

Antonino Firenze

Vida y afectividad. Una mirada inédita sobre la animalidad del *Dasein* en el curso *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*.

## 1. Introducción

La intención que anima la presente contribución es interrogar la interpretación del concepto aristotélico de vida que Heidegger articuló en el curso *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, impartido en el semestre de verano de 1924 en Marburgo, y todavía inédito en castellano.<sup>1</sup>

Este trabajo defiende que este curso representa un elemento paradigmático a la hora de circunscribir los *arcana* del pensamiento heideggeriano. Se diferencia de otros estudios previos en que no pretende arrojar luz sobre el laboratorio de pensamiento del que procederá su concepción más madura depositada en *Ser y tiempo*<sup>2</sup>, sino poner de relieve el que se podría considerar un radical e insospechado giro teórico en su obra hasta hoy día ignorado por la mayoría de los intérpretes, con la excepción, cabe decirlo, de estudiosos como Farrell Krell y Bailey.<sup>3</sup>

En efecto, al margen de lo que suele considerar la crítica especializada en relación con la interpretación de la temprana recepción heideggeriana de la filosofía aristotélica, en este texto se puede apreciar una actitud sorprendente respecto a un asunto generalmente

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (Gesamtausgabe, Band 18), Klostermann, Frankfurt, 2002; la traducción de los pasajes de esta obra es de quien escribe. Señalo que para llevarla a cabo se ha cotejado con la traducción italiana editada por G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017. Se trata de uno de los cursos que Heidegger impartió en la universidad de Marburgo entre 1923 y 1928, después de su primera etapa docente en Friburgo entre 1919 y 1923, y a los que asistieron, entre otros, jóvenes filósofos de la talla de Gadamer, Strauss, Arendt, Jonas, Ritter y Löwith. Para un análisis general de este curso cf. T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1995, pp. 286-301. Véanse también: C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Presses Universitaires de France, 2005, en part. pp. 123-131; J. A. Escudero, «Heidegger, lector de la retórica aristotélica», en *Diánoia* 66 (2011), pp. 3-29; R. Garcés Ferrer, «La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51 (2018), pp. 175-195, especialmente pp. 185-191.

<sup>2</sup> Como en su momento ha sido puesto de relieve por Franco Volpi, la influencia aristotélica que caracteriza en general los cursos del periodo de Marburgo jugó un papel decisivo en la preparación de *Ser y tiempo* en la medida en que a partir de estos Heidegger planteó la centralidad ontológica de la *praxis* como base para la elaboración de la analítica existencial del *Dasein* desarrollada en su primera gran obra. Volpi ha subrayado como tal operación hermenéutica, decisiva para la obra del primer Heidegger, halla su explicación inmanente en la necesidad de realizar una crítica destructiva de la primacía otorgada por los neokantianos y por el propio Husserl a un enfoque eminentemente teórico-gnoseológico sobre la subjetividad humana. Cf. F. Volpi, «Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en *Id.* (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston, 1988, pp. 1-41. Del mismo autor véase también «Verdad, sujeto y temporalidad: la presencia de Aristóteles en los cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo*», en *Id.*, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2012 (2010), pp. 69-151. Cf. J. A. Escudero, «El joven Heidegger asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 34 (2001), pp. 179-221. Para un enfoque introductorio sobre el periodo de la docencia marburguesa y su relación con *Ser y tiempo*, cf. también C. Esposito, «El periodo di Marburgo (1923-28) ed "Essere e tempo": dalla fenomenología all'ontología fondamentale», en F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 107-157.

<sup>3</sup> Véase: D. Farrell Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1992, pp. 33-99; C. Bailey, «Affection, compréhension et langage: l'être-au-monde animal dans les interprétations phénoménologiques d'Aristote du jeune Heidegger», en F. Burgat, C. Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale*, Zeta Books, Bucarest, 2016, pp. 121-158.

poco estudiado de su obra, a saber: el problema de la animalidad y su vinculación ontológica con la dimensión mundana y fáctico-vital del *Dasein* humano.

En este sentido, el curso de 1924 presenta una perspectiva que contrasta claramente con la visión teórica sobre la animalidad sostenida por el propio Heidegger en el conocido curso impartido en Friburgo en el semestre invernal de 1929-1930 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, en el que se halla el que es, sin duda alguna, el más profundizado estudio de la animalidad desarrollado por parte de nuestro autor en toda su obra publicada.<sup>4</sup>

Como es conocido, en este curso Heidegger marca una distancia abismal entre el modo de ser del animal en tanto que pobre de mundo (*Weltarmut*) respecto al del humano en tanto que formador de mundo (*Weltbildend*); una distancia ontológica tan radical como la que separa a ambos modos de ser del de la piedra en tanto que sin mundo (*Weltlos*). Dicho de otro modo, esta triple tesis comparativa comprende estas tres dimensiones ontológicas como irreductibles las unas a las otras, como si se tratara de tres reinos del ser separados todos ellos entre sí por unos abismos ontológicos incommunicables.

Además, como ha sido puesto de relieve, en este curso de 1929-1930 asistiríamos a una inquietante nivelación del modo de ser del animal al modo de ser propio del mundo vegetal, siendo ambos reconducidos a la categoría de lo «simplemente viviente», noción concebida justamente en contraposición ontológica a la de la existencia lingüístico-espiritual del hombre.<sup>5</sup> Por lo tanto, en este contexto de poco posterior a *Ser y tiempo* nos hallaríamos delante de un infranqueable abismo ontológico entre *vivir animal* y *existir humano*.<sup>6</sup>

Esta perspectiva no deja de ser chocante si la contrastamos con las reflexiones que el propio Heidegger había llevado a cabo con respecto a la vida animal y humana en el curso de 1924 sobre *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*. En este contexto, en efecto, Heidegger defiende una proximidad ontológica profundamente sugerente entre animal y humano de la que su obra posterior, ya a partir de *Ser y tiempo*, sorprendentemente no dejará rastro.<sup>7</sup> De hecho, en este contexto previo, nuestro pensador llega a sostener que a lado de un *Dasein* humano hay que considerar un *Dasein* animal ya que tanto la vida animal como la vida fáctica del hombre remiten constitutivamente a una común apertura al mundo. Y esto en la medida en que ambas hallan su anclaje esencial en la vida concebida en general en tanto que estructura ontológica fundamental de todo ser viviente.

