

JOSE LORITE MENA  
Universidad de los Andes

## PHYSIS: UN DECIR (SAGEN) DE ARISTOTELES Y UN MOSTRAR (ZEIGEN) DE HEIDEGGER

(A PROPOSITO DE: *ACERCA DE LA ESENCIA Y DEL CONCEPTO DE LA "PHYSIS". ARISTOTELES, FISICA, 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 la "construcción" de una estancia, 2) la palabra que ha realizado esta "construcción" es el *logos* 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*", *Il 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 referimos) 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, No. 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<sup>a</sup> edición; nuestras referencias son a esta edición), p. 158.

“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 —*physis*, 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 exigírselo continuamente Heidegger, al menos desde su obra básica *Ser y tiempo*. Una palabra —*physis*, 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 ver* (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*.

---

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. 1, 1974, p. 43). En la traducción francesa (*Ce qu'est et comment se détermine la PHYSIS*, en *Questions II*, Gallimard, París, 1968, p. 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 qui *va voir* jusqu'au cœur 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. 1).

Así una palabra —la *physis* de Aristóteles, en este caso; *lógos* y *alétheia* a propósito de Heráclito, o *moira* a propósito de Parménides /5/—, 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 probar /6/ —ni tan siquiera traducir /7/—, no sólo *mostrar* un modo de “construir una habitación” (un *ethos*) en la determinación recíproca de la esencia y del pensar /8/. 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

---

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?*—; “Aletheia” (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. 44; 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 (en seguida se dará una ‘traducción’ clarificada de acuerdo a los propios apartes. Puesto que esta es 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. Múnica Vélez, *Escritos*, vol. I, No. 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<sup>a</sup> 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<sup>a</sup> edic. en 1961 (existe trad. esp. de H. Kahnemann, *¿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,

convierte 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 “*ex-presión*” de la palabra /10/. La palabra —*physis*, 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, estable para

---

Heidegger asumió la dirección de un Seminario sobre Heráclito en colaboración con E. Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*; la publicación de V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, recoge 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: *meléta tò pan*, cuida del todo como todo. Otra palabra, que también es de él, dice: *physeōs kategoría*, la indicación, el hacer-visible de la *Physis*”.

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

11. Holderlin, ed. de Stuttgart, publicada por F. Beinssner, a partir del año 1943, vol. 2,1, págs. 372 ss. La conferencia de Heidegger, “Dichterisch wohnet 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, fasc. 2, págs. 57-68; E. Buddeberg, “Heidegger und die Dichtung: Hölderlin”, *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 26 (1952), 293-330; el excelente trabajo de B. Allemann, *Holderlin und Heidegger*, Zurich, 1954. La principal publicación de Heidegger sobre Hölderlin es *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, Fracfort a. M., 1944, 2<sup>a</sup> edic., 1951; comprende: “Heimkunft/An die Verwandten” (discurso pronunciado en la Universidad de Feiburg 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).

animales (*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-habitual /12/. El *ethos* es una habitación que configura un modo de ser, una *estadía* en la 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 *physis* de Aristóteles—: *anthrōpos: zōon lógon ekhon*, que traduce por “el hombre es ese viviente a quien la *palabra* es en propio” /13/. La palabra, como *lógos* —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 *lógos* 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 *physis* 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 hombre /14/—, la palabra filosófica, en su origen, cuando su “ser” es “descubridor” —y así se podría entender, para Heidegger, toda palabra filosófica que habla del fundamento /15/—, es poética, es “verdad”, es estancia (lo cual nos obligaría a dar un sentido diferente del actual al término “poesía”).

---

12. Sobre este aspecto particular en Aristóteles, especialmente en su *Etica a Nicómaco* y en su *Poética*, cf. W.J. Verdenius, “The Meaning of *éthos* and *éthikós* 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, No. 4, Junio 1976, 208). Sobre esta relación entre “hombre” y “*lógos*”, cf. Aristóteles, *Etica a Nic.*, I, 6, 1097b 22 ss.

