

ΦΥΣΙΣ: *Un decir (Sagen) de Aristóteles
y un mostrar (Zeigen)
de Heidegger*

(A propósito de: *Acerca de la esencia y del concepto de
la "Physis". Aristóteles, Física, B I*)¹

*"Ser verdadero" (verdad)
quiere decir ser descubridor
(Heidegger)*².

En esta breve reflexión intentaremos presentar cómo, para Heidegger, 1) la palabra filosófica es un *pre*-texto para descubrir esta "construcción" de una estancia, 2) la palabra que ha realizado esta "construcción" es el *lógos* griego, 3) su análisis sobre la *physis* de Aristóteles no parte de un texto, sino de un modo de "construir", en la palabra, una "relación del Ser al hombre", que violenta el texto.

1. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristóteles, *Physik B I*", *El Pensiero*, Milán, III, 1958. Posteriormente este artículo fue publicado como volumen separado (*Die Physis bei Aristoteles*) por V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967. Existe traducción en español (y a ella nos referiremos) de P. Múnera Vélez: "Acerca del Concepto y Esencia de la *Physis*. Aristóteles, *Física B I*". *Escritos*, Facultad de Filos. y Letras, Univ. Bolivariana, Medellín, Colombia. Vol. I, n.º 1, Julio 1974, y volúmenes siguientes.

2. *Sein und Zeit*, edición original aparecida en "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Vol. VIII, Halle, 1927, págs. 1-438, y M. Niemeyer, Halle. Existe traducción española por J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1962 (2.ª edición; nuestras referencias son a esta edición), p. 158.

1. UN PRE-TEXTO

"Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia lo particular" (Aristóteles) ³.

Una palabra — $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ en este caso—, y alrededor de esta palabra —interrogándose sobre su esencia (*Wesen*) y su concepto (*Begriff*)— se anuda la problemática de un modo de pensar, entendiendo por esta actividad el *ejercicio (energeia) de un modo de ser (ethos)*, una práctica de la existencia: el posicionamiento del horizonte ético del hombre —tal y como pareció exigiérselo continuamente Heidegger, al menos desde su obra básica *Ser y tiempo*. Una palabra — $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, en este momento—, que al ser enmarcada entre dos presiones interrogativas —su esencia y su concepto—, nos muestra la intención de Heidegger, lo que *va a ser* (él diría *Wesensblick* ⁴): la manera de establecer una "relación del Ser (entendido como esencia, *Wesen*) al hombre (comprendido en su pensar, *Begriff*)". Esta relación circunscribe, hace *aparecer*, un espacio —en cuanto *tópos*—, un modo de ser, porque lo *construye*; y esta relación, en cuanto espacio ético, esta "construcción de una estancia", en cuanto decir de la esencia y su concepto, es lo que Heidegger *va a ver* mostrándolo, haciéndolo *e-vidente*.

Así una palabra —la $\varphi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ de Aristóteles, en este caso; $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ a propósito de Heráclito, o $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$ a propósito de Parméni-

3. *Poética*, 1451b 5-7; trad. esp. de V. García Yebra, edic. trilingüe, Gredos, Madrid, 1974, p. 158.

4. *Wesensblick* es traducido por P. Múnera Vélez por "mirada esencial" (*Escritos*, vol. I, n.º 1, 1974, p. 43). En la traducción francesa (*Ce qu'est et comment se détermine la $\Phi\Upsilon\Sigma\Sigma$* , en *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968 pp. 165-276) —que tal y como lo indica el traductor, F. Fédier, ha sido "en más de un punto mejorada gracias a indicaciones, precisiones y modificaciones del autor mismo", es decir, de Heidegger—, *Wesensblick* se traduce por "regard eidétique" (mirada eidética), precisando: "...le regard, c'est-à-dire l'éclaire illuminant que *va voir* jusqu'au coeur du déploiement essentiel d'une 'chose'. L'usage du mot 'eidétique' ne m'a pas paru impossible, surtout si on remarque, dans toutes ces pages, la constante présence d'une méthode phénoménologique —jusqu'au salut, plus loin, de Husserl en passant. Il ne faut toutefois pas confondre 'Wesensblick' et 'Wesensschau'" (p. 185, n.º 1).

des⁵—, la manera de comprimirla en los ejes que determinan la búsqueda de su sentido (su verdad: la relación esencia —concepto), es, para Heidegger, un *pre*-texto, una manera de ponerse en camino bordeando el recorrido histórico-verbal, para ejercer el derecho de existir en el acto mismo de mostrar una "relación del Ser al hombre" en la cual se da un *habitar*.

Heidegger no pretende demostrar, ni probar⁶ —ni tan siquiera traducir⁷—, sólo *mostrar* un modo de "construir una habitación" (un *ethos*) en la determinación recíproca de la esencia y del pensar⁸. Señalar —ir al lugar donde se ejercita la obra ("construcción") del pensar (como *ethos*)— es "aprender el pensamiento": con estas indicaciones inicia Heidegger su Curso del Semestre de Invierno de 1951-52 sobre *¿Qué significa pensar?*⁹. El acto de *mostrar* se convierte

5. Cf. *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954 (*Ensayos y Conferencias*), III: "Logos" (Heráclito, Fr. 50) —extracto de un curso sobre Lógica, publicado como contribución en el libro ofrecido a Hans Jantzen, Berlín, 1951—; "Moira" (Parménides, Fr. VIII, 34-41) —extracto del curso *Was heisst Denken?*—; "Alétheia" (Heráclito, Fr. 16) —extracto de un curso inédito sobre Heráclito—.

6.—"La verdad y su necesidad no pueden probarse, porque el 'ser ahí' no puede ser para sí mismo 'objeto' de prueba" (*Ser y tiempo*, tr. citada, parágr. 447 pág. 250).

7. Así, cuando Heidegger inicia su análisis de *Física B I*, 192b 8 ss. (*Vom Wesen und Begriff...*), indica: "Con esta anotación comienza *Física B I* (enseguida se dará una 'traducción' clarificada de acuerdo a los propios aparatos. Puesto que está la interpretación genuina, sólo necesita de una explicación de la 'traducción'. La 'traducción' en efecto no es una transmisión de la palabra griega en la propia potencia de nuestro idioma. Ella no quiere suplir la palabra griega, sino sólo trasladar justamente en ésta y como traslado desaparecer en ella. Por lo tanto le hace falta a ella todo cuño y redondez desde la propia base idiomática y (ella) no conoce lo grato y lo 'sin dificultad')" (tr. P. Múnera Vélez, *Escritos*, vol. I, n.º 1, p. 44). En el curso de nuestro trabajo nos veremos obligados a aportar dos correcciones a esta traducción.

8. Ver, en *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, 2.ª ed. en 1958 (existe trad. esp. de E. Estiú, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1956), IV, 3 (Ser y pensar); *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, 2.ª edic. en 1961 (existe trad. esp. de H. Kahemann, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958), Segunda parte (Curso del Semestre de Verano, 1952), *passim*.

9. Con esta frase inicia Heidegger la primera hora de clase del Semestre de Invierno. Sobre este problema, cf. E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt-Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriff*, Nijhoff, La Haya, 1958. En el Semestre de Invierno 1966/67, Heidegger asumió la dirección de un Seminario sobre Heráclito en colaboración con E. Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*; la publicación de V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1970, reco-

en el *aprendizaje* de una obra (*ergon*), que se da en una palabra, realizada como relación del Ser al hombre. Heidegger busca —*va a ver*— la palabra, no el texto; éste debe plegarse al decir de la primera, y no al contrario, ya que el texto sólo tiene existencia, *es*, como “expresión” de la palabra¹⁰. La palabra —φύσις, por ejemplo— es un *pre*-texto para “ser descubridor de un “ser verdadero”.

En sus *Ensayos y Conferencias (Vorträge und Aufsätze)*, Heidegger inicia su octava reflexión con unas palabras de un poema de Hölderlin: “...poéticamente habita el hombre...” (...*dichterisch wohnt der Mensch...*)¹¹, o más en consonancia con su intención: “...el hombre habita en poeta...”. Y aporta como comentario: “La poesía es el verdadero ‘hacer habitar’. Ahora bien, ¿por qué medios llegamos a una habitación? Por el ‘construir’ (*bauen*). En cuanto que hace habitar, la poesía es un ‘construir’”. ¿Cuál sería la relación entre “llegar a una habitación” y “aprender el pensamiento”? ¿Tendríamos que considerar una relación estrecha, íntima entre “construir” (una habitación) y “pensar” (el Ser)?