Contrariamente a lo que acabaría defendiendo en el curso de 1929-1930, no solo el hombre tiene mundo, sino que el animal también, ya que ambos comparten la definición ontológica de ser-en-el-mundo.

Como vamos a mostrar, ambas formas de vida deben de pensarse en tanto que formas de ser-en-el-mundo estructuralmente determinadas por una disposición afectiva

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe de Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt, 1999 [trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007].

<sup>5</sup> Cf. C. Bailey, «La vie végétative des animaux. La destruction heideggérienne de l'animalité comme réduction biologique», en *PhaenEx* 2 (2007), pp. 81-123.

<sup>6</sup> Para un análisis específico de la parte de este curso destinada al estudio de la temática de la animalidad, me permito remitir a A. Firenze, «“A Dog Does Not Exist but Merely Lives”: The Question of Animality in Heidegger's Philosophy», *Philosophy Today*, 1(2017), pp. 135-154.

<sup>7</sup> Para una contextualización más precisa de un presunto primer giro teórico en la obra del joven Heidegger que se manifestaría a partir de *Ser y Tiempo* y que se debería a un abandono del pensamiento aristotélico en pos de una atención por los grandes pensadores alemanes, véase sobre todo el estudio de C. Bailey, *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*, Mémoire de Maîtrise, Département de Philosophie, Université de Montréal, 2011, en part. pp. 34-40.

(*Befindlichkeit*) y orientadas de modo originario hacia una esencial apertura vital a un sentido anclado en el *ahí* (*Da*) del mundo que les rodea.

Veamos pues como Heidegger lee estos célebres pasajes aristotélicos proporcionando una sugerente interpretación de estos, a la vez que los radicaliza en sentido ontológico ofreciendo, de este modo, esa original visión del ser de la vida que estamos aquí intentando poner de relieve.

## 2. Vida y ser-en-el-mundo

De acuerdo con el texto, la premisa del planteamiento heideggeriano reside en la noción aristotélica de *zoe* entendida en tanto que vida genérica y determinación ontológica fundamental de la que proceden tanto la definición específica del hombre como *zoon logon echon*, como la de los demás animales en la medida en que va ligada a la percepción sensible (*aisthesis*).

Heidegger lo sostiene sin rodeos: «*Zoe* es un *concepto ontológico*, “vida” significa un *modo del ser*, y precisamente el ser-en-un-mundo. Un viviente no está simplemente presente allí, sino que está en un mundo de modo tal que tiene su mundo». Por lo que si un animal no está simplemente allí es que «está en el mundo en el modo del tener el mundo». <sup>8</sup> Es cierto, como indica aquí el filósofo, que «*el ser-en-el-mundo del hombre está determinado, en su fundamento, por el hablar*» y que «el modo de ser fundamental del hombre en su mundo es el hablar con el mundo, sobre el mundo, del mundo» ya que el *logos* es justamente «la determinación fundamental del ser del hombre» en tanto que tal. <sup>9</sup>

Sin embargo, el asunto decisivo aquí en juego es que tal definición específica de la esencia humana halla su raíz ontológica en el hecho de que el hombre procede de esta *zoe* genérica, y su definición ontológica sería imposible, o peor, equivocada, si no se la hiciera derivar de esta dimensión fundamental del ser que abarca a todo ser viviente. Por eso, Heidegger sostiene convencido que «la vida es un *cómo*, una *categoría del ser*» <sup>10</sup>, y la tarea que se asigna aquí es justamente pensar el concepto de «vida» de modo radical en tanto que ser: «Vivir es un ser-en-un-mundo, hombres y animales están allí presentes no unos a lado de otros, sino con otros y se dirigen recíprocamente (en el caso del hombre) los unos a los otros». <sup>11</sup>

Este pasaje resulta especialmente llamativo porque Heidegger asocia humanos con animales sobre la base de su común derivación de la *Zoe* y los define a ambos como ser-en-un-mundo (*Seins-in-einer-Welt*) y como ser con otros (*mit anderen*).

Por lo tanto, el hablar específicamente humano ligado al *logos* no se podría entender como separado de su enraizamiento con la vida en sentido genérico, ya que como señala el propio Heidegger «es a partir de esta posibilidad fundamental de la vida que el ser de la vida debe ser generalmente entendido. El hablar se debe reinsertar en el contexto ontológico de la vida, como contexto de un ser específico»; de eso se sigue que, si «para

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 18: «*Zoe* ist ein *Seinsbegriff*, “Leben” besagt eine *Weise des Seins*, und zwar *Sein-in-einer-Welt*. Ein Lebendes ist nicht einfach vorhanden, sondern ist einer Welt»; «ist in der Welt in der Weise des Sie-Habens».

<sup>9</sup> *Ibid.*: «*Das In-der-Welt-sein des Menschen ist im grunde bestimmt durch das Sprechen*»; «Die Weise des fundamentalen Seins des menschen in seiner Welt ist, mit ihr, über sie, von ihr zu sprechen»; «die Grundbestimmung des Seins des Menschen ist».

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 21: «Leben ist ein *Wie*, eine *Kategorie des Seins*».