14. Cf. *Wozu Dichter?* (¿Por qué los poetas?), la comunicación a un círculo privado en 1946, con ocasión del 20º aniversario de la muerte de R.M. Rilke; publicada en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, 2ª 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 Bremen 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 desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides..., y también Aristóteles, cuando habla de la *physis*, 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 transición se ha configurado como ausencia. Esto nos permitiría comprender por qué M. Blanchot, otro filósofo seducido por el carácter *fragmentario* de la palabra presocrática /20/, y bajo la influencia de Heidegger, puede afirmar: “...la palabra me da el ser, pero me lo da privado de ser. Ella es

- 
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, No. 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.

la ausencia de este ser, su nada, lo que queda de él cuando ha perdido el ser..." /21/. La palabra es el *pre-texto* que permite superar la ausencia del texto.

## 2. ¿Por qué los griegos?

"Para la consideración filosófica es el *lógos* 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 supérflua. 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 esencia 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

---

21. M. Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, París, 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., parágr. 33, p. 177.

33. Utilizamos la edición bilingüe presentada por R. Munier, Aubier Montaigne, París, 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 Rovan bajo el título *Lettre à Jean Beaufret*, fue publicado en el No. 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).

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 explicaciones y motivaciones, mientras que el lenguaje se sitúe 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 les es inapropiada”<sup>/24/</sup>.

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”<sup>/25/</sup>. Por razones que provienen de la dinámica misma de la obra y por argumentos históricos —tal y como lo hemos indicado en otra ocasión<sup>/26/</sup>—, 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 Academia<sup>/27/</sup>. ¿Por qué este intento de Heidegger por “dislocar” la cronología del texto?

---

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

25. P. Múnера 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° 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.*, *Introducción a la Physique aristotélicienne*, Louvain-París, 1945.

26. J. Lorite Mena, *Porquoi la Métaphysique? La voie de la Sagesse selon Aristote*, Téqui, París, 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. During, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966; H. Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944.

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, para Heidegger, al abordar el texto de Aristóteles sobre la *physis*, 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 *lógos*; 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 *kategoría* (B I, 192b 17, en el texto de Aristóteles): “Aquí encontramos un uso de la palabra *kategoría*, 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-juicio 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*

---

28. Trad. de P. Múnera Vélez modificada (*Escritos*, vol. I, No. 2, 98).

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

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

/31/), “anticipando futura violencia interpretativa, Heidegger no vacila en ‘traducir’ los conceptos de la Edad Media, ‘sumidos en la tensión 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 in-humano. 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 “violentó” contra la “violencia” ejercida como poder técnico-histórico sobre el lenguaje, en cuanto medida (*métra*, en el sentido de Heráclito, Fr. 30 /35/) y lugar (*tópos*, en el sentido de estancia en Parménides, Fr. I: *dō* /36/) del Ser del hombre. Violencia contra violencia, de cuya confrontación surge como resultante una sola posibilidad: *mostrar*, no hablar por sí mismo, sino ponerse a

---

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

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. Ramnoux. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Belles Lettres, París, 1968 . En su análisis (excepcional desde distintos puntos de vista), C. Ramnoux 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.

la escucha del habla que hace al lenguaje; dar la palabra al habla del lenguaje /37/. Mostrar se convierte en situar(nos) en un lugar donde la escucha sea posible, y, en esta escucha, desaparecer 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—, Holderlin 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 *theoría*, 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 cadencia 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 *lógos*”. La lengua griega es, para Heidegger, la “medida” (*métra*) y el “lugar” (*tópos*) de “la relación del Ser al hombre”.

---

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

38. J. Brun, *Empédocle*, Seghers, París, 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, Pfüllingen, 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 *lógos* 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 *lógos* griego que construye una habitación para el hombre. Así, justamente en su artículo *Lógos* /45/, asocia continua y profundamente la *escucha* y el *lógos*, el *lógos* como actividad que articula el *légein*: “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 *physis* 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, 1958 (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 Waelens, *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, París, 1962. Para las referencias bibliográficas, cf. H.M. Sass, *Heidegger-Bibliographie y Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1971-1972*, Meisenheim a.G., 1968 y 1975.

