra un antecedente del trato ocupado del Dasein tematizado en *Ser y tiempo*. Sólo que en la traducción del fragmento en cuestión no se hace mención explícita del mundo circundante. No obstante, más adelante podrá tomarse en cuenta de manera tangencial este tema en la traducción del fragmento A1, 981b 13-20.

Como se ha visto, a partir del fragmento A1, 981b13-17 se desprende el tema del mundo a partir de la consideración de la admiración de los hombres, pero ¿pueden observarse otros temas en este fragmento traducido por Heidegger? Desde los años veinte del siglo pasado, nuestro autor ha estado trabajando simultáneamente el tema del mundo con el tema de la vida. De manera precisa, esto ya se encuentra indicado en las lecciones sobre Pablo y sobre Agustín, donde este tema fundamental viene siendo pensado con el tema del mundo, se trata, pues, de una articulación insoslayable.

A continuación, se exponen los modos en los que la vida se interpreta, en función de la actitud que asume frente a los procedimientos [*Verfahrungen*] de los que se ocupa.

⁷ En las lecciones que aquí se estudian, Heidegger traduce la palabra griega τέχνη con el sustantivo femenino *Verfahrung*, el cual traduzco como “procedimiento”. He elegido este término en lugar de otros (arte, obrar, método, metodología), ya que éste corresponde al tratamiento metódico de la comprensión y de la interpretación de la vida.

2.2. La vida como tranquilidad e intranquilidad

A partir de la exposición del procedimiento [τέχνη/*Verfahrung*] recogido del fragmento A1, 981b13-20, Heidegger introduce el sentido de la vida como “premura insoslayable” [*unumgängliche Dringlichkeit*] y como “clara permanencia tranquila” [*klare ungestörte Verweilen*]. ¿Cómo llega Heidegger a esta caracterización de la vida? Ésta se encuentra en el fragmento A 1, 981b17-18 de la *Metafísica*, en donde se lee: “Pero más conforme a los artes descubiertos para las necesidades de la vida o para pasar el tiempo” (*Met.* A1, 981b17-18)⁸. Este pasaje griego es traducido por Heidegger de la siguiente manera:

Pero siempre y cuando sean encontrados y utilizables los variados procedimientos que están disponibles para la ocupación de la premura insoslayable de la vida; sin embargo, otros procedimientos nos sostienen de la conservación y la seguridad de la clara permanencia tranquila [...] (*GA* 62, 28).

Como se puede apreciar en la cita, Heidegger decide traducir “οὐσῶν”, genitivo plural de la palabra “οὐσία”, como “de la vida” [*des Lebens*]⁹. Pero ¿qué de la vida? Dos comportamientos que muestran cómo ésta asume las ocupaciones. La primera: “πρὸς τὰναγκαῖα” es vertida como “premura insoslayable” [*>unumgängliche< Dringlichkeit*]; mientras que, de acuerdo con Helene Weiss (*GA* 62, 27, nota 23), la segunda: “πρὸς διαγωγὴν” corresponde a “clara permanencia tranquila” [*klare ungestörte Verweilen*]. La importancia de estos términos es decisiva para el desarrollo temático de la ocupación de la vida respecto a las direcciones opuestas que ésta tomará según el tipo de procedimiento del que se ocupe y el modo en cómo ella se ocupe de él. No se olvide que en estrecha relación con este tema del procedimiento se encuentra la admiración.

Con lo anterior, se pueden tomar en cuenta dos consideraciones acerca de lo que Heidegger obtiene de la traducción del texto aristotélico.

- 1) Con la palabra “*Dringlichkeit*”, Heidegger piensa la premura de la vida, la cual traduce el término “necesidad” del original griego. Pero ¿qué relación existe entre necesidad y premura? Dado que “πρὸς τὰναγκαῖα” (las necesidades) es una palabra polisémica que responde al sustantivo “ἀναγκαῖον” (necesario), se comprende que

⁸ Tomás Calvo Martínez (2013: 73) traduce este párrafo de la siguiente manera: “Una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien.” En tanto en la traducción de Valentín García Yebra (1998: 9) se lee: “Al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna.” Por mi parte traduzco la palabra πρὸς διαγωγὴν como “pasar el tiempo” para resaltar el carácter temporal de la vida como *demorarse*. Lo que se corresponde con lo que Heidegger pensó de esta expresión en este curso del semestre de verano de 1922.

⁹ He conservado la forma genitiva del artículo y del sustantivo *Leben* para que corresponda a la forma genitiva de la palabra οὐσία.