<sup>11</sup> *Ibid.*: «Leben iste in *Seins-in-einer-Welt*, Tier und Mensch sind vorhanden nicht neben anderen, sondern mit anderen, und (beim Menschen) sie sprechen sich gegenseitig aus».

el hombre vivir significa hablar», entonces «el hablar pertenece al auténtico impulso ontológico del hombre».<sup>12</sup>

Nótese que aquí Heidegger se sirve explícitamente del término de impulso (*antrieb*), justamente para vincular ontológicamente la definición de la esencia específica del hombre a la del ser de la vida en general, y no por supuesto a una raíz espiritual extrínseca a esta vida. Dicho de otra forma, el modo de ser fundamental de la vida consiste precisamente en un «tener mundo» en tanto que abierto expresarse del viviente que se relaciona con este.

Esta perspectiva la podemos ver confirmada en otro fragmento en el que Heidegger se esfuerza por comprender las implicaciones ontológicas de la definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon* articulada en un texto fundamental como el libro I, 2 de la *Política*. Aquí en efecto, como es conocido, Aristóteles plantea esta definición de la esencia humana a partir de su diferencia específica con respecto a la de los animales, centrandó su argumentación en la diferencia entre *phone* animal y *logos* humano.

De entrada, podemos apreciar que retomando el fragmento 1253 a 9, en el que se da la célebre definición *logon de monon anthropos ekei ton zoon*, Heidegger lo traduce de un modo filológicamente discutible, pero sin duda hermenéuticamente muy sugerente, de la siguiente manera: «de entre todos los vivientes solo el hombre tiene su ser-ahí en el modo del “hablar de...”».<sup>13</sup>

Lo que de este modo el filósofo pretende mostrar es que el *logos* no debe de entenderse como abstracta capacidad teórico-racional, sino, más radicalmente, como la modalidad de ser práctico-vital peculiar del hombre en tanto que «ser-el-uno-con-el-otro» (*Miteinandersein*) en el espacio público de la *polis*. Y esto en pos de una *koinonia* que se da eminentemente en «este ente, que habla con el mundo, en la medida en que es ser-con-otros».<sup>14</sup>

Es cierto, como él mismo recuerda a continuación, que lo que le hace propiamente humano es que, a diferencia de los animales, que se comunican (*semanein*) entre sí las sensaciones de lo placentero (*hedu*) y de lo doloroso (*luperon*) a través de la *phone*, el hombre puede manifestar (*dheloun*) mediante el *logos* no simples sensaciones sino conceptos morales como el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo beneficioso y lo dañino.

No obstante, para Heidegger esta diferencia no implica una ruptura ontológica entre modos de ser irreductibles el uno al otro, ya que la raíz de donde proceden tanto la *phone* como el *logos* no deja de ser la misma, es decir la *Zoe*. El mismo lo subraya de este modo:

Ahora bien, es cierto que la expresión sonora mediante la voz (*phone*) es una señal (*semeion*) de lo *hedu* y de lo *luperon*, de lo placentero y de lo doloroso, de lo que alivia y oprime el ser-ahí, por lo que la *phone*, en tanto que modo de la vida, está presente también en otros seres vivientes (también el hombre posee esta expresión sonora, pero esta no es el *idion*, el “carácter peculiar” que constituye el ser del hombre).<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*: «Von dieser Grundmöglichkeit des Lebens ist im letzten Grunde das Sein des Lebens überhaupt zu verstehen. Sprechen wird verwiesen in den Seinszusammenhang des Lebens als eines spezifischen Seins»; «Leben des menschen heißt Sprechen»; «das Sprechen zum *eigentlichen Seinsantrieb* des Menschen gehört».

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 46: «In der Weise des Sprechens über ... hat einzig der Mensch sein Dasein unter dem, was lebt».

<sup>14</sup> *Ibid.*: «Dieses Seiende, das mit der Welt spricht, iste in solches, das im *Sein-mit-anderen* ist».

<sup>15</sup> *Ibid.*: «Nun ist zwar die stimmliche Verlautbarung (*phone*) eine Anzeige (*semeion*) des *hedu* und des *luperon*, des Angenehmen und Betrüblchen, des das Dasein Hebenden und Verstimmenden, weshalb sie [*phone*] als Weise des Lebens auch bei den anderen Lebewesen vorhanden ist [der mensch hat diese

Por consiguiente, continua, es necesario recordar que «la posibilidad de ser de los animales ha llegado de por sí sola hasta este modo de ser, a tener percepción de lo que constituye el bienestar y el malestar, a orientarse hacia ello y» elemento de enorme importancia «a señalárselo recíprocamente».<sup>16</sup> Por esta razón, cabe diferenciar con Aristóteles el *logos* de «otros modos de “ser-en-el-mundo”»<sup>17</sup>, pero no para contraponerlos, puesto que también la «expresión sonora» (*Verlautbarung*) representada por el *semanein allelois* animal acaba por ser reconocido como lo que constituye «el ser el uno con el otro de estos vivientes».<sup>18</sup> En suma:

tanto en la *phone* como en el *logos* se muestra un modo determinado del “ser-en-el-mundo”, un modo determinado del encuentro entre la vida y el mundo, en el primer caso en el carácter de lo *hedu* y de lo *luperon*, en el segundo en el carácter de lo “beneficioso” y de lo “dañino” (*sumpheron*, *blaberon*).<sup>19</sup>

En ambos casos, como subraya el filósofo, se trata de:

determinaciones fundamentales: significan que en su ser-ahí natural el mundo no es un dato de hecho del que tomo consciencia, no es una realidad física o empírica, sino que *está ahí la mayoría de las veces en el modo de lo beneficioso y de lo dañino, de lo que alivia u oprime el ser-ahí*.<sup>20</sup>