45. Ver nota 5. El análisis más detallado sobre este fragmento de Heraclito se encuentra en G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic 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 palabras /46/, 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. McDiarmid /47/ frente a los análisis de Aristóteles sobre los Presocráticos. El problema se plantea, pues, a un nivel más radical: la comprensión de lo que es "traducción", 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 physis.*

"Avanza, y soporta el fracaso y la cuestión, fiel a tu único sendero"  
(Heidegger) /48/.

---

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).

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

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 *epôdē* platónica /49/), 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 *physis*, como el armazón de una habitación, de una “relación del Ser al hombre”.

A partir de estos nudos, de estas encruzijadas-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 *lógos*) a partir del cual y gracias al cual se *ve* (la distribución-recogida del *légein*)— es realizado por Heidegger con la paciencia y la minucia de un artesano, o 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/.

---

49. Cf. *Cármides*, *passim*. Cf. Y. Bres, *La psychologie de Platon*, PUF, París, 1973 , págs. 341 ss.

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

Nuestra reflexión se centrará en tres ejes (nudos, encrucijadas, palabras) decisivos para la lectura heideggeriana de la *physis* —sin que esto quiera decir, evidentemente, que son los únicos—: a) *Epagôgē*, b) *Téchnē*, c) *Entelécheia*. 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* C, 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) *Epagôgē*

Antes de iniciar su traducción-interpretación 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:

*Emin d'hypokeísthô tà phyeî ē pánta ē enia kinoúmena  
einai. dēlon d'ek tēs epagôgēs (185a 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 lo que es desde la *physis*, 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 (*Emin ... einai*) y la totalidad de la segunda parte (*dēlon ... epagôgēs*); 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

---

51. P. Múnica 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°. 1, 43).

situación, que de ahí se deriva (*dēlos*: 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 *physis*, a saber de *Física B*, I.

*Suponer* —como punto de partida— que las realidades naturales son movidas depende de la *epagôgê*; y, al mismo tiempo, esta suposición indica ya una manera de *posicionarse* en y con esas realidades. La *epagôgê* permite un *suponer* —una primera delimitación de la relación entre la esencia y el concepto de la *physis*— 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 *epagôgê*; de la interpretación de este término depende la comprensión de la posición (del hombre) y la suposición (sobre la *physis*, sobre el inicio del camino hacia la relación entre su esencia y su concepto).

*Epagôgê* —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 como 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 *epagôgê* podría ser resumido con la interrogación siguiente: ¿Cómo conocer la *physis* sin saber el *lugar* del hombre que piensa —que “se pone delante” de— la *physis*? En la suposición, iniciadora de la perspectiva de Aristóteles sobre la *physis*, 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 *physis* y *téchnē*. Lo que está detrás de la palabra “Inducción”, lo que se debate en definitiva —por ser el 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, *ep-agô* significa “conducir... hasta, hacia o sobre”, “conducir...por encima de, o contra, algo” /52/; y *epagôgê* “la acción de conducir...hasta, hacia, sobre...”, pero también “introducción” e, incluso, “importación” /53/. Así, afirma Heidegger, “*epagôgê* 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” 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 *epagôgê*”. Suponer, ponerse ante las realidades en tal posición, implica, ya, no considerarlas particularmente en un conteo de su advenir como fenómenos (lo cual impediría la claridad —*délos*— 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 *physei on*, cuando decimos simplemente *physei on*, está ya en la mirada lo ‘en movimiento’ y la movilidad...”.

Este sentido de *epagôgê* parece muy próximo al utilizado por Aristóteles en diferentes textos, especialmente en *Segundos Analíticos*, II, 19 /54/. 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 (*enérgeia*); baste con citarlo, por sí mismo es bastante elocuente: “Lo que queremos decir es evidente (*délon*) en los singulares por inducción (*epagôgê*), sin que sea

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.*, 364 c; *Leyes*, 933d...