“πρὸς τὰναγκαῖα” se vertiera como “premura” [*Dringlichkeit*]. Esta traducción proviene de la tercera de cinco definiciones de “ἀναγκαῖον” delimitadas en el capítulo 5 del libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles; ya que significa lo que apremia u obliga oponiéndose a los impulsos o a las decisiones (*Met.* Δ 5, 1015a25-34). Naturalmente, en la vida cotidiana, expresiones como “necesito algo”, indica que ese algo urge, esto está colocado en el ámbito de lo temporal, puesto que se requiere para ese preciso momento. Por ende, el carácter de urgente compele a la vida a tomar manos a la obra porque ha sido colocada en la intranquilidad, esto es, la vida se encuentra intranquila en la medida que las actividades la sobrepasan. Llama la atención que en el título del inciso f, correspondiente al §7 del volumen 62, únicamente se haga alusión a “pre-muras” [*Dringlichkeiten*] de la vida “en el modo de la comprensión epistémica” [*in den Weisen des wissenden Verstehens*] (Cfr. *GA* 62, 27), porque no toma en consideración, al menos en el título, la otra dirección de la vida que se resalta en la traducción relativa al fragmento A1, 981b13-20 de la *Metafísica*, a saber: la clara permanencia tranquila.

- 2) Por su parte, “Διαγωγή” significa en términos generales: “ocupación”, “actividad” (*D-CGL*, 2021, 342). Pero en vista de que la vida puede tomar dos direcciones para ocuparse de algo, se ha de interpretar este concepto griego en sentido estricto. Si se interpreta este término en un sentido amplio (es decir, como ocupación), se descuidará la tematización de la posibilidad de la vida como tranquilidad colocando, de este modo, fuera de balanza las dos direcciones que toma la vida, porque con “πρὸς τὰναγκαῖα” la vida al ser caracterizada como “premura insoslayable” se advierte que esté apurada, en vista de que las actividades la condicionan a ello; además, si se toma “διαγωγή” como ocupación en un sentido amplio no detallaría esa otra posibilidad de la vida como tranquilidad. Para ello se requiere precisar el término, de cara a mostrar cómo la vida decide *demorarse* u ocuparse de ciertas actividades por el simple hecho de desearlo y poder hacerlo, como, por ejemplo, los sacerdotes egipcios que aprendían matemáticas por ocio (Cfr. *Met.* A1, 981b20-24; nótese que, según Helene Weiss (*GA* 62, 29, nota 25). Este concepto no debe ser entendido como conocimientos matemáticos, sino como artes matemáticas). Por ello, es más conveniente interpretar “διαγωγή” como aquella actividad que brinda “conservación y seguridad a la vida” [*Erhaltung und Sicherheit*] (Cfr. *GA* 62, 28). Es decir, como “permanencia tranquila”. No se olvide que, dado su carácter polisémico, “διαγωγή” significa también “entretenimiento”, “recreación”, “ocio” (*D-CGL*, 2021, 342)

y, ante este tipo de actividades, la vida decide tomarse su tiempo¹⁰. Por ende, la noción de *clara permanencia tranquila* integra, por así decirlo, en sentido estricto, estas acepciones en el que la vida se interpreta como tranquilidad, es decir, como goce (Cfr. GA 18, 290: “Die διαγωγή ist eine ἡδονή”).

Estas dos direcciones de la vida (la tranquilidad y la intranquilidad en la ocupación) que Heidegger descubre en su traducción aristotélica de la *Metafísica*, va a ser decisiva para el proyecto ontológico de la ocupación expuesta tanto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) como en *Ser y tiempo*, ya que con esto se apunta a la tematización de la propensión del Dasein a quedar absorbido en el mundo. En tal sentido, declara Heidegger sobre este asunto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924):

El carácter ontológico de la ocupación es la absorción en el mundo circundante. La ocupación comprende en sí tanto el ejecutar circunscriptivo como el permanecer contemplativo y ambos, por su parte, se dan tanto en la quietud de la despreocupación como en la inquietud de la preocupación. En la medida en que el Dasein *en cuanto ser* se preocupa por este dejarse llevar por el mundo, el estar-en está determinado por la *propensión* a quedar absorbido en el mundo (GA 64, 41/56).

En cuanto a *Ser y tiempo*, Heidegger denominará esta caracterización de la vida como la tendencia de carácter óntico del Dasein, a saber: la preocupación y la despreocupación (*SuZ*, 192/211).

Ahora bien, tomando en cuenta que la premura de la vida se encuentra inserta en el modo de la comprensión epistémica, atañe exponer brevemente en qué consiste ésta.

2.3. La “comprensión epistémica”

Previamente se han expuesto los temas que relucen de la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27, a saber: el tema del mundo y de la vida, empero, en este fragmento se presenta otro tema que tiene especial relevancia, porque presenta a Heidegger como un pensador metódico, esto se observa en el estudio de las causas, las cuales serán desarrolladas en tres pasos, con dirección a interpretarlos como modos comprensivos de ser de la vida. Esto, sin duda, guarda una estrecha relación con *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y *Ser y tiempo*, donde se muestra al Dasein como un ser que comprende su ser y como un ser que se interpreta de un modo u otro.