Tanto la expresión sonora como el hablar, por lo tanto, son modalidades de acceso al mundo de unas distintas formas de vida, pero en ningún caso dos modos de ser irreductibles el uno al otro porque escindidos por un abismo ontológico. Más bien, en ambos casos de lo que se trata es de formas de apropiarse de un mundo que los vivientes se encuentran en su ser-ahí y que las comunican a otros porque su modo de ser-en-el-mundo es constitutivamente un ser-con-otros:

El carácter de ser-ahí del mundo implica por lo tanto el estar-referido de su “ahí” a muchos, que son el uno con el otro. Este mundo que está-ahí para muchos, que viven el uno con el otro, lo llamamos *mundo circundante*, es decir, el mundo con el que yo en primer lugar y la mayoría de las veces trato.<sup>21</sup>

En este sentido resulta manifiesto que Heidegger considera tanto a la *phone* como al *logos* como posibilidades colindantes y no excluyentes de acceso al mundo, un mundo que se les abre a los vivientes gracias a su proximidad práctico-vital, es decir en cuanto

---

Verlautbarung auch, aber sie ist nicht das idion, das “Eigentümliche”, was das sein des menschen ausmacht]».

<sup>16</sup> *Ibid.*: «Bis zu dieser Seinsweise ist die Seinsmöglichkeit der Tiere von sich selbst her gekommen, Vernehmung zu haben von dem, was das wohlbefinden und das Verstimmsein ausmacht, darüber orientiert zu sein und dieses einander anzuzeigen».

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 47: «andere Weisen des Seins-in-der-Welt».

<sup>18</sup> *Ibid.*: «es macht das Miteinandersein dieser Lebenden aus».

<sup>19</sup> *Ibid.*: «In der *phone* ebenso wie im *logos* zeigt sich eine *Bestimmtheit des Seins-in-der-Welt*, eine *bestimmte Weise, wie die Welt dem Leben begegnet*, im ersten Fall im Charakter des *hedu* und des *luperon*, im zweiten Fall im Charakter des “Zu- und Abträglichen” (*sumpheron*, *blaberon*)».

<sup>20</sup> *Ibid.*: «fundamentale Bestimmungen: nämlich daß die Welt im natürlichen Dasein nicht ein Tatbestand ist, den ich zur Kenntnis nehme, keine Wirklichkeit oder Realität, sondern daß *die Welt zumeist da ist in der Weise des Zu- und Abträglichen, des das Dasein Hebenden und es Verstimmenden*».

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 47-48: «Der Daseinscharakter von Welt hat gerade seine Bezogenheit seines Da auf mehrere, die miteinander sind. Diese zunächst da-seiende Welt für mehrere, die miteinander leben, bezeichnen wir als *Umwelt*, die Welt, in der ich mich zunächst und zumeist umtue».

mundo circundante con el que se hallan en relación originariamente de modo pre-tético y pre-reflexivo.<sup>22</sup>

Para ello, Heidegger se preocupa de aclarar que estas dos posibilidades, en efecto, «son los *modos en los que los vivientes son el uno con el otro*»<sup>23</sup>, es decir, modos de encuentro con el mundo en la medida en que están «dirigidos al “ser-en-el-mundo” y a la vida de un modo que lo que está “ahí” con el carácter de lo *hedu* y de lo *luperon* no se capta en absoluto explícitamente en cuanto tal en su realidad».<sup>24</sup>

A diferencia de lo que acontece en la actitud teórica, en lo placentero y en lo doloroso el mundo se da como mundo circundante justamente porque es un mundo “no-objetual”, es decir un mundo al que los animales no acceden en tanto que conjunto de objetos, sino en tanto que este se presenta como lo que alivia u oprime, como algo que afecta directamente su disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Es decir, como algo que atañe a su sentirse-afectado en tanto que «ser-en-el-mundo como ser-el-uno-con-otro»<sup>25</sup>, tal y como es propio de los vivientes en general.

Estas cuestiones se ven profundizadas de manera hartamente sugerente en las páginas inmediatamente posteriores en las que Heidegger se dedica a traducir y comentar unos pasajes del libro I, 11 de la *Retórica* de Aristóteles.

Aquí, en efecto, el filósofo halla otros elementos textuales decisivos para su labor de radicalización ontológica de la filosofía práctica aristotélica en la medida en que le permiten profundizar en su comprensión de la proximidad en la distancia que se da entre humano y animal, entendidos como modos de ser-en-el-mundo procedentes de la dimensión ontológica fundamental representada por la *Zoe*: «En ambos casos, bajo observación está lo viviente, la vida en cuanto “ser-en-un-mundo”».<sup>26</sup>

En el caso de los animales, en efecto, su modo de ser tiene la posibilidad ontológica de estar abierto al mundo gracias al hecho – como dice Heidegger traduciendo el texto aristotélico – «de tener la percepción de lo *hedu* y de lo *luperon*, es decir de las determinaciones de lo que alivia u oprime».<sup>27</sup>

Nótese que aquí el filósofo subraya explícitamente que al traducir el término *aisthesis* con percepción, y no con sensación, lo que pretende es trasladar de modo más adecuado justamente el hecho del «estar-abierto del vivir de los animales» respecto al mundo.<sup>28</sup>

Es decir, el hecho de tenerlo allí delante suyo y que este mundo tenga un sentido, ciertamente no reconducible a la dimensión apofántica propia del *logos* humano, pero no por ello menos válido desde el punto de vista de la comprensión vital del animal pauta según los términos afectivos de algo placentero o doloroso:

---

<sup>22</sup> Como es conocido, Heidegger retoma la noción de *Umwelt* (que aquí traducimos como mundo circundante siguiendo la traducción de A. Ciria del ya mencionado curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*) de la obra del biólogo estonio Jakob von Uexküll. Sobre la interpretación heideggeriana de la teoría biológica de von Uexküll, véase M. Bassanese, *Heidegger e Von Uexküll*, Trento, Verifiche, 2004; B. Buchanan, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll. Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, State University of New York Press, 2008, pp. 7-114. Sobre este asunto cfr. también A. Firenze, «Lacking what? On the *Welt-Umwelt* dichotomy in Heidegger and Gehlen», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 63 (2019), pp. 39-53.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, op. cit., p. 48: «die Weisen sind, in denen Lebende miteinander sind».