Heidegger, conocedor erudito, profundo y original de los griegos, sabe perfectamente (tal y como lo muestra en su *Carta sobre el Humanismo*) que *ethos* significa, originariamente, establo para animales

ge el protocolo. La última frase del libro corresponde a Heidegger, quien concluye de una manera significativa: “...De Periandro de Corinto es esta palabra que pronunció como un presentimiento: μελέτα τὸ πᾶν, cuida del todo como todo. Otra palabra, que también es de él, dice: φύσεως κατηγορία, la indicación, el hacer-visible de la *Physis*”.

10. *Ser y tiempo*, ed. cit., parágr. 34.

11. Hölderlin, ed. de Stuttgart, publicada por F. Beinhart, a partir del año 1943; vol. 2.1, págs. 372 ss. La conferencia de Heidegger, “Dichterisch wohnt der Mensch”, fue presentada en Bühlerhöhe en 1951, y publicada en 1954 en *Vorträge und Aufsätze*. Sobre Heidegger y Hölderlin, cf. J. Pfeiffer, “Zu Heideggers Deutung der Dichtung”, in *Deutschunterricht*, 1952, fac. 2, págs. 57-68; E. Buddeberg, “Heidegger und die Dichtung: Hölderlin”, *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 26 (1952), 293-330; el excelente trabajo de B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, 1954. La principal publicación de Heidegger sobre Hölderlin es *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, Francfort a. M., 1944, 2.ª edic. 1951; comprende: “Heimkunft/An die Verwandten” (discurso pronunciado en la Universidad de Freiburg i. B., en conmemoración del centenario de la muerte del poeta, el 6 de Junio de 1943); “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (reimpresión de la conferencia pronunciada en 1936, y publicada por Lange y Müller, Munich, 1937); “Wie wenn am Feiertage...” (1936); “Andenken” (1943).

(*Iliada*, VI, 511) —concretamente para puercos (*Odisea*, XIV, 411)—, pasando a significar, de un modo general, “manera habitual de ser”, en el sentido de modo-de-vivir —habitual¹². El *ethos* es una habitación que configura un modo de ser, *estadia* en existencia; y la manera como el hombre puede “llegar a una habitación” propia, a construir *su* ser, está tematizada por una expresión a la que Heidegger concede una importancia especial —justamente en su reflexión sobre la φύσις de Aristóteles—: ἀνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχον, que traduce por “el hombre es ese viviente a quien la *palabra* es en propio”¹³. La palabra, como λόγος —como manera de decir la relación entre la esencia y el concepto—, es la manera que tiene el hombre de llegar a (construir) *su* habitación.

Esto, no obstante, no precisa aún la relación entre la poesía como “verdadero ‘hacer habitar’”, entre su modo de construir una estancia, y el λόγος filosófico, en cuanto “aprender el pensamiento” —por el momento sólo hemos hablado de una morada propia del hombre. En apariencia, nada tiene que ver el texto de Aristóteles sobre la φύσις con la poesía; nada en cuanto texto, mucho como palabra; ya que si el poeta es la epifanía perfecta de la palabra —porque su decir es estancia para el hombre¹⁴—, la palabra filosófica, en su origen, cuando su “ser” es “descubridor” —y así se podría entender, para Heidegger, toda palabra filosófica que habla del fundamento¹⁵—, es poética, es “verdad”, es *εἶναι* (lo cual nos obligaría a dar un sentido diferente del actual al término “poesía”).

12. Sobre este aspecto particular en Aristóteles, especialmente en su *Ética a Nicómaco* y en su *Poética*, cf. W. J. Verdenius, “The Meaning of ἦθος and ἠθικός in Aristotle’s Poetics”, *Mnemosyne*, Tertia S., XII (1945), 241-257; M. Hamburger, *Morals and Law. The growth of Aristotle’s Legal Theory*, New-Haven, Conn., 1951.

13. P. Múnera Vélez traduce: “el hombre es aquel ser viviente, al cual le es propia la palabra” (*Escritos*, vol. I, n.º 4, Junio 1976, 208). Sobre esta relación entre “hombre” y “lógos”, cf. Aristóteles, *Ética a Nic.*, I, 6, 1097b 22 ss.

14. Cf. *Wozu Dichter?* (¿Por qué los poetas?), comunicación a un círculo privado (1946) con ocasión del 20.º aniversario de la muerte de R. M. Rilke; publicada en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, 2.ª edic. 1952.

15. Cf. *Der Satz vom Grund*, Curso del Semestre de Invierno en la Universidad de Freiburg i. B., y Conferencia presentada en 1956 en Breme y Viena; publicado por G. Neske, Pfullingen, 1957.

Si en *La experiencia del pensamiento*¹⁶, Heidegger afirma que "...la poesía que piensa es en verdad la topología del Ser", en *Sendas perdidas*¹⁷, tomando como referencia *La palabra de Anaximandro*, indica que "...el Pensamiento es la poesía originaria que precede todo arte poético". La poesía no tiene su "ser" en el arte poético, al cual precede, sino en el Pensamiento que se da (verbalmente) como lugar —*tópos*— del Ser; la poesía es una topología del Ser, su ubicación. A este mismo nivel se sitúa la palabra sobre el origen, o del origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides..., y también Aristóteles, cuando habla de la *φύσις*, ya que: "La *Física* de Aristóteles es, oculto, y por esta razón nunca suficientemente penetrado por el pensamiento, el libro de fondo de la filosofía occidental"¹⁸.

A este nivel originario, de fondo —de cimientos—, cuando se dan las bases para construir un *ethos*, la diferencia entre poesía y filosofía desaparece en el acto, ejercicio, del Pensamiento; sólo se da el Pensamiento: "la utopía de un espíritu a mitad poético"¹⁹. A partir de esta *utopía* —un "no-lugar" con relación a nuestra *situación* de olvido del Ser—, el arte poético (lo que nosotros llamaríamos poesía) ha desempeñado frente a la poesía la misma distorsión funesta que la historia de la filosofía (lo que nosotros llamaríamos filosofía) frente a la filosofía; el "arte" (poético) y la "historia" (de la filosofía), sobre todo como *lógica*, como "arte", han introducido la diferencia de *lugares*, arrastrando en sus elaboraciones el olvido de la *topología* del Ser. La palabra originaria se ha convertido así en texto, y en esta transmisión se ha configurado como ausencia. Esto nos permitiría comprender por qué M. Blanchot, otro filósofo seducido por el carácter *fragmentario* de la palabra presocrática²⁰, y bajo la influencia de Heidegger, puede afirmar: "...la palabra me da el ser, pero me lo da privado de ser. Ella es la ausencia de este ser, su nada, lo que queda de

16. *Aus der Erfahrung des Denkens* (texto escrito en 1947), G. Neske, Pfullingen, 1954.

17. *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, VI, págs. 268 ss.

18. P. Múnera Vélez traduce: "La 'física' Aristotélica es el libro fundamental oculto y por lo tanto nunca suficientemente investigado de la filosofía occidental (*Escritos*, vol. I, n.º 1,42); traducción que no nos parece explicitar claramente el pensamiento de Heidegger.

19. *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 27.

20. Cf. *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, págs. 6 ss.

él cuando ha perdido el ser..."²¹. La palabra es el *pre*-texto que permite superar la ausencia del texto.

2. ¿POR QUE LOS GRIEGOS?

"Para la consideración filosófica es el λόγος mismo un ente, y de acuerdo con la orientación de la ontología antigua, un ente 'ante los ojos' "
(Heidegger)²².

La costumbre de ver los trabajos de Heidegger preñados de textos —de *pre*-textos, más bien— griegos, puede hacer aparecer esta cuestión como superflua. No obstante, precisar este aspecto, esta "evidencia" —aún corriendo el riesgo de la repetición—, nos puede ayudar a comprender una actitud global que determina la perspectiva heideggeriana hacia los griegos.