¹⁰ Vale la pena anticipar que en los términos griegos πρὸς τὰναγκαῖα y πρὸς διαγωγήν recogidos de *Met.* A1 981b17-18, se expresa una distinción temporal, ya que la “premura insoslayable” indica el “no tener tiempo”; mientras que la “clara permanencia tranquila” señala el “tener tiempo”.

La “comprensión epistémica” [*wissende Verstehen*] proviene del fragmento A1, 981b1-2 de la *Metafísica* aristotélica; ya que ahí se lee que los sabios son aquellos hombres que *saben las causas* de las cosas, mientras que los hombres de experiencia no las saben (*Met.* A1, 981b1-2). A mi juicio, esto ha sido interpretado por Heidegger como el primer paso de la comprensión: la “comprensión epistémica” [*das wissende Verstehen*] (Cfr. *GA* 62, 27). Esto significa que a partir de aquí se puede realizar una lectura metódica de los tres modos de la comprensión de la vida, a saber: la “comprensión epistémica” [*wissende Verstehen*], la “comprensión propia” [*eigentliche Verstehen*] y la “comprensión visible” [*erhellende Verstehen*]. Los siguientes modos en contraste con lo dicho sobre estos temas en la *Metafísica* de Aristóteles se tratarán más adelante.

Finalmente, a modo de resumen, se puede señalar lo siguiente: Con la traducción de *Metafísica* A1, 981b13-27, se presenta, entonces, el tema del mundo y, en particular, el de la vida como “premura insoslayable” y como “clara permanencia tranquila”, indicando de este modo las dos direcciones que la vida elige experimentar en su ocupación. Seguido de estos temas, Heidegger se perfiló como un intérprete metódico del Estagirita en la exposición del tema de la comprensión de la vida.

En lo que sigue, expongo los temas que destacan en el fragmento A2, 982b11-28, y de paso subrayar el papel metódico de la admiración en torno a la “comprensión propia” [*eigentliche Verstehen*] y la “comprensión visible” [*erhellende Verstehen*].

3. La admiración y los temas del fragmento A2, 982b11-28

Heidegger traduce *θαυμάζειν* como “admiración” [*Erstauntsein*] (*GA* 62, 37-38); pero coloca este temple como camino, por así decirlo, ya que a través de este es posible obtener una comprensión propia de las causas. A mi juicio, esta interpretación proviene del fragmento A2, 982b18; ya que ahí precisamente Aristóteles dice que quien se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe, en tal sentido se busca la obtención del conocimiento por sí mismo. Esto, a mi modo de ver, Heidegger lo interpreta como “comprensión propia”, en la medida en que se ha dado un paso con respecto a quien desconocía la existencia de la causa, porque ahora es sabedor de que existe una causa del objeto que asombra. Es decir, la vida ha obtenido conciencia de su situación de ignorancia. Condición distinta, claro, del que sabe la causa y que por ello sea llamado sabio por Aristóteles. Así pues, la vida reconoce que ha obtenido un conocimiento de su ignorancia de la causa, esto significa que ha obtenido una comprensión propia de su situación.

Ahora bien, no se olvide que anteriormente he señalado la comprensión epistémica como primer paso del saber la causa, o mejor aún el primer paso es *no saber la causa*. A ello le sigue, *reconocer que no se sabe la causa*

y, finalmente, *ver la causa*. En el contexto de *Metafísica* A2, 983a16-17, Aristóteles indica que quien ha visto la causa ya no se encuentra maravillado. En tal sentido, puede deducirse que esta idea fue tomada del fragmento aludido para señalar que este *ver la causa* tiene su equivalente en la “comprensión visible” [*erhellende Verstehen*] (Cfr. *GA* 62, 37)¹¹.

Si mi apreciación es correcta se sostiene que este (*no*) *saber, reconocer que no se sabe* y *ver la causa* se corresponden justamente con la *comprensión epistémica*, la *comprensión propia* y la *comprensión visible* que Heidegger tematiza en los dos primeros fragmentos aquí estudiados, con ello se confirma que Heidegger además de ser un lector avezado de Aristóteles, se proyecta como un filósofo metódico.

En lo que sigue me ocuparé de presentar los temas que se desprenden del fragmento A2, 982b11-28, de cara a mostrar el papel metódico de la admiración, en virtud de que se encuentra presente en la situación de la vida que desconoce y reconoce su desconocimiento de las causas. ¿Cuál será, pues, el proceder ulterior de la vida en torno a esta situación de ignorancia?