<sup>24</sup> *Ibid.*: «die sich adressieren an das Sein-in-der-Welt, an das Leben, derart, daß das, was im Charakter des *hedu* und des *luperon* da ist, als solches in seiner Wirklichkeit gar nicht ausdrücklich erfaß ist».

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49: «Sein-in-der-Welt als Miteinandersein».

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 51: «Beide Male ist in Beobachtung gestellt Lebendes, leben als Sei-in-einer-Welt».

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52: «das Sein der Tiere ist so weit erschlossen, daß es ist ein Vernehmen zu haben des *hedu* und *luperon*, von den Bestimmungen des Hebenden und Niederdrückenden».

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*: «Erschlossenheit des Lebens der Tiere».

En el ser de los animales en cuanto “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) observamos la *aisthesis*: los animales perciben el mundo (*vernehmen die Welt*) dentro de delimitados límites, están en el mundo en modo tal que tienen allí el mundo circundante en el que se orientan de modo determinado. Por lo tanto, también el estar orientado en el mundo (*Orientiertsein in der Welt*), el tenerlo-allí-explicitamente-de-algún-modo (*Irgendwie-ausdrücklich-sie-Dahaben*), no es algo propio del hombre en cuanto tal.<sup>29</sup>

En suma, si bien es cierto que los animales para Aristóteles no tienen *logos*, y por lo tanto les es cerrado de modo estructural el camino del lenguaje apofántico, este hecho no impide, como recuerda el propio Heidegger, que el estagirita les pueda atribuir, gracias a la presencia en su *psyche* de la *aisthesis*, una cierta capacidad de *phronesis*. Dicho de otro modo, los animales serían prudentes a condición de que se entienda esta prudencia en el sentido amplio de una capacidad perceptiva de orientarse en su mundo circundante.

Heidegger entiende entonces esta prudencia en el sentido de esa *dynamis* de discernir (*krinein*) que Aristóteles les otorga a los animales cuando se muestran capaces de distinguir si un ente les puede llegar a afectar en tanto que placentero o doloroso, y cuando gracias a este discernimiento se mueven a sí mismos en función de dicha percepción: «también los animales tienen, en cierto sentido, una *phronesis* – que aquí se debe entender como capacidad de orientarse, *aisthesis*, es decir *phronesis* no determinada por el *nous*, no en sentido propio».<sup>30</sup>

Por lo tanto, como se sigue de esta lectura de la *Retórica*, la posibilidad de ser propia del animal en cuanto abierto al mundo tiene que ver con el carácter materialmente indefinido de lo que se le presenta en la percepción como placentero o doloroso. Lo percibido como tal, en efecto, no se le presenta al animal como algo directamente presente, como algo dado en la forma de un contenido positivo de la sensación, sino que se le da como algo que “puede” ser percibido como placentero o doloroso.

Dicho con las palabras del propio Heidegger, lo que se presenta en la percepción no «necesita estar directamente presente, puede solo anunciarse» y «este carácter del “puede” especifica ulteriormente el ser-ahí del mundo».<sup>31</sup> Y esto porque, tanto lo placentero como lo doloroso remiten a un “sentirse afectado” del animal por parte del mundo, determinado de modo esencial por su disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

### 3. Vida y afectividad

Por lo visto hasta el momento, lo placentero y lo doloroso dan forma a una disposición afectiva determinada porque el animal se encuentra ya de entrada en el modo del estar dispuesto afectivamente en el mundo. Heidegger quiere así delimitar lo que él llama “el contexto fundamental de la vida” (*Grundzusammenhang des Lebens*), a saber: «todos los modos de la vida se caracterizan por el hecho que el modo de ser, aquí, es un sentirse en el estar-dispuesto en el modo del “llevar en una disposición y estar en ella”».<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 99: «Beim Sein der Tiere als In-der-Welt-sein beobachten wir die *aesthesis*: Die Tiere vernehmen die Welt in bestimmten Grenzen, sie sind in der Welt derart, daß sie die Umwelt da haben, sie haben in ihr eine bestimmte Orientierung. Also auch dieses Orientiertsein in der Welt, dieses Irgendwie-ausdrücklich-sie-Dahaben, ist dem Menschen als solchen nicht eigen».

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 235: «die Tiere auch in gewisser Weise eine *phronesis* haben: *phronesis* hier als Sichorientieren, *aesthesis*; *phronesis* hier nicht bestimmt durch den *nous*, nicht im eigentlichen Sinne».

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 53: «braucht nicht direkt präsent zu sein, es kann sich anmelden»; «Dieser Charakter des ‘kann’ ist weiterhin bestimmend für das Dasein der Welt».

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 54: «Alle Weisen des Lebens sind dadurch charakterisiert, daß die Weise des Seins hier ist ein Sichbefinden in der Weise des In-eine-Befindlichkeit-Bringens-und-darin-Seins» (cursiva en el original).