Esta perspectiva, que dinamiza toda su manera de mostrar los textos griegos, se encuentra sintetizada en una frase de su célebre *Carta sobre el Humanismo*, dirigida a Jean Beaufret en 1946: "El lenguaje nos rehusa aún su esencia: que él es la estancia de la verdad del Ser" (*Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: dass Sie das Haus der Wahrheit des Seins ist*)²³. El "aún" o "todavía" (*noch*) tiene una condicionante precisa —tal y como lo indica Heidegger a continuación en su escrito—: mientras que el lenguaje se presente como instrumento de dominación sobre el ente, mientras que abordemos el ente a través de una ciencia y de una filosofía que proceden por

21. M. Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 312: "Le mot me donne l'être, mais il me le donne privé d'être. Il est l'absence de cet être, son néant, ce qui demeure de lui lorsqu'il a perdu l'être".

22. *Ser y tiempo*, ed. cit., párr. 33 p. 177.

23. Utilizamos la edición bilingüe presentada por R. Munier, Aubier Montaigne, Paris, 1964, págs. 42-3. Traducimos las indicaciones de Munier sobre la edición de este escrito de Heidegger: "*La Carta sobre el Humanismo* fue escrita, en Diciembre de 1946, a Jean Beaufret, en respuesta a una carta fechada el 10 de Noviembre. Un importante fragmento, traducido por Joseph Rován bajo el título *Lettre à Jean Beaufret*, fue publicado en el n.º 63 de la *Revue Fontaine*. Esta primera carta presenta notables diferencias con el texto actual. La carta fue trabajada por Heidegger posteriormente, quien la completó y publicó en 1947, con el opúsculo *Platons Lehre von der Wahrheit*, bajo el título *Ueber den 'Humanismus' Brief an Jean Beaufret* (A. Francke, Berna). En 1949, el editor alemán Klostermann hizo una edición separada bajo el título *Ueber den Humanismus...*" (ed. cit., p. 22).

explicaciones y motivaciones, mientras que el lenguaje se sitúa en la órbita de una técnica de poder sobre el ente..., mientras tanto —aún, todavía— se nos ocultará su esencia. El “aún” o “todavía” no indica solamente un tiempo, también señala un modo de proceder que determina este tiempo; el modo de proceder tiene un carácter preciso: la dominación, el *poder*; y, como tal —buscando la eficacia—, ejerciéndose a través de una *técnica* cuyo prototipo fundamental es la *lógica*, disciplina resumida por Heidegger en los términos siguientes: un poder que “juzga el pensamiento según una medida que le es inapropiada”²⁴.

A partir de estas indicaciones toma un sentido preciso la breve referencia cronológica de Heidegger a *Física*, B I, así como su ataque al *Aristóteles* de W. Jaeger (publicado en Berlín en 1923): “Se puede aceptar, por razones objetivas e históricas, que hacia 347 (muerte de Platón) el segundo libro ya había sido redactado”²⁵. Por razones que provienen de la dinámica misma de la obra y por argumentos históricos —tal y como lo hemos indicado en otra ocasión²⁶—, no se puede, justamente, aceptar que Aristóteles hubiera redactado el segundo libro de la *Física* antes de la muerte de Platón, es decir, antes de que el Estagirita abandonara la Academia²⁷. ¿Por qué este intento de Heidegger por “dislocar” la cronología del texto?

Esta afirmación cronológica, en apariencia anodina, adquiere gran importancia cuando se considera que la *Lógica* (especial y concretamente *Primeros* y *Segundos Analíticos*) empieza a ser escrita durante la estancia de Aristóteles en Assos, justamente cuando Aristóteles había abandonado la Academia a la muerte de Platón. Ahora bien,

24. *Op. cit.* (ed. bilingüe), págs. 30-33.

25. P. Múnica Vélez traduce: “Se puede aceptar, por razones objetivas e históricas, que el segundo libro fue escrito alrededor del año 347 (muerte de Platón)” (*Escritos*, vol. I, n.º 1, 42). Sobre este problema cronológico, cf. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 (trabajo criticado por Heidegger en el texto que consideramos); A. Mansion, “La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents”, *Rev. Néoscol. de Philos.* XXIX (1927), 307-341 y 423-466; *Id.*, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 19452.

26. J. Lorite Mena, *Pourquoi la Métaphysique? La voie de la Sagesse selon Aristote*, Téqui, Paris, 1976.

27. Cf. A.-H. Chroust, *Aristotle. New Light on his Life and Some of his Lost Works*, vol. I y II, Londres, 1973; I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944.

para Heidegger, al abordar el texto de Aristóteles sobre la φύσις, un texto del fundamento —una palabra que construye una “estancia”—, es importante dar a entender que Aristóteles lo elaboró *antes* de escribir su *Lógica*, su *técnica* del poder sobre la palabra, sobre el λόγος; una técnica que “juzga el pensamiento según una medida que le es inapropiada”. Así, páginas después de esa indicación cronológica sobre *Física*, B I, una vez más de una manera en apariencia anodina, Heidegger hace una precisión importante, en el sentido que indicamos, a propósito del término κατηγορία (B I, 192b 17, en el texto de Aristóteles): “Aquí encontramos un uso de la palabra κατηγορία, que se sitúa *antes* de su fijación en ‘término técnico’ (es precisamente Aristóteles quien efectúa esta fijación, y exactamente en base al uso habitual aquí adoptado)”²⁸. Este pre-judicio permite a Heidegger leer a Aristóteles “pre-lógicamente”, *antes* de que la *técnica* de la lógica haya introducido en la palabra una medida” que no le es apropiada. Toda su lectura, todo su esfuerzo interpretativo, se polariza en *mostrar* un *decir* aristotélico pre-lógico, fundamental, sacando a *relucir*, a la *e*-videncia, los términos con un significado inhabitual —para quienes se empeñan (como W. Jaeger) en leer *Física*, B I siguiendo el “poder” de la lógica. Esta intención está explícitamente formulada en la *Carta sobre el Humanismo*: “...para decir la verdad, el lenguaje debe desviarse de su hábito; debe romper con una conceptualización en la cual está olvidada su propiedad de ser ‘estancia’ del Ser”²⁹.

Esta preocupación des-textualizadora de la palabra, manifestada en “violencia” etimológica —romper el texto por y con la palabra—, se anuncia claramente en *Ser y tiempo*³⁰; más precisamente aún —siguiendo las indicaciones de C. B. Gutiérrez—, ya en su tesis de habilitación (*Die Kategorien —und Bedeutungslehre des Duns Scotus*³¹), “anticipando futura violencia interpretativa, Heidegger no vacila en ‘traducir’ los conceptos de la Edad Media, ‘sumidos en la ten-

28. Trad. de P. Múnica Vélez modificada (*Escritos*, vol. I, n.º 2, 98).

29. *Edic. cit.*, p. 25.

30. Desde la primera cita de *Ser y tiempo* (Aristóteles, *Metaf.*, B 4, 1001 a 21), Heidegger empieza a “hacer violencia” al texto tradicionalmente aceptado como traducción (*trad. esp. cit.*, p. 12).

31. Tesis de habilitación profesoral presentada en la Universidad de Freiburg i. B. en 1915, publicada en Tübingen en 1916.

sión metafísica, al lenguaje de la lógica contemporánea...”³²; un primer intento, precisado en obras posteriores, y que el mismo Heidegger tematizará a propósito del texto de Aristóteles, *Física*, B I, de la manera siguiente: “...a continuación damos una ‘traducción’ articulada en cesuras *hechas a propósito*; puesto que esta traducción ya es la *interpretación* genuina, sólo hay necesidad de una explicación de la ‘traducción’. La traducción, en efecto, no es una transmisión de la palabra griega en la *propia potencia de nuestro idioma*. Ella no quiere suplir la palabra griega, sino sólo trasladarnos *en ella* y, situándonos ahí, desaparecer en ella”³³.