3.1. De la “comprensión propia” a la “comprensión visible”

En la traducción de Heidegger correspondiente al fragmento A2, 982b11-28 de la *Metafísica* de Aristóteles, resalta la decisión de traducir “σοφία” como “comprensión propia” [*eigentliche Verstehen*] (*GA* 62, 21, 30 y 36)¹² y “θεωρητική ἐπιστήμη” como “comprensión visible” [*erhellende Verstehen*] (*GA* 62, 37 §8 c). Como se sabe, los traductores se inclinan por traducir “σοφία” como “sabiduría” y “θεωρητική ἐπιστήμη” como “conocimiento teórico” o “saber contemplativo”. Llama precisamente la atención que la lectura

¹¹ He traducido *erhellende Verstehen* como “comprensión visible” porque guarda sentido con la idea de “ver la causa”. Ciertamente, el adjetivo *erhellende* resulta problemático a la hora de traducirlo, en la medida que sus posibles traslaciones dan lugar a diversas interpretaciones. Entre sus posibles soluciones se encuentran: iluminada, esclarecida y clarificada o clara. No elegí ninguna de éstas porque la noción “iluminada” tiene resonancias místicas; tampoco elegí “esclarecida” porque sueña extraña. Piénsese los sentidos de lo siguiente: “comprensión iluminada”, “comprensión esclarecida”. No obstante, la última opción “clarificada” o “clara” me parecía más convincente que las otras porque es coherente con el adjetivo “claro” [*klar*] que se emplea en el curso para expresar la “clara permanencia tranquila de la vida”, empero, pertenece a otro contexto de análisis. En vista de que no se trata de un término que se encuentre inserto en este contexto interpretativo, sino que pertenece a otro momento del análisis de la vida, opté por “visible” para verter *erhellende*; ya que este calificativo intenta expresar que la causa se torna visible [*sichtbar*] para el ser humano, en la medida que adquiere una comprensión más originaria de la causa. Además, tómesese en cuenta que *erhellende Verstehen* traduce la palabra θεωρητική ἐπιστήμη en las lecciones del semestre de verano de 1922 (*GA* 62, 37). Con ello, se destaca, pues, el sentido del θεωρεῖν como ver.

¹² De los siguientes pasajes de la *Metafísica* A1 981a1-3; A2 982b7-11; A2 982b21-28; A2 982b28 – 983a11, Heidegger traducirá “σοφία” como “comprensión propia”, quien a su juicio considera que el objetivo de Aristóteles consiste en la determinación de la “comprensión propia” [σοφία] (*GA* 62, 53).

que tiene Heidegger de estos conceptos se distancie de la tradición; ya que no los coloca en el ámbito epistémico, sino que los instala en el ámbito práctico.

En tal sentido, la comprensión propia [σοφία] es un modo de comprensión que ilumina el objeto, en la medida que posibilita su comprensión y en la medida que abre los primeros puntos de partida y el porqué de éstos y, en efecto, de modo ulterior, desencadena en el modo de relación de la determinación contemplativa (*GA* 62, 36-37). Puesto que se ha señalado en el curso del semestre de verano de 1922 que la comprensión propia es un esfuerzo que se obtiene a través de la admiración, cabe señalar que ésta ha sido puesta como la que despierta el interés por comprender lo extraño. Por ende, la existencia es capaz de obtener una mayor comprensión de lo que la coloca en un estado de perplejidad. Esta comprensión se obtiene gradualmente a través de lo ya indicado como desconocer, reconocer y ver la causa. Así pues, la idea de “comprensión propia” y “comprensión visible” se retoma del fragmento A2, 982b11-17 de la *Metafísica* de Aristóteles, que a la letra dice:

Por lo tanto, a través de la admiración los hombres, ahora y por primera vez, comenzaron a filosofar. Desde el principio, en efecto, se admiraron de cosas extrañas [que estaban] a la mano. Entonces, progresivamente, poco a poco, buscaron acerca de lo más grande. Por ejemplo, acerca de la luna y del sol y acerca de los eventos de los astros y de todo lo generado (*Met.* A2, 982b11-17)¹³.

Heidegger resaltarán, en la traducción de este fragmento, que mediante la admiración y el asombro los hombres se esforzaron por alcanzar una

¹³ En la traducción de Tomás Calvo Martínez (2013: 76) dice: “Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo.” Por su parte Valentín García Yebra (1998: 14) lo traduce como sigue: “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues lo hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo.” Por mi parte, traduzco παθημάτων como “de los eventos” y no como “sintiéndose perplejos” o “admirados” por dos razones: (i) Principalmente para acercarme al pensamiento de Heidegger, quien lo tradujo como “modo de acontecer” [*Geschehensweise*] (*GA* 62, 38); y (ii) porque el Sol y la Luna se comportan como eventos que se mueven. (Acerca del movimiento de los planetas en Aristóteles, véase *DC*, Libro I, capítulo 2 y *Metafísica*, Libro duodécimo, capítulo 8.) Respecto a διαπορήσαντες lo vierto de la misma manera que Heidegger, a saber: “buscaron” [*suchen*], ya que esto tiene singular importancia en la actitud de la vida que intenta ganar en comprensión acerca de lo que le sale al encuentro, además de que esto tiene repercusiones en el modo ejecutivo primario en el que el Dasein se hace visible (véase *GA* 19, 125). Sobre el término griego διαπορήσαντες cabe mencionar lo siguiente: García Yebra (1998) traduce esta palabra como “planteándose problemas”, mientras que Tomás Calvo (2013) la vierte como “causa extrañeza”.