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, 1955 , pág. 264a; para la problemática epistemológica, cf. J. Lorite Mena, *Pourquoi la Métaphysique?*, págs. 222 ss.

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) *Téchnē*

El texto a partir del cual tematiza Heidegger el “problema” de la *téchnē* se encuentra al principio de *Física* B, I (192b 16 ss.). Situemos el texto. Aristóteles inicia el segundo libro de la *Física* con la afirmación siguiente: “De (entre) las realidades, unas son por la *physis*, 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 *physis* es *archē* (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 (*génos*), en cuanto que cada uno de ellos es así categorizado (*kategorías*), y en la medida en que provienen de la *téchnē*, no poseen ninguna tendencia natural (*ormēn*) 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 *téchnē* —o más exactamente: Heidegger muestra cómo, en este texto, Aristoteles nos da con el término *téchnē* una encrucijada de la cual parte un camino, una perspectiva —un *ir a ver*— que no nos *conduce*, no nos introduce, hasta la *physis*.

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 *physis* se inicia con una división genérica de las cosas existentes (*tôn ontôn*) a partir de dos “categorizaciones” diferentes, correspondientes a dos órdenes (o “zonas —aproximándonos a la terminología de N.

---

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

Hartmann /56/) 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 (*ormēn*) a ser en y a partir de ellas mismas (*physis*), o una tendencia a ser a partir de “otro”. Esta alteridad de la causalidad, con relación a la *physis*, está sintetizada en el término *téchnē*: la determinación a ser “a partir de la acción de otro”. La división genérica más global, para nosotros, de las realidades (*tōn ontōn*), 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 básica de “identidad” y “alteridad”, desde el punto de vista de la causalidad existencial. La *téchnē* es *archē* 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 *physis* es *archē* 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 *téchnē* 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 Heidegger /57/. No obstante, otra dimensión más radical está implicada en el proceso técnico —y ésta 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 *dēlos*), menos oculto, el *camino* hasta la *physis*. Por esto —y solamente en esta perspectiva— tiene importancia la *téchnē*; no por sí misma, por su identidad, sino como “alteridad”.

---

56. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, de Gruyter, Berlin, 1964 . De una manera significativa, K. Lorenz, en *Die rückseite des Spiegels*, R. Piper Co. Verlag, Munchen, 1973, cap. III, estudia en detalle los “niveles del ser real” según el pensamiento de Hartmann pero desde una perspectiva biológica.

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

Para situar la preocupación heideggeriana —su suposición—, repitamos la pregunta que nos hacíamos a propósito de *epagôgê*: ¿cómo conocer la *physis* sin saber el *lugar* del hombre que piensa —que “se pone delante” de— la *physis*?; y preguntémonos ahora —teniendo siempre como preocupación la comprensión de la esencia y del concepto de la *physis*, puesto que éste es el objeto del texto y la intención del comentario de Heidegger—, pero a partir de la “alteridad” de la *téchnē*: ¿cómo conocer la *physis* sin saber lo que es la *téchnē* y sin saber el lugar que ocupa el hombre que piensa —que “se pone delante” de— la *téchnē*? 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 “*téchnē* 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 *physis* —pero en cuanto “otro”—, cuyo conocimiento parece implicar un movimiento de penetración, de conducción hasta él, semejante al de la *physis*: otra *epagôgê*; 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 implica en el conocimiento de ese fondo que es la *physis*. ¿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 sugyacente al obrar de la *téchnē* viene dada por el *télos*, 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 *téchnē*— 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 *téchnē* es el pensar la realidad a partir de su acabamiento - límite; y la posición del hombre frente a esas realidades (su “ponerse

---

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 No. 2, 97).

delante”), la relación entre la esencia y el concepto, implicada en la *téchnē* 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 *téchnē*?: un *ya* está, en cuanto “producto” —de uso). Así J. P. Vernant, en una estricta reflexión histórico-cultural sobre el sentido de la *téchnē* en los griegos, afirma escuetamente: “Tanto como por su potencia, una *téchnē* se define por su límite” /59/.