La violencia (etimológico-interpretativa) de Heidegger es necesaria para su propósito: escapar al poder (“lógico”) del lenguaje, ya que su técnica de dominio “pone en peligro la esencia del hombre”³⁴ al situarla en un lugar inhumano. La relación entre Ser y hombre se convierte, en definitiva, en un problema de “medida” (¿con qué se mide el lenguaje?) y de “topología” (¿dónde se dice el Ser?); de tal manera que Heidegger (piensa que) debe ser “violento” contra la “violencia” ejercida como poder técnico-histórico sobre el lenguaje, en cuanto *medida* (μέτρα, en el sentido de Heráclito, Fr. 30³⁵) y *lugar* (τόπος, en el sentido de estancia en Parménides, Fr. I: δῶ³⁶) del Ser del hombre. Violencia contra violencia, de cuya confrontación surge como resultado una sola posibilidad: *mostrar*, no hablar por sí mismo, sino ponerse a la *escucha* del habla que hace al lenguaje; dar la palabra al habla del lenguaje³⁷. *Mostrar* se convierte en situar(nos) en un lugar donde la escucha sea posible, y, *en esta escucha*, desapa-

32. C. B. Gutiérrez. “El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger”, *Ideas y Valores*, 48-49 (1977), 47-65; la frase que citamos se encuentra en la pág. 53.

33. Ver la traducción de P. Múnera Vélez, citada en este trabajo nota 7.

34. *Carta sobre el Humanismo*, ed. cit., págs. 40-1.

35. Cf. C. Rammoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Belles Lettres, Paris, 19682. En su análisis (excepcional desde distintos puntos de vista), C. Rammoux tiene en cuenta frecuentemente los trabajos de Heidegger —lo cual no es “habitual” entre los especialistas de la Filosofía griega.

36. Cf. J. Lorite, “Parménide: la parole entre la vérité et le soupçon”, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 83 (1978), 289-307; especialmente, págs. 290-1.

37. R. Schérer et A. L. Kelkel, *Heidegger*, Seghers, Paris, 1973, págs. 134 ss.

recer para el poder técnico-histórico del lenguaje. Antigua proeza, que en su progresión misma muestra las diferentes consagraciones impuestas por la historia a la palabra: Parménides en su *Poema*, Empédocles arrojándose al Etna —como “un vagabundo exilado de los dioses”: Fr. 115— Hölderlin en su alienación —en “la Noche del Mundo” ya no hay dioses—. Tal y como lo indica J. Brun, a propósito de Empédocles: “Uno se imagina mal que filósofos como Descartes, Kant, Hegel o Auguste Comte hayan podido ser “aureolados” con leyendas en las que lo maravilloso y lo insólito, unidos en lo milagroso, hubieran intentado hacerlos pasar por taumaturgos; una tal empresa, en efecto, no habría sido adecuada a la visión del mundo a la cual estos filósofos consagraron su vida y su pensamiento”³⁸.

¿Cuál es la palabra que se puede escuchar filosóficamente?; esta pregunta debe ser precisada con la siguiente: ¿dónde no existe diferencia entre lenguaje y palabra?; o, más bien, ¿cómo se pensó para que entre lenguaje y palabra no existiera la fisura por donde se introduce la técnica del dominio sobre el ente? Estas preguntas parecen ser respondidas en un pasaje de *Ciencia y Meditación*, publicado en *Ensayos y Conferencias*; aquí, en comentario a la θεωρία, Heidegger afirma: “los griegos, de una manera única en su género, pensaban a partir de su lenguaje, de él recibían su modo-de-ser (*Dasein*)”³⁹. Y en su conferencia *¿Qué es esto —la Filosofía?*⁴⁰, desde las primeras páginas, cuando se pregunta “¿hacia dónde debe orientarse nuestra mirada?”, su respuesta se elabora en una cadena de análisis etimológico-filosóficos de términos griegos, precisando: “Cuando oímos ahora —cuando oiremos después— palabras de la lengua griega, es en un dominio privilegiado que penetramos. Lentamente, en efecto, para nuestra meditación, comienza a vislumbrarse que la lengua griega no es simplemente una lengua como las (otras) lenguas indoeuropeas, en lo que tienen de común. La lengua griega, y ella sola, es el λόγος”. La lengua griega es, para Heidegger, la “medida” (μέτρα) y el “lugar” (τόπος) de “la relación del Ser al hombre”.

38. J. Brun, *Empédocle*, Seghers, Paris, 1966, pág. 29.

39. *Vorträge und Aufsätze*, págs. 57 ss.

40. *Was ist das —die Philosophie?*. Conferencia presentada en Cerisy-la-Salle, en Agosto de 1955; publicada por G. Neske, Pfullingen, 1956, págs. 10 ss.

Si tenemos en cuenta que, en *Ser y tiempo*, el habla es presentada como “la articulación de la comprensibilidad”, y que “el *fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla*”⁴¹, podríamos parafrasear las indicaciones precedentes diciendo que el λόγος griego es una manera de hablar que articula la comprensibilidad de la relación del Ser al hombre dándole un fundamento ontológico-existencial al lenguaje. Esto nos permitiría entender por qué en su *Introducción a la Metafísica*⁴², “La cuestión fundamental de la metafísica” (cap. I), desemboca en “Sobre la gramática y la etimología de la palabra ‘ser’” (cap. II)⁴³, entendiendo éstas como un conjunto de “operaciones” que “privan al lenguaje común de su apoyo y de su referencia en las evidencias inmediatas”⁴⁴, para mostrarnos, a través de un lenguaje “desconcertante” y “extravagante”, la necesidad de escuchar ese λόγος griego que construye una habitación para el hombre. Así, justamente en su artículo *Logos*⁴⁵, asocia continua y profundamente la *escucha* y el λόγος, el λόγος como actividad que articula el λέγειν: “escuchar es exactamente este recogimiento, concentrado sobre la palabra que nos es dirigida, que nos es dicha”. El *mostrar* de Heidegger consiste en situarnos *en* ese decir —en este caso la φύσις de Aristóteles —que debemos recoger concentrándonos sobre la palabra.

41. Trad. esp. citada, parág. 34, págs. 179 ss.

42. *Einführung in die Metaphysik* (texto escrito en 1935), Niemeyer, Tübingen, 1953, 19582 (tr. esp. de E. Estiú, ed. Nova, Buenos Aires, 1956).

43. Sobre este procedimiento reductivo de la “metafísica” y de la “etimología de la palabra” Ser (al menos cuando se trata del *origen* del pensamiento óntico, y este es el punto que más parece incitar a Heidegger), hemos manifestado nuestras dudas en “La metafísica como negación del texto metafísico”, *Ideas y Valores* (III Foro Nacional de Filosofía, Colombia), 53-54 (1978), 55-67.

44. Cf. A. de Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger*, Louvain, 1948 (trabajo que despertó diferentes polémicas, sobre todo por las “evoluciones” ulteriores de Heidegger); W. J. Richardson, *Heidegger: through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, La Haya, 1963; O. Pöggeler, *Sein als Ereignis* (en “Zeitschrift für philosophische Forschung”, XIII), 1959; A. Chapelle, *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger*, Ed. Universitaire, Paris, 1962. Para las referencias bibliográficas, cf. H. M. Sass, *Heidegger-Bibliographie y Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim a. G., 1968 y 1975.

45. Ver nota 5. El análisis más detallado sobre este fragmento de Heráclito se encuentra en G. S. Kirk, *Heráclitus. The Fragments*, Cambridge Univ Press, 1975 (primera edic. 1962).

Leer a Heidegger no es estudiar una traducción, ni analizar una interpretación, es *entrar* en un camino que intenta anularse para dejar sólo una huella, una traza: una actitud de escucha de un decir; una perspectiva que pide ir hacia un *lugar* que está hecho en la tensión entre esencia (*Wesen*) y concepto (*Begriff*), a *medida* del hombre. Su traducción no es "correcta" —no puede serlo; habría que preguntarse: ¿es exacta?; exacta, ¿para quién?, ¿para el filólogo, para el filósofo... para el hombre que busca *su* lugar...? Su interpretación es "extravagante", "pesada"; cierto, pero habría que preguntarse de nuevo ¿para quién?

Contrariamente a lo que frecuentemente se afirma, Heidegger no pretende inventar nuevas palabras⁴⁶, sino "despertar" las existentes, "retorcerlas" para que provoquen otro eco que podamos escuchar. Curiosamente —y aunque el paralelismo tenga muchos límites— la actitud crítica de historiadores de la filosofía, especialmente de la griega, frente a los trabajos de Heidegger, es muy similar a la de H. Cherniss o a la de J. B. McDiarmid⁴⁷ frente a los análisis de Aristóteles sobre los Presocráticos. El problema se plantea, pues, a un nivel radical: la comprensión de lo que es "tradición", tanto para los griegos en general como para Heidegger en particular —pero este problema desbordaría ampliamente los cauces que nos hemos trazado en esta reflexión.