comprensión propia de los objetos que estaban a la mano, pero dada la tendencia de los hombres hacia la admiración se esforzaron, en un sentido progresivo, por pretender comprender los objetos más grandes y, en consecuencia, los más desconocidos para ellos. En su traducción escribe Heidegger:

A través de la admiración y el asombro, los hombres ahora y por primera vez paulatinamente llegan a esforzarse por la comprensión propia. Al principio, admiraron lo que estaba impasible (inmediatamente) ante la vista y a-la-mano. Pero, entonces, cada uno de ellos se salió con la suya por una ligera tendencia a la admiración y continuaron buscando la más grande y la más impresionante [predominantemente distante] [con tendencia al esclarecimiento], y así, en orden a los estados múltiples, los cuales [para ellos] la Luna y también el Sol comparecieron, y con relación al mundo de las estrellas y con relación al devenir – y al modo de acontecer del espacio. (Qué tener previo y concepto previo para la lectura de todas las cosas, ¿el universo?) (GA 62, 38).

En tal sentido, entonces, el primer paso consiste en que los hombres, en actitud pasiva, se asombraron ante lo extraño que le sale al encuentro; la intención de los hombres en esta situación estriba en la obtención de una comprensión propia y visible del fenómeno. Pero en la medida en que se preguntan sobre el porqué de lo desconocido y de lo opaco, la tendencia de la admiración detona en ellos una actitud activa que los invita a la búsqueda de la causa de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión visible de los principios [ἀρχαί]. ¿Cuál puede ser el medio para brindar una aclaración de lo desconocido?

Precisamente los mitos cumplen ese papel aclarativo de lo desconocido. En el fragmento 982b18-21 del texto griego se subraya que “el mito se compone desde las maravillas” [ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων]. Por ende, al tratarse de un relato con miras aclarativas, los filósofos lo amaron, ya que ofrece, en cierta medida, una escapatoria de la ignorancia [ὥστ’ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν]. En tal sentido, Heidegger interpreta este papel aclarativo del mito como la acción en la que los hombres se esfuerzan por comprender propiamente lo extraño mediante la discusión de los temas que los maravillan, ya que mediante esta acción son conducidos al claro.

Un paréntesis obligado: con miras a ahondar en torno al tema de la comprensión, sirva lo que Heidegger comentó sobre el fragmento A2, 982b11-17 en sus lecciones sobre el *Sofista* de Platón (en el curso del semestre de invierno de 1924/25), ya que ahí indica que la comprensión [σοφία], junto a la producción [ποίησις], constituye un modo autónomo del modo de ser del Dasein, el cual puede ser visto sobre la base de dos momentos de ejecución primarios en donde éste puede ser visible, a saber: la admiración [θαυμάζειν] y la búsqueda [διαπορεῖν] (GA 19, 125).

Por ende, Heidegger sostendrá en el curso sobre Platón que el origen de la comprensión [σοφία] se funda en el Dasein, ya que a través de la admiración [θαυμάζειν] y de la búsqueda [διαπορεῖν] se origina la filosofía (GA 19, 125). Con esta interpretación, Heidegger le da la razón al Estagirita en

lo afirmado en el fragmento A2, 982b11-28; ya que el macedónico asevera que la filosofía tiene su origen en la admiración. Lo novedoso de la interpretación heideggeriana reside en el hecho de que el Dasein tiende a estos momentos de ejecución primarios a través del θεωρεῖν puro, es decir, mediante la tendencia del Solo-Ver-y-solamente-Comprender [*Tendenz auf das Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen*] (GA 19, 126).

Ahora bien, cabe pensarse que en el intento de desentrañar las causas de lo desconocido con miras a su comprensión también cabe la posibilidad de las limitaciones del comprender como parte esencial de la constitución del mundo.

En lo que sigue presento el último fragmento que señala el encontrarse del admirarse en el sentido del extrañarse y los temas que se explicitan a partir de su traducción.

4. La extrañeza y los temas del fragmento A2, 983a11-23

En el fragmento A2, 983a11-23, Heidegger vierte θαυμάζειν como “extrañeza” [*Verwunderung*] (GA 62, 43)¹⁴. Llama la atención precisamente este sentido de la palabra “extrañeza”; ya que, en el fragmento anterior, se presentó el tema de lo extraño y en la traducción del fragmento A2, 983a11-23 va a ser planteado como meta de investigación, puesto que a través de la apropiación propia de las causas la vida se encamina al modo inicial del asombro. En parangón con el fragmento anterior, se plantea, finalmente, el proyecto de investigación aristotélico.