Heidegger —siguiendo el “camino” de Aristóteles— precisa de dónde procede esta determinación-límite de la *téchnē*, el tipo de conocimiento que constituye la característica del fondo de la *téchnē*, 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 *téchnē*, es el *eidos*; de tal manera que el *télos*-límite, que determina “técticamente” el movimiento de una realidad hasta la existencia, es *eidos proairetón*, escogido —“mirando anticipadamente”, dirá Heidegger— en el *eidos*. El “*ya* está” que determina la existencia “técnica” de una realidad proviene, *anticipadamenie* —en su escogencia—, de la “Idea”.

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

---

59. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (existe trad. en esp.), vol. II, Maspero, París, 1917 , pág. 33. Para este aspecto cf. R. Schaefer, *Episteme et téchne: Etudes sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*, Neuchâtel-Paris, 1930.

c) *Entelécheia*

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

...*kai mallon autē physis tēs hylēs. ekaston gar tōte légetai otan entelécheia ē, mallon ē otan dynámei.*

Podríamos traducir, como primera aproximación: “...Y ésta (*morphē*) es más *physis* aún que la materia (*hylēs*). Cada realidad, en efecto, es dicha ser (lo que ella es) más bien cuando está en acto (*entelécheia*) que cuando está en potencia”.

Heidegger traduciría: “...Si, ésta (a saber, la *morphē* como inmersión dentro del aspecto) es inclusive más *physis* 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 *légetai* a partir de la realidad que “es” cada cosa —ese decir, “interpelar”, que permite la categorización genérica de las realidades—, nos orienta hacia el *lógos* (hacia la esencia y el concepto) de la *physis*, a partir, especialmente, de la *morphe*. Por eso la *morphe* es más *physis* que la *hyle* —no que ésta no sea *physis*, sino que la primera lo es más especialmente, porque la “vocación” de una realidad, hecha de tal manera que nos conduzca hasta el *lógos*, sigue el camino de la presentación de esa realidad en su *morphē*. Esta “excelencia” existencial de la *morphē* es tal porque su presencia es *enteléchia*, mientras que la *hylē* es sólo *dynamis*, “disponibilidad” para esa presencia. *Morphē*, la apelación que sigue aquello que ella manifiesta, nos conduce hasta el *lógos* de la *physis* porque nos da a ver la *enteléchia*.

Lo que “se debate detrás de la palabra” *morphē* es la *entelechia* —de la misma manera que lo que se debate detrás de la palabra *téchnē* es el *eidos*. La *entelécheia*, después de haber descartado la encrucijada verbal de la *téchnē*, 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”.

---

60. Seguimos la traducción de P. Múnera Vélez (*Escritos*, vol I, No. 4, 211), excepto en “interpelado” por “apostrofado” y “poseerse-en-el-fin” por “habérselas con el fin”.

Para explicar este camino —que conduce hasta el fondo, hasta donde se da la relación entre esencia y concepto de *physis*—, Heidegger cita diferentes textos, tanto de la *Física* (III, I, 201b 4 ss; 201b 31 ss.) como de la *Metafísica* (IX, 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 (III, I, 201b 4) adquiere una importancia especial:

..*ē toū dynatoū, e dynatōn, entelécheia phaneròn oti kinēsis estin.*  
“...la *entelécheia* de lo (que es) posible, en cuanto es posible (de ‘ser’ tal), esto es el movimiento”.

La comprensión del término *entelécheia* es decisiva —se trata de la comprensión de la *kinēsis*. Traducir *entelécheia* por “acto” no dice nada, no permite “escuchar” el decir de Aristóteles; más aún, y paradójicamente, por la domesticación “categorial” 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 pensar /61/.