3.—INDICACIONES SOBRE LA ESENCIA Y EL CONCEPTO DE LA φύσις.

*"Avanza, y soporta
el fracaso y la cuestión,*

46. Cf. H. Feick, *Index zur Heideggers Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1961; W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961; B. Magnus, *Heideggers Metahistory of Philosophy*, Nijhoff, La Haya, 1970.

47. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, New York, 1964; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944; J. B. McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes", *Harvard Studies in Classical Philology*, LXI (1953), 85-156 (Reproducido en *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. by D. J. Furley and R. E. Allen, Routledge-Kegan Paul, London, 1970, vol. I, VIII). Sobre este aspecto cf. W. K. C. Guthrie, "Aristotle as Historian", *Journal of Hellenic Studies*, 77 (1957), 35-41 (Reproducido en *Studies in Pres. Philos.*, ed. cit., vol. I, IX).

fiel a tu único sendero
(Heidegger)⁴⁸.

Nuestro propósito —condicionado por los aspectos indicados— no será pues (no puede ser) *juzgar* la corrección de la traducción hecha por Heidegger del texto de *Física* B I; ni, consecuentemente, *determinar* la exactitud de la interpretación que se entrelaza en la traducción misma. Sería hablar en paralelo al sendero heideggeriano; sería, en nuestra opinión, textualizar por o contra, pero no intentar *decir* con Heidegger. Exigencia delicada, pero necesaria como aspiración cuando no se trata de “tomar partido”, sino de comprender —al menos como primera instancia. M. Merleau-Ponty, en su polémico libro *Humanismo y Terror* (1947), afirmaba: “Debemos realizar nuestra libertad de pensar en libertad de comprender” (*Il nous faut accomplir notre liberté de penser en liberté de comprendre*). Un postulado de exigencia.

Sin dejarnos tampoco seducir totalmente —al menos así lo esperamos— por la paráfrasis de encantamiento heideggeriano (pocos filósofos contemporáneos han practicado la seducción como él, en el sentido de la ἐπιφθόη platónica⁴⁹), podemos intentar indicar cómo Heidegger capta ciertos *nudos* decisivos en el texto de Aristóteles; nudos que Heidegger *va a ver* como encrucijadas del pensamiento, dadas en palabras claves; y estas palabras serán puestas en evidencia como el tejido —no, aún, el texto— en el cual se entrelaza la relación entre la esencia (*Wesen*) y el concepto (*Begriff*) de la φύσις como el armazón de una habitación, de una “relación del Ser al hombre”.

A partir de estos nudos, de estas encrucijadas-palabras, se organiza, se *despliega*, el sentido —como la morada— del texto. Este trabajo de e-videnciamiento del texto a partir de la palabra —como la instalación de un foco (-verbal, en cuanto λόγος) a partir del cual y gracias al cual se *ve* (la distribución-recogida del λέγειν) — es realizado por Heidegger con la paciencia y la minucia de un artesano, o

48. *Aus der Erfahrung des Denkens*, primera estrofa.

49. Cf. *Carmides*, *passim*. Cf. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, PUF, Paris, 19732, págs. 341 ss.

de un labrador, como si le faltara (o quisiera que le faltase) la pericia del técnico —en este caso el “experto”— que ajusta moldes, significados, indiferente al sendero por donde transita. Esta atención (en el sentido original: *attendere*) a la palabra, como punto focal de la escucha total del texto, está sintetizada, como exigencia, por el propio Heidegger en una de las frases con las que finaliza su segunda hora de clase en el Semestre de Verano de 1952 sobre *¿Qué significa pensar?*: “... Es por tanto la preocupación por el decir de las palabras que debe ser el paso decisivo...”⁵⁰.

Nuestra reflexión se centrará en tres ejes (nudos, encrucijadas, palabras) decisivos para la lectura heideggeriana de las φύσις —sin que esto quiera decir, evidentemente, que son los únicos—: a) Ἐπαγωγή, b) Τέχνη, c) Ἐντελέχεια. Dos de estos ejes interpretativos (a y c) tienen una característica común: no se encuentran en *Física B, I*, texto central de la reflexión de Heidegger; el primero (a) se encuentra en *Física A, II*, y el tercero (c) en *Física I, I*. Esto no sólo nos muestra que la lectura de *B, I* no puede ser realizada aisladamente, sino además que, en la forma de preparar y prolongar la lectura del texto central (*B, I*), Heidegger sigue una orientación muy precisa —orientación, en nuestra opinión, muy próxima de la perspectiva de Aristóteles.

a) Ἐπαγωγή

Antes de iniciar su traducción-interpretativa de *B, I*, Heidegger cita, traduce y comenta un texto del primer libro de la *Física*; este texto —su lectura— determina la perspectiva de análisis de *B, I*. El texto es el siguiente:

Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (185 a 12-14).

Podríamos traducir: “Supongamos, para nosotros, que las realidades naturales, en su totalidad o en parte, son movidas. Esto, en efecto, es claro por la inducción”.

Heidegger introduce su interpretación en la traducción siguiente: “Para nosotros debe de antemano aparecer (como estar listo): que

50. *Was heisst Denken*, Segunda parte, II.

lo que es desde la φύσις, ya sea Todo-junto ya algunos (el no-quieto), es movido (determinado por la movilidad); esto es manifiesto por la inducción inmediata (*hasta* este ente y *por encima* de este ente a su 'Ser')⁵¹.

Lo importante para Heidegger, en esta corta cita, es la relación entre la totalidad de la primera parte ('Ἡμῖν... εἶναι) y la totalidad de la segunda parte (δῆλον... ἐπαγωγῆς); la primera parte circunscribe un *hecho* (las realidades naturales ... son movidas), la segunda parte tematiza la *captación* de este hecho (inducción) y la *actitud*, o *situación*, que de ahí se deriva (δῆλος: el estar en lo claro, en lo no-oculto). La segunda parte de la cita, para Aristóteles —ya se opte por una traducción o por otra—, permite la “suposición”, el dejar como establecida, como asentada, la afirmación de carácter general formulada en la primera parte, ya que la captación general del hecho “las realidades naturales son movidas”, y el aceptar eso como “no-oculto”, será el punto de partida del análisis de la φύσις, a saber de *Física B, I*.

Suponer —como punto de partida— que las realidades naturales son movidas depende de la ἐπαγωγῆ; y, al mismo tiempo, esta suposición indica ya una manera de *posicionarse* en y con esas realidades. La ἐπαγωγῆ permite un *suponer* —una primera delimitación de la relación entre la esencia y el concepto de la φύσις porque *pone* al hombre en una posición precisa en y con esas realidades. Si el suponer va a orientar (iniciar el camino de) las relaciones entre esencia y concepto, es porque ahí, en el intersticio de esas relaciones, se ha situado (puesto) el hombre (que ve y dice de *tal* manera). Esto explica la importancia para Heidegger —y acertadamente— del término ἐπαγωγῆ; de la interpretación de este término depende la comprensión de la posición (del hombre) y la suposición (sobre la φύσις, sobre el inicio del camino hacia la relación entre su esencia y su concepto).

51. P. Múnera Vélez traduce: “Para nosotros debe hallarse delante desde un principio (como estar listo), que el ente es desde la physis ya todos ya algunos (el no-quieto) sea un movido (determinado por la movilidad); ésto es evidente desde la introducción inmediata (a este ente y por encima de este ente a su 'Ser')” (*Escritos*, vol. I, n.º 1, 43).

Ἐπαγωγή—afirma Heidegger— se traduce habitualmente por “Inducción”; esta traducción —continúa— es casi acertada en cuanto a la letra; pero cuando se considera “lo que se debate detrás de la palabra” —la posición del hombre en y con las realidades naturales, o más exactamente: la relación (el camino) del Ser al hombre—, cuando se entra en el debate, la traducción es inadecuada. Lo que se debate detrás de la palabra es la manera cómo el hombre recoge aquello que hace que, en su totalidad o particularmente, las realidades naturales se presenten *siendo-en-movimiento*. El problema que se debate en el significado de ἐπαγωγή podría ser resumido con la interrogación siguiente: ¿Cómo conocer la φύσις sin saber el lugar del hombre que piensa —que “se pone delante” de— la φύσις? En la suposición, iniciadora de la perspectiva de Aristóteles sobre la φύσις, se da, ya, una caracterización, en el sentido de *ethos*, de habitar entre las cosas, del hombre (aristotélico); y esto será, como veremos, un índice decisivo para Heidegger al considerar las relaciones entre φύσις y τέχνη. Lo que está detrás de la palabra “Inducción”, lo que se debate en definitiva —por ser inicio de una relación del Ser al hombre—, es el movimiento por el cual el hombre se hace presente en aquello que determina las cosas a ser-(presentes)-en-movimiento.