En lo que sigue, a partir de la “extrañeza” [*Verwunderung*] expongo los temas que se desprenden de la traducción heideggeriana de los últimos fragmentos del capítulo 2 del libro primero de la *Metafísica* aristotélica, a saber: 4.1. La privación del mundo, 4.2. La comprensión de lo extraño, 4.3 El asombro y la familiaridad y, finalmente, 4.4. La investigación ontológica y el para qué de la investigación.

4.1. La privación del mundo

En la traducción heideggeriana del fragmento A2, 982b11-17, se indicó que al principio los hombres se maravillaron de cosas extrañas que tenían a la mano [ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες]. Este fragmento está articulado con A2, 983a11-17; ya que de este último se recoge la

¹⁴ En su trabajo *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Paola-Ludovika Coriando (2002) estudia este sentido de la admiración en la filosofía de Descartes, en donde indica que la admiración [*Verwunderung*] no es una pasión, sino una emoción del alma; es el estado de ánimo del filósofo, ya que se refiere al término griego θαυμάζειν, el cual es empleado como el origen del pensamiento filosófico (Coriando, 2002: 55), esto es, en el sentido tal cual lo entiende Aristóteles.

expresión “τοῖς μήπω” (todavía no) para indicar que algo falta. En este caso quiere decir que lo que está a la mano todavía no lo está o no lo está del todo. Con ello, piensa la noción de privación, la cual ya estaba siendo señalada en la traducción-comentario del fragmento A2, 982b17-18. Como se sabe, la privación es un concepto aristotélico que exhibe, por ejemplo, la carencia de un atributo o la sustracción violenta de algo (*Met.* Δ 22, 1022b24-33). En tal sentido, Heidegger interpretará esta noción como el sentido pleno del “todavía no”, en la medida que, contrariamente a lo que se pueda pensar, es el modo iluminador fáctico de la preocupación fáctica en tanto que constituyente de la realidad, es decir, en tanto que constituye el mundo en su significatividad (Cfr. *GA* 62, 38). En consecuencia, el “todavía no” [τοῖς μήπω] elude la disposición de tener los objetos en el claro, ya que exhibe una carencia de cierta naturaleza que le pertenece al mundo. ¿Por qué escapa a la comprensión humana algo que en su cotidianidad experimenta como el mundo?

4.2. La comprensión de lo extraño

El tema del porqué acontece lo extraño y cómo éste escapa a la visión humana responde no sólo a la traducción que deriva del fragmento A2, 983a11-13 de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que ya estaba latente en la exposición heideggeriana del papel esclarecedor del mito en relación con quienes se interesan por lo desconocido y lo opaco, en la medida en que pretende llegar al claro. Esta noción es decisiva para el pensamiento temprano de Heidegger, ya que no sólo resalta el acontecimiento de lo extraño (*GA* 62, 44) en su curso del semestre de verano de 1922, sino que aproximadamente dos años después (en las lecciones del semestre de invierno de 1924/25) apuntará precisamente a subrayar que lo más desconocido debe llegar a la comprensión: ““Asombroso es para todos los hombres, si algo no debe ser medible mediante lo más pequeño”, es decir, fundamentalmente dicho, si algo no es lo más conocido, acerca de lo que uno utiliza, debe hacerse comprensible” (*GA* 19, 126). En tal sentido: ¿Cómo hacer comprensible lo extraño? La respuesta la obtenemos del propio Heidegger, quien aproximadamente dos años después de estas lecciones del semestre de verano de 1922 declarará acerca de este asunto, en el tratado *El concepto de tiempo*, lo siguiente:

Lo extraño no es algo simplemente presente y, como tal, objeto de una constatación, sino aquello con lo que por lo pronto no se sabe qué hacer. Lo extraño comparece, pues, en el horizonte abierto por la ocupación, y la cuestión de qué cosa sea lo extraño remite a la pregunta interpretativa acerca del para-qué. La respuesta interpretativa hace visible una referencia (algo es apropiado – contraproducente para); lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados (*GA* 64, 32/45-46).

Esta cita prepara el camino para tratar el tema de la familiaridad. La familiaridad señala un cierto saber en el que la vida se siente cómoda con

respecto a su relación con el mundo, empero, para la vida, ¿el mundo siempre le resulta familiar? De ninguna manera. ¿Qué puede provocar que la vida experimente un desajuste del mundo para despojarlo de su carácter de familiaridad?

4.3. El asombro y la familiaridad

El asombro pretende retener la familiaridad insuficiente, pero ¿qué quiere decir esto? Literalmente que la vida no dispone de una comprensión cabal del mundo, en la medida en que el asombro impide esa comprensión. Es decir, existe una privación del mundo. En otras palabras, una vez que Heidegger ha comentado, en su traducción del fragmento A2, 983a17-20, que los objetos determinados crean la familiaridad, se concibe que existen objetos desconocidos para la vida y que en la medida en que la vida los enfrenta, éstos la obligan a situarse en un plano extraño, produciendo en quien lo experimenta un desajuste en su relación con el mundo.