Es decir, que todos los modos de la vida se caracterizan por el hecho de que su modo de ser fundamental consiste en un sentirse a sí mismo en un estar-dispuesto afectivamente. A partir de estas premisas resulta claro que no se puede establecer ninguna separación ontológica radical entre el modo de ser en el mundo del animal y el del humano, ya que la disposición afectiva que hace posible la percepción de dichas afecciones en ambos casos se da como una característica esencial de todo ser viviente. En este sentido, es cierto que en el caso del hombre en lugar de la percepción de lo placentero y de lo doloroso, gracias a la presencia del *logos*, se dé de modo específico la manifestación recíproca de lo “beneficioso” y de lo “dañino”. No obstante, el hecho ontológico fundamental que cabe indicar es que dicha experiencia propiamente humana emerge de una más originaria percepción corpóreo-animal de lo placentero y de lo doloroso. Respecto a esta, finalmente, la manifestación lingüístico-apofántica propia de lo humano representaría una modificación específica, pero en ningún caso una alteración esencial de su originario modo de ser práctico-vital. El propio Heidegger lo señala en otro pasaje harto sugerente, que vale la pena aquí citar a pesar de su extensión:

el carácter de encuentro del mundo para la vida de los animales es lo *hedu* y lo *luperon*, el carácter de encuentro para el ser del hombre es lo beneficioso y lo dañino, en síntesis, lo útil y el bien. Hecha esta distinción, no obstante, no se debe olvidar que (como Aristóteles muestra en el *De anima* en su investigación sobre los caracteres ontológicos de lo viviente) las específicas posibilidades ontológicas que ha alcanzado el animal no están simplemente *a lado* de las del hombre, ya que – como todas las posibilidades propias de los animales – estas *están ahí implícitamente también en el hombre*, es decir no están allí una a lado de las otras, sino que están determinadas por la *ousia* del hombre, por su modo de ser en el mundo, por lo que el carácter de la *hedone* sufre una modificación determinada, conformemente al modo de ser del hombre en el mundo.<sup>33</sup>

Al concebir el vínculo ontológico de la corporeidad viviente del hombre con la corporeidad viviente del animal, sobre la base de sus respectivas disposiciones afectivas frente al mundo, lo que está en juego no es una simple estratificación sumatoria de características específicas que se perfeccionarían jerárquicamente. Más radicalmente lo que se muestra es una explicitación o modificación de una *ousia* humana respecto a otra, la *ousia* animal, que halla su posibilidad de comprensión en la supeditación de ambas a la apertura al mundo que las vincula en tanto que formas de ser procedentes de la *Zoe*.

Estas consideraciones encuentran una profundización especialmente significativa en otro pasaje en el que Heidegger afirma que un ser viviente en la medida en que vive tiene diferentes posibilidades de ser, ya que en un caso «puede percibir (*aisthesis*) algo, puede tender (*orexis*) a algo»<sup>34</sup>, mientras que en el otro puede dirigirse al mundo del modo determinado por la reflexión.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 53: «Der Begegnischarakter der Welt für das Leben der Tiere ist das *hedu* und das *luperon*, der Begegnischarakter für das Sein des Menschen ist der Charakter des Zuträglichen und Abträglichchen, zusammengefaßt: des Beiträglichchen, und des Guten. Wenn man diese Abgrenzung durchführt, so muß man sich erinnern, daß die bestimmten Seinsmöglichkeiten, bis zu denen das Tier gekommen ist, wie es Aristoteles in *De anima* in seiner Untersuchung über die Seinscharaktere des Lebenden zeigt, nicht einfach *neben* denen des Menschen stehen, sondern wie alle Möglichkeiten, die das Tier hat, *im* Menschen *mit da* sind, nicht nebeneinander liegen, sondern von der *ousia* des Menschen, von seiner Weise, in der Welt zu sein, bestimmt sind, so daß der Charakter der *hedone* eine ganz bestimmte Modifikation bekommt, gemäß der Weise des Seins des Menschen in der Welt».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53: «daß es etwas wahrnehmen kann (*aisthesis*), daß es auf etwas aus ist (*orexis*)».

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*



No obstante, lo que en todo caso debe resaltarse es que lo que aquí se muestra es una disposición afectiva (*Befindlichkeit*), es decir «el modo del tener-se a sí mismo de un ser-ahí». <sup>36</sup> Solo por eso, insiste Heidegger, «la vida se caracteriza en tanto que “ser-en-el-mundo”, vida en tanto que ser-en. Así se da la posibilidad que el ente que es de este modo, en tanto que orientado, en cierto sentido se tenga a sí mismo consigo mismo». <sup>37</sup> En suma, Heidegger subraya que tal disposición afectiva propia del animal no le ubica en el peldaño inferior de una pretendida jerarquía ontológica en la que el humano ocuparía el nivel superior, ya que, como el mismo aclara:

debemos renunciar a la idea de que el tenerse a uno mismo (*Sich-selbst-Habens*) esté orientado a la reflexión. La reflexión es solo una forma por así decirlo exagerada (*outrierte Form*) en la que el ser-ahí es consciente de sí mismo. Si así fuera no se podría nunca alcanzar la comprensión del modo primitivo de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Lo afectivo en tanto que tal posee ya el carácter del “tenerse a uno mismo”. <sup>38</sup>

Desde este punto de vista, el dato ontológico fundamental relativo a la ipseidad o mismidad del *Dasein*, tanto humano como animal, no tiene que ver con la importancia de la consciencia que el sujeto adquiriría teóricamente mediante la reflexión. Más radicalmente se trata de comprender este primordial estar dispuesto afectivamente del cuerpo en tanto que forma originaria del tenerse a uno mismo propia del *Dasein* y, con este, de todo ser viviente.