Etimológicamente, ἐπ-ἄνω significa “conducir...hasta, hacia o sobre”, “conducir... por encima de, o contra algo”⁵²; y ἐπαγωγή “la acción de conducir... hasta, hacia, sobre...”, pero también “introducción e, incluso, “importación”⁵³. Así afirma Heidegger, “ἐπαγωγή significa el movimiento de conducir hasta... (*Die Hinführung*), conducir hasta eso que viene a la vista mientras que, anticipadamente, miramos por encima (más allá) del ente particular”. Un movimiento —que parte de una posición tomada, escogida, de antemano— para hacerse presente —sin pararse en la presencia particular de cada cosa— en aquello que permite la presencia-en-movimiento de esas mismas realidades particulares; ir por encima para conducir(se) hasta lo que yace en condición (de Ser) de la presencia. La “suposición”

52. Cf. Platón, *Critias*, 118e; *Timeo*, 33a; Plutarco, *Pericles*, 1; Tucídides, 1,107; Eurípides, *Hecub.*, 260; Herodoto, 1,63; 8,112...

53. Para esta acepción, cf. Tucídides, 5,82; 7,24. Para los otros significados, Platón, *Rep.*, 364c; *Leyes*, 933d...

pre-supone un movimiento y engendra una actitud: no mirar lo particular en su propia presencia para poder ver sin ocultamiento lo que, en toda realidad natural, se da como fondo de ser-en-movimiento. Heidegger dirá: “El mirar y el hacer visible eso que (...) de tal modo está ya a la vista, es la ἐπαγωγή. Suponer, ponerse ante las realidades en tal posición, implica, ya, no considerarlas particularmente en un conteo de su advenir como fenómeno (lo cual impediría la claridad —δῆλος— del fondo que se busca), sino haber hecho, de antemano, el recorrido de situarse en la visión de aquello que las hace advenir. Por eso, precisa Heidegger: “Cuando hacemos la simple prueba del φῶσει ὄν, cuando decimos simplemente φῶσει ὄν, está ya en la mirada lo ‘en movimiento’ y la movilidad...”.

Este sentido de ἐπαγωγή parece muy próximo al utilizado por Aristóteles en diferentes textos, especialmente en *Segundos Analíticos*, II, 19⁵⁴. No obstante, hay un texto de Aristóteles especialmente significativo, y revelador, en nuestra opinión, de la “exactitud” de la traducción-interpretación heideggeriana. El texto se encuentra en la *Metafísica*, a propósito de la “captación” del acto (ἐνέργεια); baste con citarlo, por sí mismo es bastante elocuente: “Lo que queremos decir es evidente (δῆλον) en los singulares por inducción (ἐπαγωγή), sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene la vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia”⁵⁵.

b) τέχνη

El texto a partir del cual tematiza Heidegger el “problema” de la τέχνη se encuentra al principio de *Física B*, I (192b 16 ss.). Situemos

54. Otros textos: *Eti. Nic.*, A, 7, 1098b 3; Z, 1139b 28; *Segundos Anal.*, *passim*. Para una enumeración detallada, cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Gratz, 1955², pág. 264a; para la problemática epistemológica, cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi la Métaphysique?*, págs. 222 ss.

55. *Meta.* θ, 6, 1048a 35 (tr. esp. V. García Yebra, ed. trilingüe, Gredos, Madrid, vol. II, 1970, p. 52).

el texto. Aristóteles inicia el segundo libro de la *Física* con la afirmación siguiente: "De [entre] las realidades, unas son por la φύσις, otras por otras causas" (192b 8-9). Y para explicitar estos dos modos de existir —después de mencionar diferentes realidades naturales (animales, plantas...), y de afirmar que la φύσις es ἀρχή (principio) de movimiento y de reposo—, Aristóteles se expresa como sigue: "En cambio un lecho y un vestido, y cualquier otro objeto de este género (γένος), en cuanto que cada uno de ellos es así categorizado (κατηγοριεῖς) y en la medida en que provienen de la τέχνη (ἀπὸ τέχνης), no poseen ninguna tendencia natural (ὁρμήν) al cambio, mientras que sí la poseen en cuanto que accidentalmente son de piedra, de tierra o de una mezcla de estos elementos..." (192b 16 ss.). Este es el texto en el cual se apoya la reflexión de Heidegger sobre la τέχνη—o más exactamente: Heidegger *muestra* como, en este texto, Aristóteles nos da con el término τέχνη una encrucijada de la cual parte un camino, una perspectiva —un *ir a ver*— que no nos *conduce*, no nos *introduce*, hasta la φύσις.

Precisemos —"de antemano", buscando un horizonte para su-poner— ciertos elementos fundamentales implicados en el texto de Aristóteles y pre-supuestos en el análisis de Heidegger. El análisis de la φύσις se inicia con una división genérica de las cosas existentes (τῶν ὄντων) a partir de dos "categorizaciones" diferentes, correspondientes a dos órdenes (o "zonas" —aproximándonos a la terminología de N. Hartmann⁵⁶) diferentes de realidad. Cada uno de estos órdenes tiene su fundamento en una causalidad (global) propia de cada una de las realidades que lo integran; causalidad que determina un modo propio de existencia: una tendencia natural inmanente (ὁρμήν) a ser en y a partir de ellas mismas (φύσις), o una tendencia a ser a partir de "otro". Esta *alteridad* de la causalidad, con relación a la φύσις, está sintetizada en el término τέχνη: la determinación a ser "a partir de la acción de otro". La división genérica más global, para

56. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin, 1964³. De una manera significativa, K. Lorenz, en *Die rückseite des Spiegels*, R. Piper Co. Verlag, München, 1973, cap. III, estudia en detalle los "niveles del ser real" según el pensamiento de Hartmann pero desde una perspectiva biológica.

nosotros, de las realidades (τῶν ὄντων), tiene como fundamento dos modos de ejercicio de la “impulsión” a la existencia: por sí mismo o por otro; de tal manera que la “categorización” de las realidades, según esta primera y fundamental división genérica, se apoyaría sobre una distinción de “identidad” y “alteridad”, desde el punto de vista de la causalidad existencial. La τέχνη es ἀρχή del movimiento-a-la-existencia en cuanto “otro” (con la realidad que adviene): un género, y, en consecuencia, esas cosas son declaradas (categorizadas) ser *tales*; la φύσις es ἀρχή del movimiento-a-la-existencia en cuanto “mismo” (con la realidad que adviene): otro género, y, en consecuencia, esas cosas son declaradas (categorizadas) ser *tales*. Esto no impide, claro está, que la τέχνη, desde otro punto de vista —siguiendo otro camino—, pueda ser considerada no como “alteridad” sino como “principio de identidad” objetival.

Normalmente —y en este sentido nos advierte Heidegger en su comentario—, la “técnica” se refiere directamente a la producción y al “mundo objetival” que es su resultado; este aspecto parece fundamental desde el punto de vista de la fenomenología de Heidegger⁵⁷. No obstante, otra dimensión más radical está implicada en el proceso técnico —y esta es, en nuestra opinión, la preocupación del comentario de Heidegger, lo que *va a ver* para hacerlo evidente. Lo que Heidegger desea mostrar es la técnica como *camino* —como encrucijada verbal de Aristóteles— que, por la exclusión, por ser “otro”, nos haría más claro, más manifiesto (en el sentido de δηλός), menos oculto, el *camino* hasta la φύσις. Por esto —y solamente en esta perspectiva— tiene importancia la τέχνη; no por sí misma, por su identidad, sino como “alteridad”.