Consecuentemente, lo desconocido desplaza la vida del ámbito de lo familiar y de lo significativo para colocarla en el ámbito de la opacidad del mundo. Este fenómeno acontece porque el asombro mantiene actualizado este escenario extraño en tanto que la vida no termina de asimilar lo que está experimentando. Para librarse de esta condición tendrá que buscar la manera de situarse nuevamente en lo familiar apropiándose de eso desconocido, es decir, apropiándose de la causa de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión propia de la situación.

Finalmente, la *Metafísica* de Aristóteles concluye con la pretensión aristotélica por unificar el conocimiento de lo universal y de las causas, de cara a la exposición de la divinidad como aquella que puede poseer la sabiduría. En estos términos, cabe preguntarse hasta qué punto el proyecto de investigación de Aristóteles fue seguido al pie de la letra en la traducción e interpretación de Heidegger, dado que este último ha demostrado ser un excelente lector del Estagirita. En lo que sigue, trataré en parte, este tema.

4.4. La investigación ontológica y el para qué de la investigación

Parte del estilo argumentativo de Aristóteles consiste, al principio, en exponer la idea central que tiene en mente para después desarrollar el argumento mediante ejemplos o situaciones que justifican su posición y al final de este recorrido el filósofo macedónico cerrará su argumento retomando la afirmación inicial. En tal sentido, lo que aquí se expone obedece a ese criterio. Así en el comienzo del fragmento A2, 983a11-17, el Estagirita presenta el tema del principio de la investigación, el cual será retomado para sellar la propuesta aristotélica del capítulo segundo del libro primero de la *Metafísica*.

Este proceder de Aristóteles será interpretado por Heidegger como la tarea indagativa que la vida se traza respecto a la obtención de una comprensión del sentido inicial del asombro. Para dar cabida a esta investigación, Heidegger ha obtenido con antelación, en el proceso anterior de su traducción, el sentido pleno, por así decirlo, de la comprensión epistémica, de la comprensión propia desde el asombro para ganar la comprensión visible, la cual fungirá como el siguiente paso que posibilita continuar el proceso de indagación, el cual ahora se invierte, porque el punto de partida se convierte en meta de investigación.

En otras palabras: en virtud de que en la traducción se han ganado los modos de la comprensión en un sentido gradual como comprensión epistémica, comprensión propia y comprensión visible de las causas, se apunta finalmente a la indagación del sentido inicial del asombro. En tal sentido, la investigación consiste, entonces, en mostrar que desde el estar-como la vida se comprende como visualización epistémica-comprensora y su meta es la averiguación de los principios y las causas, mediante una investigación de carácter holista, es decir, metódica. Con ello, se apunta a la comprensión de la vida en su totalidad; ya que el proceder metódico lo encaminó a ello.

Ahora bien, la idea que tiene Heidegger de la vida consiste en un conjunto de atribuciones que desde cursos anteriores ya observaba en ella, tal como la curiosidad, la tranquilidad y el goce. En tanto que la vida se mueve entre estas caracterizaciones encuentra sentido pleno que se plantee como hilo conductor de sus futuras investigaciones una interpretación radical de Aristóteles en su movilidad propia, de cara a hacer visible el existencial primordial y el fundamento de la existencia.

Finalmente, en lo que sigue presento un breve resumen que sintetiza lo hasta ahora expuesto desde la manera en que Heidegger traduce el concepto que fue tomado aquí como hilo conductor, la admiración.

5. A modo de cierre: Los términos alemanes que traducen el término θαυμάζειν

La elección terminológica de Heidegger para traducir el concepto θαυμάζειν no es gratuita. En su traducción eligió tres términos alemanes: *Bewundertwerden*, *Erstauntsein* y *Verwunderung*, los cuales obedecen, a mi juicio, al tema que se presenta. En el primero, “ser admirado” [*Bewundertwerden*], los hombres admiran a quien descubrió un arte (o procedimiento) precisamente porque desconocen su causa. Ello dio pie para que se tematizara el tema del mundo y a su vez se presentaran las dos direcciones de la vida en el modo de la comprensión epistémica; pero en el curso de la investigación, Heidegger se aleja de Aristóteles, cuando interpreta la vida como tranquilidad e intranquilidad. En otras palabras, como clara permanencia tranquila y como premura, mientras que el Estagirita

únicamente tiene la intención de comparar los hombres de experiencia con los que descubren el arte.