Si el cuerpo, afectado originariamente por el placer o por el dolor gracias a su previa disposición afectiva hacia el mundo, acaba optando por perseguir el placer o huir del dolor, en el fondo no hace con ello nada más que realizar «la posibilidad fundamental de la vida como posibilidad de estar con uno mismo». <sup>39</sup> Dicho de otro modo, la búsqueda del placer o la huida del dolor son las «*movilidades fundamentales del ser-ahí*» (*Grundbewegtheiten des Daseins*), ya que son «originariamente inseparables del ser-ahí de lo viviente y constituyen su disposición afectiva fundamental, el modo en que el ser-ahí, por así decirlo, se lleva a sí mismo». <sup>40</sup>

Por lo tanto, resulta manifiesto que el papel que, en este curso de 1924, al pretender radicalizar ontológicamente la filosofía práctica aristotélica, Heidegger les otorga a la disposición afectiva y a las afecciones primarias o pasiones (*pathe*) que le van íntimamente asociadas, debe entenderse como el lugar en el que el *Dasein* halla sus raíces ontológicas. Por ello, sin esta dimensión originaria ni la consciencia ni la reflexión podrían acabar teniendo el lugar que les corresponde en tanto que características específicas del *bios* humano, sea este el *bios praktikos* o el *bios theoretikos*.

En esta línea, podemos retomar otro pasaje en el que el filósofo subraya como los *pathe* aquí estudiados constituyen «el terreno del que nace y se desarrolla el hablar y en cuyo interior crece a la vez lo que hablando ha sido expresado». <sup>41</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 246: «die Weise des Sichhabens eines Daseins».

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 246-247: «das Leben charakterisiert als In-der-Welt-sein, Leben als In-Sein. Die Möglichkeit ist gegeben, daß das so Seiende als orientiertes sich in gewisser Weise selbst mithat».

<sup>38</sup> *Ibid.*: «Wir müssen Abstand nehmen von der Orientierung des Sich-selbst-Habens an der Reflexion. Die Reflexion ist nur eine gewissermaßen outrierte Form, in der das Dasein sich seiner selbst bewußt ist. Von da aus kann man nie zum Verständnis der primitiven Weise der Befindlichkeit kommen. Das Affektive als solches hat schon den Charakter des Sich-selbst-Habens».

<sup>39</sup> *Ibid.*: «die Grundmöglichkeit des Lebens als eines Seins bei sich selbst charakterisieren».

<sup>40</sup> *Ibid.*: «Weil die *hedone* bzw. *lupe* ursprünglich mit dem *dasein* des Lebenden verhaftet ist und die Grundbefindlichkeit ausmacht, die Weise, in der das Dasein sich gewissermaßen selbst mitnimmt».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 262: «sondern der Boden, aus dem das Sprechen erwächst und in den hinein das Ausgesprochene wieder wächst».

Por esta razón, entonces, según Heidegger estos representan

*las posibilidades fundamentales en las que el ser se orienta primariamente con respecto a sí mismo*, se siente dispuesto. Este primario estar orientado, la aclaración de su propio “ser-en-el-mundo”, no es un *saber (Wissen)*, sino un *sentirse-dispuesto (Sichbefinden)* que se puede determinar de forma diferente según el modo de ser-ahí de un ente.<sup>42</sup>

Así pues, lo que a Heidegger le interesa poner de relieve de forma radical es que las pasiones o afecciones fundamentales que proceden de esta disposición afectiva originaria nos remiten a un «*sentirse dispuesto del ser viviente en su mundo*» y que precisamente por esta razón «las afecciones desempeñan un rol fundamental en la definición del «ser-en-el-mundo», del «ser-con-y-respecto-a-otros»».<sup>43</sup>

Finalmente, comprender el modo de ser-en-el-mundo de todo ser viviente equivale a poner el acento en el carácter eminentemente pre-tético y afectivo de este modo de ser originario. Lo que nos indican las afecciones generadas por esta disposición afectiva originaria es que respecto a estas «no se trata de caracterizar un *modo de concebir* el mundo, sino el *estar* en este»<sup>44</sup>, ya que, como continua el filósofo, «no se trata de *modos de concebir la realidad* según determinados aspectos, sino del *ser-en-el-mundo*».<sup>45</sup>

De este modo, Heidegger defiende que si se quiere comprender de forma radical el modo de ser originario de la vida no se puede esperar hacerlo a partir de una preconcepción de tipo teórico-gnoseológica según la cual se mantendría vigente una distancia insalvable entre la relación sujeto humano cognoscente-mundo conocido y la relación sensación animal-mundo sentido.

Frente a esta perspectiva, el pensador alemán defiende una premisa radical de tipo práctico-vital según la cual para concebir un mundo se debe *presuponer* un ser-en-el-mundo, tanto del humano como del animal, como esa dimensión ontológica originaria en la que estos se encuentran desde su entrada en la vida. En este sentido, la facultad de «concebir el mundo» no es otra cosa que «una determinada posibilidad del ser-en-el-mundo» ya que «solo estando en el mundo se lo puede concebir».<sup>46</sup>

Coherentemente con esta premisa práctico-vital Heidegger acaba afirmando sin medias tintas que:

Por eso el encontrar el mundo al interior de una determinada disposición afectiva de los vivientes hace que tanto el animal como el hombre estén cada uno en su mundo; es precisamente el estar-referido del animal al mundo lo que en su ser lleva al animal en el ser-ahí.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> *Ibid.*: «die Grundmöglichkeiten, in denen das Dasein sich über sich selbst primär orientiert, sich befindet. Das primäre Orientiertsein, die Aufhellung seines Seins-in-der-Welt ist kein Wissen, sondern ein Sichbefinden, das je nach der daseinsweise eines Seienden verschieden bestimmt sein kann».

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 122: «Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt [...] Die Affekte spielen eine fundamentale Rolle bei der Bestimmung des Seins-in-der-Welt, des Seins-mit-und-zu-anderen».

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56: «sofern es sich nicht darum handelt, eine Auffassungsweise der Welt zu charakterisieren, sondern das Sein in ihr».