Para situar la preocupación heideggeriana —su suposición—, repetamos la pregunta que nos hacíamos a propósito de ἐπαγωγή: ¿cómo conocer la φύσις sin saber el *lugar* del hombre que piensa —que u *se pone delante*” de— la φύσις?; y preguntémonos ahora —teniendo siempre como preocupación la comprensión de la esencia y del concepto de la φύσις, puesto que éste es el objeto del texto y la inten-

57. Ver su Cuestionamiento sobre la técnica, *Vorträge und Aufsätze*, Primera conferencia (I: *Die Frage nach der Technik*).

ción del comentario de Heidegger—, pero a partir de la "alteridad" de la τέχνη: ¿cómo conocer la φύσις sin saber lo que es la τέχνη y sin saber el lugar que ocupa el hombre que piensa —que "se pone delante" de— la τέχνη? La distinción de géneros debe ser distinción de caminos —y, en su diferencia, una aclaración, una manifestación, recíproca.

Así, de una manera, en apariencia, paradójica, Heidegger puede (debe) decir —para evidenciar "lo que se debate" detrás de la palabra de Aristóteles— que "τέχνη es un concepto cognoscitivo y significa: el conocer de aquello sobre lo cual se funda toda fabricación y producción"⁵⁸. Un fondo, a partir del cual se da un aparecer en la "alteridad", y el conocer este fondo; un fondo como la φύσις —pero en cuanto "otro"—, cuyo conocimiento parece implicar un movimiento de penetración, de conducción hasta él, semejante al de la φύσις: otra ἐπαγωγή; pero para llegar a un fondo que *causa* como alteridad.

El conocimiento de este fondo es una posición del hombre en y con las cosas. Una posición —en cuanto camino— diferente de la posición implicada en el conocimiento de ese fondo que es la φύσις. ¿Dónde reside la diferencia, y cuál es la importancia de esta diferencia? Heidegger "hace hablar" al texto de Aristóteles en el sentido siguiente: la determinación del conocer subyacente al obrar de la τέχνη viene dada por el τέλος, por el fin que conduce (en el sentido que opera sobre) la cosa a su "cumplimiento", en cuanto "acabada", en cuanto "terminada" —y *ahí* es "donde se para". La "técnica" conduce una realidad (es causa del movimiento de una realidad) a la existencia en una realización que es acabamiento: "ya está, ya es una mesa"; y el conocimiento subyacente —la posición en y con el fondo que es la τέχνη — implica la concepción del movimiento de venir-a-ser y mantenerse-siendo de una realidad en función del límite, del *ya* está acabada. El conocimiento que está en el fondo de la τέχνη es el pensar la realidad a partir de su acabamiento-límite; y la posición del hombre frente a esas realidades (su "ponerse delante"), la

58. Trad. de P. Múnera Vélez, ligeramente modificada: "En cambio *téjne* es un concepto cognoscitivo y significa el conocer a fondo aquello, sobre lo cual se funda toda fabricación y producción" (*Escritos*, vol. I, n.º 2, 97).

relación entre la esencia y el concepto, implicada en la τέχνη, consiste en una determinación de la existencia por el límite: existir técnicamente es *presentarse* en el “acabamiento” —el *ya* está. (¿Cuáles serían las consecuencias para el hombre si se pensara la relación de su esencia a su concepto desde el fondo de la τέχνη?: un *ya* está, en cuanto “producto” —de uso). Así, J. P. Vernant, en una estricta reflexión histórico-cultural sobre el sentido de la τέχνη en los griegos, afirma escuetamente: “Tanto como por su potencia, una τέχνη se define por su límite”⁵⁹.

Heidegger —siguiendo el “camino” de Aristóteles— precisa de dónde procede esta determinación-límite de la τέχνη, el tipo de conocimiento que constituye la característica del fondo de la τέχνη, y que, desplegándose con ella, determina un género de categorización de las cosas y una posición del hombre en y con las cosas. Este conocimiento, que constituye el fondo de la τέχνη, es el εἶδος; de tal manera que el τέλος -límite, que determina “técnicamente” el movimiento de una realidad hasta la existencia, es εἶδος προαιρετόν, escogido —“mirando anticipadamente”, dirá Heidegger— en el εἶδος. El “*ya* está” que determina la existencia “técnica” de una realidad proviene, *anticipadamente* —en su escogencia—, de la “Idea”.

Lo que se debate detrás del nudo verbal τέχνη es el εἶδος y su determinación de la existencia; y esta encrucijada —esta posición del hombre—, que conduce por un camino hacia las realidades a partir del εἶδος, no nos pone en presencia de la φύσις. La esencia y el concepto de φύσις no se da —no se puede escuchar a partir del εἶδος, con relación a la búsqueda de la φύσις, la τέχνη es una “senda perdida”. Esta tematización de la diferencia (de la “alteridad”) entre φύσις y τέχνη a través del εἶδος, permite comprender cómo la categorización de los dos géneros de realidades corresponde a dos manifestaciones de la existencia: para el género de la τέχνη, la categorización de la existencia circunscribe la realidad como terminación, lo

59. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (existe trad. en esp.), vol. II, Maspero, Paris, 1972, pág. 33. Para este aspecto cf. R. Schaerer, *Episteme et téchne: Etudes sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Neuchâtel-Paris, 1930.

real-acabado a partir del εἶδος—*ya* es una cama, *ya* es una mesa...—; para el género de la φύσις, la categorización de la existencia circunscribe la realidad como hacerse, lo real-incesante a partir de él mismo. Las categorizaciones corresponden a dos relaciones entre existencia y fin. Esta diferencia nos conduce al tercer “nudo” verbal a través del cual Heidegger hace hablar al texto de Aristóteles.

c) Ἐντελέχεια

El texto —la “cesura”, como calificaría Heidegger sus interrupciones en la linealidad discursiva— a partir del cual hace surgir la necesidad de una lectura de ἐντελέχεια, es el siguiente (B I, 193b 7 ss.):

...Καὶ μᾶλλον αὐτῇ φύσις τῆς ὄλης ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελέχεια ᾗ, μᾶλλον ᾗ ὅταν δυνάμει.

Podríamos traducir, como primera aproximación: “...Y ésta (μορφή) es más φύσις aún que la materia (ὄλη). Cada realidad, en efecto, es dicha ser [lo que ella es] más bien cuando está en acto (ἐντελέχεια) que cuando está en potencia”.

Heidegger traduciría: “...Sí, ésta [a saber, la μορφή como inmersión dentro del aspecto] es inclusive más φύσις que lo disponible. De hecho, cada ente particular es interpelado (como ese ente verdadera y propiamente) más bien cuando ‘está’ en el modo de poseerse-en-el-fin, que no cuando él está [únicamente] en la disponibilidad para...”⁶⁰.

El λέγεται a partir de la realidad que “es” cada cosa —ese decir, “interpelar”, que permite la categorización genérica de las realidades—, nos orienta hacia el λόγος (hacia la esencia y el concepto) de la φύσις, a partir especialmente, de la μορφή. Por eso la μορφή es más φύσις que la ὄλη—no que ésta no sea φύσις sino que la primera lo es más especialmente (μᾶλλον), porque la “vocación” de una realidad, hecha de tal manera que nos conduzca hasta el λόγος, sigue el camino de la presentación de esa realidad en su μορφή. Esta “excelencia” existen-

60. Seguimos la traducción de P. Múnera Vélez (*Escritos*, vol. I, n.º 4, 211), excepto en “interpelado” por “apostrofado” y “poseerse-en-el-fin” por “habérselas con el fin”.

cial de la μορφή es tal porque su presencia es ἐντελέχεια, mientras que la ὄλη es sólo δύναμις, “disponibilidad” para esa presencia. Μορφή, la apelación que sigue aquello que ella manifiesta, nos conduce hasta el λόγος de la φύσις porque nos da a ver la ἐντελέχεια.

Lo que “se debate detrás de la palabra” μορφή es la ἐντελέχεια—de la misma manera que lo que se debate detrás de la palabra τέχνη es el εἶδος. La ἐντελέχεια, después de haber descartado la encrucijada verbal de la τέχνη se presenta, en el texto aristotélico, como el camino idóneo para introducirse desde la presencia de las realidades, y “por encima de ellas”, hasta el fondo de donde surge el hecho de presentarse siendo tales, “naturalmente en movimiento”.