Con “admiración” [*Erstauntsein*], que quizá es el término que mejor traduce el concepto *θαυμάζειν*, se tematiza el paso metódico de la comprensión propia hacia la comprensión visible de la vida, a partir de la admiración como punto de partida de esta pretensión de la vida, implicando con ello, un esfuerzo por comprender aquello que escapa a su entendimiento, por así decirlo. Es decir, a partir de lo que tiene a la mano la vida progresa en su comprender, en la medida que se pregunta por las causas de lo desconocido e intenta obtener una comprensión explicativa de este. En ello, la vida descubre que la privación es parte constitutiva de su mundo, porque en esta condición del mundo entra en juego lo extraño.

Con “extrañeza” [*Verwunderung*], Heidegger está pensando en lo extraño, es decir, eso que desplaza la vida de la familiaridad de su mundo. En este sentido, *θαυμάζειν*, entendido como “extrañeza” [*Verwunderung*], cumple la misma función que la angustia ontológica, en la medida que ambas despojan la significatividad del mundo en el momento en el que sitúan a la vida o al Dasein fuera de lo familiar. Dicho en otras palabras: la extrañeza y la angustia ontológica le quitan a la existencia humana el horizonte cotidiano de comprensión en el que ésta comparece, es decir, del mundo que le rodea.

¿Qué procede frente a esta situación de extrañeza que experimenta la vida tomando en cuenta que el mundo ya no le parece más familiar? Lo que sigue, en la investigación consiste en la obtención de una comprensión cabal, por así decirlo, de la causa que posibilita el acontecimiento de lo extraño.

Con lo anterior, se puede decir que la interpretación de Heidegger en torno al *θαυμάζειν* se encuentra justificada no sólo por los temas que surgen, sino porque en cada elección se exhibe un paso metódico respecto a lo descubierto en la traducción: la vida admirada por el otro (mundo compartido), la vida como tranquilidad e intranquilidad en la ocupación (mundo circundante) y la vida como extrañada del mundo (Cfr. la angustia ontológica y el mundo propio). Como puede notarse, en estos modos de ser la vida se encuentra (des)articulada del mundo.

En otras palabras, la vida se admira de los otros; pero también en la admiración la vida tiene un acceso a su propia comprensión, la cual se encuentra limitada, en la medida en que el asombro la desplaza de su ámbito familiar para situarla en la extrañeza. A fin de obtener una comprensión cabal del motivo de su perplejidad, la vida se encamina a descubrir la causa del objeto que la asombra para tratar de comprenderlo.

Referencias

- ARISTOTELES (1831). *Aristoteles Graece*. Volumen Alterum, griego (I. Bekkeri). Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- ARISTÓTELES (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. de Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra (edición trilingüe). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2013). *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- ARISTOTELIS (1895). *Metaphysica*, griego (W. Christ). Lipsiae: Aebidus B. G. Teubneri.
- ARISTOTELIS (1957). *Metaphysica*, griego (W. Jaeger). Scriptorvm Classicorvm Bibliotheca Oxoniensis. New York: Oxford University Press.
- ARISTOTELIS (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume I. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTOTELIS (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume II. Oxford: Clarendon Press.
- BERTI, Enrico (2017). *Tadurre la Metafisica di Aristotele*. Brescia: Morcelliana.
- BLECUA, Alberto (1990). *Manual de crítica textual*. Madrid: Editorial Castalia.
- CORIANDO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- DIELS, Hermann & KRANZ, Walther (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Erster Band. Berlin
- DIGGLE, James *et. al.* (2021). *The Cambridge Greek Lexicon. (D-CGL)*. Volume I. A-I. Reino Unido: Cambridge University Press.
- DIGGLE, James *et. al.* (2021). *The Cambridge Greek Lexicon. (D-CGL)*. Volume II. K-Ω. Reino Unido: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit (SuZ)*, ed. E. Husserl. Tübingen, Max Niemeyer. [Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014 (1997); traducción al castellano de José Gaos: *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2014 (1951)].
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*, ed. Mark Michalski. Frankfurt, Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1992). *Platon: Sophistes (GA 19)*, ed. Ingeborg Schüssler. Frankfurt, Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt, Klostermann. [Traducción parcial al castellano de Jesús Adrián Escudero: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].
- HEIDEGGER, Martin (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)*, ed. M. Jung y T. Regehly. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jorge Uscatescu: *Introducción a la fenomenología de la religión*. México:

- Siruela/FCE, 2012; y traducción al castellano de Jacobo Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 2018].
- HEIDEGGER, Martin (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (GA 62)*, ed. Günther Neumann. Frankfurt, Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1988). *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt, Klostermann. [Traducción castellana de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2013 (1999)].
- HEIDEGGER, Martin (2004). *Der Begriff der Zeit (GA 64)*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de la conferencia de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011; traducción del tratado al castellano de Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Barcelona: Herder, 2008].
- NEHAMAS, Alexander (1981). "On Parmenides' three ways of inquiry". En *DEUCALION* 33/34. Athens, pp. 97-111.