*Entelécheia* es descompuesto (“desliado”) por Heidegger en *en-télei-echei*. 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 *entelécheia* es uno de los pocos “inventados” por Aristóteles /62/; con toda seguridad sólo podemos decir lo mismo de *tò tì en einai*, término que aparece por primera vez en *Metafísica A*, 3. *Tò tì en eiani* 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. *Entelécheia* tiene su

---

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

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

origen, muy probablemente, en las investigaciones biológicas del Estagirita, iniciadas durante su estadía en Assos /63/. En esta perspectiva —por su origen mismo— este término tiene una importancia capital frente a la dimensión “técnica”, pero no únicamente por al 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, *entelécheia* permite una distinción definitiva entre *physis* y *téchnē*.

El término *entelécheia* está compuesto por *entelés* y *echein* /64/; *entelós* significa “completamente”; pero al descomponerlo, su significado se precisa: *en-télos* = en-el-fin, en-(el estado de)-completo. Al considerar la totalidad del término (*en-télos-echein*), 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 partir de aquí, de este horizonte, podemos comprender la traducción heideggeriana de *entelécheia*: “poseerse-en-el-fin”; una operación, una función, una realidad... puede ser dicha *entelécheia* 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*, 201b 4, e intentemos precisarla parafraseándola: el movimiento es el cambio realizado para pasar del estado de disponibilidad al estado de completarse poseyendo aquello para lo cual había disponibilidad. Y, con esta visión de la *kinesis*, consideremos por qué la *morphē* es más *physis* que la *hylē*. 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

---

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*, París, 1968, 352; E. Garin, “Endelecheia e entelecheia nelle discussioni umanistiche”, *Atene e Roma*, 39 (1937), 177 ss. y el extraordinario análisis de J. Pépin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, París, 1964, págs. 206 ss.

siguiente: la *morphē* es aquello que nos manifiesta el estado de cumplimiento de una realidad en su movimiento, mientras que la *hylē* nos daría aquello de donde surgen las disponibilidades para ser cumplidas. Pero sólo existe la realidad (no la *morphē* y la *hylē* aisladamente), una realidad que, con sus disponibilidades propias, tiende a afirmarse existencialmente cumpliéndolas; y por este entrelazamiento existencial de la *morphē* y de la *hylē*, 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, el estado de no-posibilidad. En la *téchnē*, el fin (*télos*) se da plenamente en la terminación: *ya* está, *ya* es mesa; en la *physis* el fin (*télos*) se da en la integración. El límite-perfección, en cuanto obra, de la fabricación, sería el límite-destrucción en la *physis*.

En la *physis*, 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 *téchnē*?

Heidegger lo indica claramente, al insistir en su traducción-interpretación sobre el carácter reflexivo de la acción implicada en la *enteléchia*: “poseer-se-en-el-fin”. Esta es la diferencia radical, el contorno del camino, con la *téchnē* —la diferencia que proviene del fondo entre un animal y un lecho: el *se*, la re-flexión de la existencia. El movimiento de la *physis* 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 *physis*, 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 *ousia*, identidad con ella misma. La realidad “técnica” no se posee porque el fin el cual se determina no es suyo, su fin proviene, dado anticipadamente, del *eidos*. Esta pre-dominancia del *eidos* hace que la realidad “técnica” no sea propiamente *ousia*. En la *téchnē*, el *télos* no es realización a partir de sí mismo, horizonte de identificación, sino acabamiento, fijamiento, a partir de “otro”, horizonte de distinción. Sólo en la *téchnē*, la *morphē* y el “esquema”, la forma exterior, coinciden, en cuanto que cumplen la función de límites; en la *physis* 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 *enteléchieia* para ponernos delante (*epagôgê*) del fondo de un modo de ser de las cosas. Heidegger hace ver la esencia y el concepto de la *physis* haciendo hablar a Aristóteles a través de la *enteléchieia* y de la *epagôgê*, y sin dejar hablar a la *téchnē*.