Para explicitar este camino —que conduce hasta el fondo, hasta donde se da la relación entre esencia y concepto de φύσις—, Heidegger cita diferentes textos, tanto de la *Física* (Γ I, 201b 4 ss; 201b 31 ss.) como de la *Metafísica* (θ 6, 1048b 23 y 26; 8, 1049b 5 y 10-11), para hacer resaltar el pre-texto, la palabra-encrucijada que conduce el pensamiento. Entre estos textos, uno (Γ I, 201b 4) adquiere una importancia especial:

...ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατὸν, ἐντελέχεια φανερόν οτι κίνησις ἐστίν.

“...la ἐντελέχεια de lo [que es] posible, en cuanto es posible [de 'ser' tal], esto es el movimiento”.

La comprensión del término ἐντελέχεια es decisiva —se trata de la comprensión de la κίνησις. Traducir ἐντελέχεια por “acto” no dice nada, no permite “escuchar” el decir de Aristóteles; más aún, y paradójicamente, por la domesticación “caterogial” de la palabra, que ha reducido el término “acto” a un sonido hueco, ese decir que debiera permitirnos *ir a ver*, de hecho, oculta. Así, para “desliar” el *nudo* aristotélico —más exactamente: para descortezar el significado de nuestro hábito verbal—, Heidegger se sirve de la etimología, poniendo un lastre a nuestra inercia nominativa que desliza las palabras como simples grafismos en una composición discursiva. La violencia heideggeriana es la del peso del lastre; y esta es, en nuestra opinión, su proceso para re-coger un pensar⁶¹.

61. *Einführung in die Metaphysik*, caps. I y II.

Ἐντελέχεια es descompuesto ("desliado") por Heidegger en ἐν - τέλει - ἔχει. Precisemos cómo esta descomposición permite una re-composición del término para hacer aparecer (*e-vidente*) un significado, una relación de la esencia al concepto, difícil, por no decir imposible, de re-coger en el término "acto".

El término ἐντελέχεια es uno de los pocos "inventados" por Aristóteles⁶²; con toda seguridad sólo podemos decir lo mismo de τὸ τί ἦν εἶναι, término que aparece por primera vez en *Metafísica. A. 3*. Τὸ τί ἦν εἶναι tiene un origen "crítico" —frente al platonismo— como elemento de distinción entre "lo-que-es" y la inteligibilidad; y el uso de este término estará condicionado por su origen. Ἐντελέχεια tiene su origen, muy probablemente, en las investigaciones biológicas del Estagirita, iniciadas durante su estancia en Assos⁶³. En esta perspectiva —por su origen mismo— este término tiene una importancia capital frente a la dimensión "técnica", pero no únicamente por la dicotomía factual entre viviente y fabricado, sino, desde una dimensión más radical, por la diferencia que proviene desde el fondo mismo del hacer-(ser)-del-movimiento; a este nivel, ἐντελέχεια permite una distinción definitiva entre φύσις y τέχνη.

El término ἐντελέχεια está compuesto por ἐντελής y ἔχειν⁶⁴; ἐντελῶς significa "completamente"; pero al descomponerlo, su significado se precisa: ἐν-τέλος = en-el-fin, en-(el estado de)-completo. Al considerar la totalidad del término (ἐν - τέλος - ἔχειν), el campo semántico adverbial es recortado en un sentido preciso: en-(el estado de)-completo-poseyéndolo; un modo de ser, de presentarse, que se caracteriza por: estar en la posesión de su (ser) completamente. A par-

62. En nuestro conocimiento el texto de Platón en el cual se podría anticipar la elaboración aristotélica de ἐντελέχεια sería *Timeo*, 90d 4. Este aspecto lo hemos analizado en *Pourquoi la Métaphysique ?*, págs. 197 ss.

63. Cf. W. E. Ritter, "Why Aristotle invented the word entelecheia", *Quart. Review of Biology*, 7 (1932), 377-403; 9 (1934), 1-35; H. D. Hantz, *The Biological Motivation in Aristotle*, New York, 1939; Chen Chung-Hwan, "The relation between the Terms Energeia and Entelecheia in the Philosophy of Aristotle", *The Class. Quart.* LII (1958), 12-17.

64. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, 352; E. Garin, "Entelecheia e entelecheia nelle discussioni umanistiche", *Atene e Roma*, 39 (1937), 177 ss. y el extraordinario análisis de J. Pépin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964, págs. 206 ss.

tir de aquí, de este horizonte, podemos comprender la traducción heideggeriana de ἐντελέχεια : “poseerse-en-el-fin”; una operación, una función, una realidad... puede ser dicha ἐντελέχεια cuando se posee —en el sentido de: se identifica plenamente con ella misma existencialmente— si está en el ejercicio de su fin. Así, en el pensamiento aristotélico, el “ejercicio de la posesión de la propia finalidad” presenta problemas muy complejos y delicados —y, en nuestra opinión, de una total actualidad— a nivel ético y político.

Insistamos ahora sobre la traducción que presentábamos a propósito de *Física* Γ I, 201b 4, e intentemos precisarla parafraseándola: el movimiento es el cambio realizado para pasar del estado de disponibilidad. Y, con esta visión de la κίνησις, consideremos por qué la μορφή es más φύσις que la ὄλη. Sin que esta distinción de inteligibilidad corresponda a una división real, ni siquiera a una división perceptual, podemos pensar la palabra aristotélica en el sentido siguiente: la μορφή es aquello que nos manifiesta el estado de cumplimiento de una realidad en su movimiento, mientras que la ὄλη nos daría aquello de donde surgen las disponibilidades para ser cumplidas. Pero sólo existe la realidad (no la μορφή y la ὄλη aisladamente), una realidad que, con sus disponibilidades propias, tiende a afirmarse existencialmente cumpliéndolas; y por este entrelazamiento existencial de la μορφή y de la ὄλη, cada realidad que procede de este fondo será una realidad incesantemente apropiadora de ella misma; el *ya* está no sería el acabamiento, sino la destrucción o la muerte o debilidad. En la τέχνη, el fin (τέλος) se da plenamente en la terminación: *ya* está, *ya* es mesa; en la φύσις el fin (τέλος) se da en la integración. El límite-perfección, en cuanto obra, de la fabricación, sería el límite-destrucción en la φύσις. En la φύσις, pararse es no-ser-posibilidad.

¿Cuál sería, en definitiva, la diferencia entre este camino hacia el fondo y el anteriormente indicado a propósito de la τέχνη?

Heidegger lo indica claramente, al insistir en su traducción-interpretación sobre el carácter reflexivo de la acción implicada en la ἐντελέχεια : “poseer-se-en-el-fin”. Esta es la diferencia radical, el contorno del camino, con la τέχνη—la diferencia que proviene del fondo entre un animal y un lecho: el *se*, la re-flexión de la existencia. El movimiento de la φύσις se cumple en el poseerse, poseyendo,

porque le pertenece en propio, su fin; un fin que ya viene dado desde el fondo como disponibilidad propia. Por eso, para Aristóteles, esta realidad *φύσις*, y sólo esta realidad que se afirma existencialmente en una apropiación continua de sus posibilidades, y que al así hacerlo se presenta en esta posesión, sólo esta realidad es *οὐσία*, identidad con ella misma. La realidad "técnica" no se posee porque el fin en el cual se determina no es suyo, su fin proviene, dado anticipadamente, del *εἶδος*. Esta pre-dominancia del *εἶδος* hace que la realidad "técnica" no sea propiamente *οὐσία*. En la *τέχνη*, el *τέλος* no es realización a partir de sí mismo, horizonte de identificación, sino acabamiento, fijamiento, a partir de "otro", horizonte de distinción. Sólo en la *τέχνη*, la *μορφή* y el "esquema", la forma exterior, coinciden, en cuanto que cumplen la función de límites; en la *φύσις* la "forma" viene del interior de las posibilidades que surgen del fondo.

Los pre-textos de Heidegger nos han conducido por el camino de la *ἐντελέχεια* para ponernos delante (*ἐπαγωγὴ*) del fondo de un modo de ser de las cosas. Heidegger hace ver la esencia y el concepto de la *φύσις* haciendo hablar a Aristóteles a través de la *ἐντελέχεια* y de la *ἐπαγωγὴ*, y sin dejar hablar a la *τέχνη*.

JOSE LORITE MENA