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 57: «Es handelt sich nicht um Auffassungsweisen von Wirklichkeit hinsichtlich bestimmter Aspekte, sondern um das Sein-in-der-Welt».

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 57: «Erfassen der Welt ist eine bestimmte Möglichkeit des Seins in ihr, nur seiend in der Welt kann man sie erfassen».

<sup>47</sup> *Ibid.*: «Deshalb, weil die Welt hineinbegegnet in eine bestimmte Befindlichkeit des Lebenden, ist das Tier und der Mensch in seiner Welt. Die Bezogenheit des Tieres zur Welt ist es gerade, die das Tier in seinem Sein eigentlich ins Dasein bringt».

Ahora bien, una vez realizada nuestra lectura podemos afirmar que para el joven Heidegger, tanto la forma de vida humana como la forma de vida animal merecen pensarse en tanto que formas de ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) estructuralmente determinadas por una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que está incrustada en su corporeidad viviente y que las abre de modo originario hacia al mundo que les rodea. Sobre esta base eminentemente afectiva, ambas formas de vida en tanto que ser-en-el-mundo comparten una tendencia a la comprensión (*Verstehen*) práctico-vital del mundo en el que se orientan mediante la percepción en búsqueda del sentido de su propio modo de ser.

Además, esta rehabilitación ontológica de la filosofía de la vida aristotélica nos ha permitido vislumbrar la presencia en el vivir animal, de un modo incluso más originario del que se da en el vivir humano, del ser-con (*Mitsein*), revelada en la comunicación de las afecciones que mediante la *phone* los animales se intercambian entre sí.

En este sentido, este curso sobre *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* representa una anticipación explícita, aunque por ello no menos incómoda, de las tres estructuras existenciales fundamentales (*Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Mitsein*) del *Dasein* expuestas en *Ser y Tiempo*.<sup>48</sup> Estructuras existenciales que, no obstante, en este contexto ya serán consideradas como prerrogativas ontológicas exclusivas del *Dasein* humano. Es decir, de un *Dasein* que ya no tolerará ninguna proximidad ontológica con el animal, rebajado irremediamente al estatuto ontológico inferior de lo simplemente viviente y marcado por un infranqueable abismo ontológico con respecto a lo humano. En suma, de un *Dasein* que, finalmente, o es humano o no es.<sup>49</sup>

## Bibliografía

BAILEY, C., *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*, Mémoire de Maîtrise, Département de Philosophie, Université de Montréal, 2011.

—, «La vie végétative des animaux. La destruction heideggerienne de l'animalité comme réduction biologique», *PhaenEx 2* (2007), pp. 81-123.

—, «Affection, compréhension et langage: l'être-au-monde animal dans les interprétations phénoménologiques d'Aristote du jeune Heidegger», en F. Burgat, C. Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta Books, 2016, pp. 121-158.

BASSANESE, M., *Heidegger e Von Uexküll*, Trento, Verifiche, 2004.

BUCHANAN, B., *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll. Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, State University of New York Press, 2008.

---

<sup>48</sup> A este respecto, véase C. Bailey, «Affection, compréhension et langage: l'être-au-monde animal dans les interprétations phénoménologiques d'Aristote du jeune Heidegger», *op. cit.*

<sup>49</sup> Sobre las posibles razones de esta ruptura, que marcará el desarrollo de su filosofía a partir de *Ser y tiempo*, con respecto a la concepción de la animalidad y del *Dasein* animal defendida en este curso no es posible llevar a cabo ni siquiera un esbozo de interrogación, ya que tal tarea requeriría un espacio del que aquí ya no dispongo. A este respecto me parece una vez más merecedora de mencionarse la aportación de Bailey, según quien una razón de peso podría hallarse en la profundización del concepto de *ek-sistenz* tal y como Heidegger lo elabora en *Ser y tiempo*. Aquí, en efecto, y a diferencia del curso marburgués de 1924, la existencia dejaría de ser una consecuencia de la apertura (*Erschlossenheit*) al mundo que caracterizaba a humanos y animales debido a su común procedencia de la vida como categoría ontológica fundamental, para convertirse en la condición de posibilidad de la resolución (*entschlossenheit*) a favor de la comprensión auténtica del ser-en-el-mundo en tanto que prerrogativa del *Dasein*. Cf. C. Bailey, *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*, *op. cit.*, pp. 86-89.

- ESCUADERO, J. A., «El joven Heidegger asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 34 (2001), pp. 179-221.
- , «Heidegger, lector de la retórica aristotélica», *Diánoia* 66 (2011), pp. 3-29.
- ESPOSITO, C., «Il periodo di Marburgo (1923-28) ed “Essere e tempo”: dalla fenomenología all’ontología fondamentale», en F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 107-157.
- FARRELL KRELL, D., *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- FIRENZE, A., «“A Dog Does Not Exist but Merely Lives”: The Question of Animality in Heidegger’s Philosophy», *Philosophy Today* 1 (2017), pp. 135-154.
- , «Lacking what? On the *Welt-Umwelt* dichotomy in Heidegger and Gehlen», *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 63 (2019), pp. 39-53.
- GARCÉS FERRER, R., «La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51 (2018), pp. 175-195.
- HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (Gesamtausgabe, Band 18), Frankfurt, Klostermann, 2002 [trad. it. de G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Milano, Adelphi, 2017].
- , *Die Grundbegriffe de Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt, Klostermann, 1999 [trad. cast. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007].
- KIESEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.
- SOMMER, C., *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d’Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- VOLPI, F., «Dasein comme praxis: L’assimilation et la radicalization heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote», en *Id.* (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 1-41.
- , «Verdad, sujeto y temporalidad: la presencia de Aristóteles en los cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo*», en *Heidegger y Aristóteles*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 69-151.